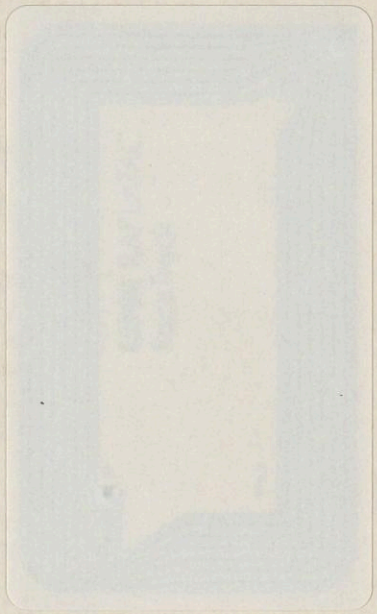

N11< 22225894 021

UB Tübingen

Anstr.

HEINR. SCHUMACHER
Buchbinderei
Schreibwaren-Einrahmungen
PFULLINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
6. Jahrgang Heft 1 Januar 1970

CONCILIUM

Die Kirche in der Spannung um ihr Bekenntnis

M. West, Gründe für die Unruhe in der Kirche
M. Bourke, Soll die Kirche Glaubensabweichungen mit Sanktionen belegen?
A. Brekelmans, Glaubensbekenntnisse in der alten Kirche: Entstehung und Funktion
E. Gutwenger, Welche Rolle spielt das Magisterium im Glauben der Kirchengemeinschaft?
J.-P. Jossua, Glaubensregel und Orthodoxie
B.-D. Dupuy, Der konstitutive Charakter der Ethik im christlichen Glaubensbekenntnis
M. de Certeau, Gibt es eine Sprache der Einheit?
C.-J. Pinto de Oliveira, Kirche, Orthodoxie und pluralistische Gesellschaft

Berichte über restaurative Bewegungen in der deutschen evangelischen Kirche (W. Dietzfelbinger) und das Problem der «Orthodoxie» in der englischsprachigen Welt (A. Allchin)

Dokumentation Concilium über die Unruhe um das Glaubensbekenntnis

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 6. Jahrgang Heft 1 Januar 1970

DIREKTIONSKOMITEE

Die Sektionsdirektoren

Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Herman Schmidt, Rom. Alois Müller, Fribourg. Hans Küng, Tübingen. Franz Böckle, Röttgen bei Bonn. Johannes Baptist Metz, Münster. Roger Aubert, Löwen. Teodoro Jiménez Urresti, Bilbao. Christian Duquoc, Lyon. Pierre Benoit, Jerusalem. Roland Murphy, Washington.

Die beratenden Mitglieder

Juan Alfaro, Rom. Marie-Dominique Chenu, Paris. Yves Congar, Le Saulchoir/Etiolles. Andrew Greeley, Chicago. René Laurentin, Paris. Jorge Mejía, Buenos Aires. Karl Rahner, Münster. Roberto Tucci, Rom.

Generalsekretariat

1. Sekretär: Jan Peters, Smakt-Venray.
Sekretariat: Arksteestraat 3–5, Nimwegen.

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Dogmatik

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

Mitglieder der Sektion

J. Alfaro, Rom. M.-D. Chenu, Paris. T. Clarke, Woodstock. Y. Congar, Le Saulchoir/Etiolles. J. Dournes, Phu-Bôn. B.-D. Dupuy, Paris. C. Ernst, Oxford. J. Feiner, Zürich. D. Flanagan, Maynooth. P. Fransen, Löwen. O. Gonzáles, Salamanca. J.-P. Jossua, Le Saulchoir/Etiolles. B. Kloppenburg, Petropolis. R. Laurentin, Paris. P. van Leeuwen, Alverna. M. Löhrer, Rom. J. McCue, Iowa City. K. McNamara, Maynooth. C. Molari, Rom. H. Mühlen, Paderborn. P. Nemesheghyi, Tokio. J. Neuner, Poona. G. Philips, Löwen. J. Ratzinger, Regensburg. E. Sauras, Valencia. P. Schoonenberg, Nimwegen. P. Smulders, Amsterdam. J.-M. Tillard, Ottawa. T. Thisbangu, Kinshasa. H. Vorgrimler, Luzern.

VERLAG

©Copyright by Stichting Concilium, Arksteestraat 3–5, Nijmegen, Holland.

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 6.–/Fr. 6.50/S 45.50. Jahresabonnement DM 49.–, Fr. 52.–/S 364.–, zuzüglich Zustellgebühren. Studentenabonnement bei der Vorlage einer Studienbescheinigung DM 38.–/Fr. 40.–/S 280.–, zuzüglich Zustellgebühren.
Abbestellungen bis 6 Wochen vor Jahresende.

«Concilium» kann in jeder Buchhandlung oder direkt beim Verlag bestellt werden. Für Deutschland: Buch- und Schallplattendienst, 4 Düsseldorf, Friedrich-Ebert-Straße 24, im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags, Mainz. Für die Schweiz, Luxemburg und Skandinavien: Benziger Verlag, CH-8840 Einsiedeln, CH-8008 Zürich. Für Österreich: Fährmann Verlag, Wien. Englische Ausgabe: Herder and Herder, New York; 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, Brescia. Spanische Ausgabe: Christiandad, Madrid. Polnische Ausgabe: Pallotinum, Poznan Warszawa.

INHALT

VORWORT

BEITRÄGE

Morris West, Gründe für die Unruhe in der Kirche 3
Myles Bourke, Soll die Kirche Glaubensabweichungen mit Sanktionen belegen? 8
Antonius Brekelmans, Glaubensbekenntnisse in der alten Kirche: Entstehung und Funktion 14
Engelbert Gutwenger, Welche Rolle spielt das Magisterium im Glauben der Kirchengemeinschaft? 18
Jean-Pierre Jossua, Glaubensregel und Orthodoxie 26
Bernard-Dominique Dupuy, Der konstitutive Charakter der Ethik im christlichen Glaubensbekenntnis 32
Michel de Certeau, Gibt es eine Sprache der Einheit? 38
Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, Kirche, Orthodoxie und pluralistische Gesellschaft 46

BERICHTE

Wolfgang Dietzfelbinger, Restaurative Bewegungen in der deutschen evangelischen Kirche 52
Arthur Allchin, Das Problem der «Orthodoxie» in der englischsprachigen Welt 57

DOKUMENTATION CONCILIUM

Unruhe um das Glaubensbekenntnis 63

Diesem Heft liegt das Inhaltsverzeichnis des 5. Jahrganges in zweifacher Ausführung bei, so daß beim Aufbinden in Halbjahresbände jedem Band ein Inhaltsverzeichnis vorgebunden werden kann.

Heft 2 wird im Februar 1970 erscheinen und der Liturgik gewidmet sein.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

6. Jahrgang 1970

DIREKTIONSKOMITEE

Die Sektionsdirektoren

Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Herman Schmidt, Rom. Alois Müller, Fribourg. Hans Küng, Tübingen. Franz Böckle, Röttgen bei Bonn. Johannes Baptist Metz, Münster. Roger Aubert, Löwen. Teodoro Jiménez Urresti, Madrid. Christian Duquoc, Lyon. Pierre Benoit, Jerusalem. Roland Murphy, Washington.

Die beratenden Miglieder

Marie-Dominique Chenu, Paris. Yves Congar, Etiolles. Andrew Greeley, Chicago. Jorge Mejía, Buenos Aires. Karl Rahner, Münster. Roberto Tucci, Rom.

Generalsekretariat

1. Sekretär: Jan Peters
Arksteestraat 3–5, Nimwegen, Holland.

REDAKTIONSKOMITEE

Die Sektionsleitungen

Heft 1: Dogmatik

E. Schillebeeckx, Nijmegen, B. Willems, Nijmegen.

Heft 2: Liturgik

H. Schmidt, Rom. D. Power, Piltown. H. Hucke, Neu-Isenburg.

Heft 3: Pastoraltheologie

A. Müller, Fribourg. K. Lehmann, Mainz. N. Greinacher, Tübingen.

Heft 4: Ökumenik

H. Küng, Tübingen, W. Kasper, Münster. J. Remmers, Münster.

Heft 5: Moraltheologie

F. Böckle, Bonn. Th. Beemer, Nijmegen.

Heft 6/7: Theologische Grenzfragen

J. B. Metz, Münster. W. Bröker, Bonn.
W. Oelmüller, Münster.

Heft 8/9: Kirchengeschichte

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

Heft 10: Kirchenrecht

T. Jiménez Urresti, Madrid. P. Huizing, Nijmegen.

Heft 11: Spiritualität

Chr. Duquoc, Lyon. C. J. Geffré, Paris.

Heft 12: Exegese

P. Benoit, Jerusalem, R. Murphy, Washington. B. van Iersel, Nijmegen.

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich

Matthias Grünewald Verlag Mainz

I. INHALTSVERZEICHNIS

1. Themen und Vorworte

Heft 1

Die Kirche in der Spannung um ihr Bekenntnis
Schillebeeckx Edward/Willems Bonifac, Vorwort 1

Heft 2

Das Gebet in der Familie
Schmidt Herman/Power David/Hucke Helmut, Vorwort 75

Heft 3

Imperative für die zukünftige Katechese
Müller Alois/Lehmann Karl/Greinacher Norbert, Vorwort 149

Heft 4

Postökumenisches Zeitalter?
Küng Hans, Vorwort 229

Heft 5

Die Ehe als Institution
Böckle Franz/Beemer Theo, Vorwort 305

Heft 6/7

Die Herausforderung des christlichen Glaubens durch die Infragestellung des sittlich Bösen
Metz Johann Baptist/Oelmüller Willi/Bröker Werner, Vorwort 383

Heft 8/9

Kirchengeschichte im Umbruch
Aubert Roger/Weiler Anton, Vorwort 457

Heft 10

Strukturen der Präsenz der Kirche in der Welt von heute
Urresti Teodoro Jiménez/Huizing Peter, Vorwort 529

Heft 11

Hoffnung
Duquoc Christian/Geffré Claude, Vorwort 601

Heft 12

Unsterblichkeit und Auferstehung
Vorwort 673

2. Beiträge

Alberigo Giuseppe, Neue Grenzen der Kirchengeschichte? 486
Alfaro Juan, Die innerweltlichen Hoffnungen und die christliche Hoffnung 626
Aubert Roger, Die Geschichte der Kirche als unentbehrlicher Schlüssel zur Interpretation der Entscheidungen des Lehramtes 501

Beirnaert Louis, Die psychoanalytische Theorie und das sittlich Böse 401
Benoit Pierre, Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tod? 719
Berk Tjeu van den, Über den Sprachgebrauch des Holländischen Katechismus 188
Blenkinsopp Joseph, Theologische Synthese und hermeneutische Folgerungen 725
Brekelmans Antonius, Glaubensbekenntnisse in der alten Kirche: Entstehung und Funktion 14
Broccolo Gerard, Der Priester als Beter in der Menschheitsfamilie 101
Brusselmans Christiane, Katechese für unsere Zeit und Hinführung der Kinder zur Liturgie 180
Boros Ladislaus, Hat das Leben einen Sinn? 674
Bourke Myles, Soll die Kirche Glaubensanweisungen mit Sanktionen belegen? 8

Carrez Maurice, Mit was für einem Leibe stehen die Toten auf? 713
Cauwelaert Jan van, Der Bischof als Betender in seiner Kirche 98
Certeau Michel de, Gibt es eine Sprache der Einheit? 38
Ciprotti Pio, Funktion, Stellung und Bedeutung des Heiligen Stuhls im internationalen Recht 556
Cobb John, Auf dem Weg zur Ablösung des Historismus und Positivismus 468
Colomb Joseph, Eine zeitgemäße Funktion der Katechese im Ganzen der Kirche 156
Congar Yves, Machen die neuen Probleme der säkularen Welt den Ökumenismus überflüssig? 230
Congar Yves, Die Geschichte der Kirche als «locus theologicus» 496
Croatto Severino, Die Unsterblichkeitshoffnung in den großen Weltbildern des Orients 679

Delhaye Philippe, Dogmatische Fixierung der mittelalterlichen Theologie (Sakrament, vinculum, ratum et consummatum) 340
Demaison Michel, Die Wege der christlichen Utopie 617
Dubarle André-Marie, Die Erwartung einer Unsterblichkeit im Alten Testament und im Judentum 685
Dupuy Bernard-Dominique, Der konstitutive Charakter der Ethik im christlichen Glaubensbekenntnis 32
Duquoc Christian, Die Hoffnung Jesu 607

Echarren Ramón, Die Übermittlung des Glaubens in ihrer Bedingtheit durch die Gesellschaftsstrukturen von heute 151
Exeler Adolf, Katechese und Pädagogik: Das Problem der Einheit von Glaubenserfahrung und Menschsein 162

Fransen Piet, Das Thema «Ehescheidung nach Ehebruch» auf dem Konzil von Trient (1563) 343
Fink Karl August, Zur Geschichte der Kirchenverfassung 531

Gastgeber Karl, Die heutige Krise und die Geburt neuer Modelle von Hoffnung 662

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 383

ZB 191

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gelineau Joseph, Entwickeln sich neue Formen im liturgischen Gesang und in der liturgischen Musik? 90
Gibbard Mark, Beten in einer Zeit des Zweifels 77
Goldbrunner Josef, Was ist «verzweifeln»? 632
Grass Hans, Konfessionelle Momente in der Christusfrage 277
Greeley Andrew, Soziologie und Struktur der Kirche 536
Grelot Pierre, Die Entwicklung der Ehe als Institution im Alten Testament 320
Gutwenger Engelbert, Welche Rolle spielt das Magisterium im Glauben der Kirchengemeinschaft? 18

Häring Bernhard, Heilssorge an Geschiedenen und ungültig Verheirateten 359
Hasenhüttl Gotthold, Konfessionelle Momente in der Gottesfrage 273
Heuvel Albert van den, Konfessionelle Momente in der Stellung zur Welt 282
Hillman Eugene, Die Entwicklung christlicher Ehestrukturen 313
Hoffmann Paul, Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung 326
Hofmeier Johann, Hoffnung: Instinkt, Leidenschaft, Verstehen 612
Hurley Denis, Der Bischof als Betender in seiner Kirche 96

Iersel Bas van, Auferstehung Jesu. Information oder Interpretation? 696

Jong Adrianus de, Konkordate und internationales Recht – Wert und Einfluß 575
Jossua Jean-Pierre, Glaubensregel und Orthodoxie 26

Kasper Walter/Küng Hans/Remmers Johannes, Konvergenz der Fragen und Antworten 271
Kokkinakis Athenagoras, Braucht die Kirche eine neue Reformation? Eine orthodoxe Antwort 254
Korff Wilhelm, Aporien einer «Moral ohne Schuld» 413
Kremer Jacob, Paulus: Die Auferstehung Jesu, Grund und Vorbild unserer Auferstehung 707
Küng Hans/Kasper Walter/Remmers Johannes, Die Übereinstimmung in den Hoffnungen und Klagen 251

Le Du Jean, Sprachprobleme der Katechese 173
Ledogar Robert, Tischgebet und Eucharistie 127
Lescrauwaet Jos, Konfessionelle Momente in der Liturgie 287

Macquarrie John, Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine anglikanische Antwort 247
Marsch Wolf-Dieter, Sündenbewußtsein als «falsches Bewußtsein»? 393
Martín Isidoro, Die Präsenz des Heiligen Stuhls bei den Staaten 571
McBrien Richard, Die Kirche – Zeichen und Werkzeug der Einheit 546
Metz Johann Baptist, Braucht die Kirche eine neue Reformation? Eine römisch-katholische Antwort 265
Mönnich Conrad, Die Kirchengeschichte im Rahmen der anthropologischen Wissenschaften 473
Mußner Franz, Jesu Lehre über das kommende Leben nach den Synoptikern 692

Neill Stephen, Braucht die Kirche eine neue Reformation? Eine anglikanische Antwort 260
Nipkow Karl Ernst, Welche «Themen» und «Stoffe» sollen außer der Heiligen Schrift in der Katechese verwendet werden? 166
Nissiotis Nikos, Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine orthodoxe Antwort 235

O'Callaghan Denis, Die Sakramentalität der Ehe 348
O'Dea Thomas, Die Kirche als Sacramentum mundi 541
Otero Juan Calvo, Moderne Beziehungen zwischen Kirche und Staat 580

Peters Jan, Die Vielgestaltigkeit des einen Gebetes 85
Pinto de Oliveira Carlos-Josaphat, Kirche, Orthodoxie und pluralistische Gesellschaft 46
Plongeron Bernard, Kirchengeschichte am Kreuzungspunkt der theologischen Wissenschaften 478
Pohier Jacques-Marie, Die Hermeneutik der Sünde vor dem Forum der Wissenschaft, der Technik und der Ethik 422
Power David, Familien- oder Gruppengebet und das Stundengebet 121
Pratt Ianthe, Das Gebet in der Familie 118

Ricœur Paul, Schuld, Ethik und Religion 384
Riedmatten Henri de, Die Präsenz des Heiligen Stuhls in den internationalen Organismen 561
Ritzer Korbinian, Weltliches Recht und kirchliche Eheauffassung im Westen 333
Rhodes Robert, Strukturen der Präsenz der Kirche in der Welt von heute – durch die kirchlichen Institutionen 550
Romaniuk Kazimierz, «Ich bin die Auferstehung und das Leben» 702
Roux Hébert, Braucht die Kirche eine neue Reformation? Eine protestantische Antwort 257

Schiffers Norbert, Der theologische Begriff der Schuld und die Deutung des sittlich Bösen im Lichte der Verhaltensforschung 406
Skydsgaard Kristen, Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine protestantische Antwort 242
Snoek C. Jaime, Ehe und Institutionalisierung der geschlechtlichen Beziehungen 353

Thiel Josef Franz, Kulturanthropologisches zur Institution der Ehe 307

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 383

Thils Gustave, Vom Ökumenismus zur Ökumenizität 291

Wal Nicolaas van der, Aspekte der geschichtlichen Entwicklung in Recht und Lehre. Einfluß des profanen Rechts auf die kirchliche Eheauffassung im Osten 337
Weiler Anton, Kirchengeschichte und Neuorientierung der Geschichtswissenschaft 459
West Morris, Gründe für die Unruhe in der Kirche 3
Wevitavidanelage Sylvester, Impulse für die Katechese in den Missionen 184

Zarri Adriana, Das Gebet der Frau und die vom Mann geschaffene Liturgie 110

3. Berichte

Allchin Arthur, Das Problem der «Orthodoxie» in der englischsprachigen Welt 57

Baltensweiler Heinrich, Zur aktuellen Entwicklung der Ehetheologie in den Kirchen der Reformation 369
Berry Thomas, Das Problem des sittlich Bösen und der Schuld im frühen Buddhismus 440
Bilotti Domenico, Gebete und Gesänge in der Menschheitsfamilie heute: In Italien 134
Blachnicki Franciszek, Der neue Katechismus in Polen 200
Blain Lionel, Zwei Philosophien um die Hoffnung: die von G. Marcel und die von E. Bloch 641
Bless Willem, Wichtigste Richtlinien für die Abfassung eines Katechismus 192
Bradley David, Die Krise des Westens und die Anziehungskraft asiatischer Religionen 661

Collins Joseph B., Einige Leitlinien zu einem neuen amerikanischen Katechismus 197
Corral Carlos, Die Religionsfreiheit in den Staatsverfassungen 590
Cully Iris V., Die Probleme der biblischen Unterweisung in der amerikanischen katechetischen Literatur 210

Dietzfelbinger Wolfgang, Restaurative Bewegungen in der deutschen evangelischen Kirche 52
Duhourq José Luis, Darstellung und Deutung des Bösen in der Filmkunst von heute 445
Dunstan Gordon, Die heutige Entwicklung der Theologie der Ehe in den Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft 363

Gadille Jacques, Überblick über die Literatur zum Thema: Anwendung der Soziologie auf die Kirchengeschichte 515
Gebete und Gesänge der Menschenfamilie heute: Einleitung 134
Gnilka Joachim, Die Auferstehung des Leibes in der modernen exegetischen Diskussion 732

Huizing Peter, Kirche und Staat im öffentlichen Recht der Kirche 586

Jolif Jean-Yves, Scherz, Ironie, Hoffnung 637

Kerr Fergus, Das Problem der moralischen Entscheidung in der heutigen englischen Philosophie im Überblick 334
Kerstiens Ferdinand, Die zeitgenössische Theologie der Hoffnung in Deutschland. Eine kritische Bibliographie 646
Die Kirchengeschichtsdozenten der Theologischen Fakultät Nimwegen, Neuere Kirchengeschichtswerke. Eine Übersicht 508

Langer Wolfgang, Probleme des Bibelunterrichts in der deutschsprachigen Katechetik 204
Lehmann Theo, Ein Hoffnungsschrei: die Negro Spirituals 657

Mangematin Bernard, Grundzüge einer Katechese bei den Yoruba (Nigeria) 194

O'Gorman Onésimo, Die «neuen» Glaubenslehrbücher in Südamerika 217
O'Laoghaire Diarmuid, Gebete und Gesänge in der Menschheitsfamilie heute: In Irland 136

Peters Jan, Black Theology als Hoffnungszeichen 651
Post Werner, Philosophische Theorien über das Böse 430

Schmidt Herman, Gebete und Gesänge in der Menschheitsfamilie heute: Allgemeine Übersicht 138

Torre Luigi Della, Der Katechismus des Isolotto 224

Welches sind die wichtigsten Leitlinien für die Konzeption eines neuen Katechismus? Einleitung 192

4. Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Heft 1

Unruhe um das Glaubensbekenntnis 63

Heft 2

Murray Placid, Die Sprache des christlichen Gottesdienstes 144
Quack Erhard, Die Studienwoche der Universa Laus in Turin 146

Heft 4

Ökumenismus auf dem Weg zur Identifikation 296

Heft 5

Die Humanisierung der Sexualität 373

Heft 6/7

Verführung und Verführer 450

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 383

Heft 8/9
Kopetzky Bärbel, Die Theologische Fakultät zwischen gestern und morgen 521

Heft 10
Jonkers Wim, Das Problem der Strafe 594

Heft 11
Verzweiflung als Angstsymptom 665

Heft 12
Hendrix Jaap, Perspektiven und Probleme der dritten Lebensphase 738

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Alberigo Giuseppe 495
Alfaro Juan 631
Allchin Arthur 62
Aubert Roger 507

Baltensweiler Heinrich 372
Beirnaert Louis 406
Benoit Pierre 724
Berk Tjeu van den 191
Berry Thomas 444
Bilotti Domenico 136
Blachnicki Franciszek 204
Blain Lionel 646
Blenkinsopp Joseph 731
Bless Willem 194
Boros Ladislaus 678
Bourke Myles 13
Bradley David 665
Brekelmans Antonius 18
Broccolo Gerard 110
Brusselmans Christiane 184

Carrez Maurice 718
Cauwelaert Jan Van 101
Certeau Michel de 45
Ciprotti Pio 560
Cobb John 472
Collins Joseph B. 200
Colomb Joseph 162
Congar Yves 235, 501
Corral Carlos 593
Croatto Severino 685
Cully Iris V. 216

Davids Adelbert 514
Delhaye Philippe 342
Demaison Michel 626
Dietzfelbinger Wolfgang 56
Dubarle André-Marie 691
Duhourq José Luis 449
Dunstan Gordon 368
Dupuy Bernard-Dominique 37
Duquoc Christian 612

Echarren Ramón 155
Exeler Adolf 166

Fransen Piet 348
Fink Karl 536

Gadille Jacques 520
Gastgeber Karl 672
Gelineau Joseph 96
Gibbard Mark 84
Gnilka Joachim 738
Goldbrunner Josef 636
Gossen Louis 514
Grass Hans 281
Greeley Andrew 541
Grelot Pierre 325
Gutwenger Engelbert 25

Häring Bernhard 362
Hasenhüttl Gotthold 277
Heuvel Albert van den 287
Hillman Eugene 319
Hoffmann Paul 332
Hofmeier Johann 616
Honée Eugène 514
Huizing Peter 590
Hurley Denis 98

Iersel Bas van 702

Jolif Jean-Yves 640
Jong Adrianus de 579
Jossua Jean-Pierre 32

Kasper Walter 253
Kerr Fergus 440
Kerstiens Ferdinand 650
Kokkinakis Athenagoras 256
Korff Wilhelm 422
Kremer Jacob 712
Küng Hans 253

Laarhoven Jan van 514
Langer Wolfgang 210
Le Du Jean 180
Ledogar Robert 133
Lehmann Theo 660
Lescrauwaet Jos 290

Macquarrie John 251
Mangematin Bernard 197
Marsch Wolf-Dieter 400
Martín Isidoro 575
McBrien Richard 550
Mönnich Conrad 478
Murray Placid 145
Mußner Franz 695

Neill Stephen 265
Nipkow Karl Ernst 173
Nissiotis Nikos 241

O'Callaghan Denis 352
O'Dea Thomas 546
O'Gorman Onésimo 223
O'Laoghaire Diarmuid 137
Otero Juan Calvo 585

Peters Jan 90, 656
Pinto de Oliveira Carlos-Josaphat 51
Post Werner 434
Plongeron Bernard 486
Pohier Jacques-Marie 429
Power David 127
Pratt Ianthe 120

Quack Erhard 147

Remmers Johannes 253
Ricœur Paul 393
Riedmatten Henri de 570
Ritzer Korbinian 336
Rhodes Robert 555
Romaniuk Kazimierz 707
Roux Hébert 260

Schiffers Norbert 413
Schmidt Herman 143
Skydsgaard Kristen 246
Snoek C. Jaime 358

Thiel Josef 312
Thils Gustave 295
Torre Luigi Della 227

Wal Nicolaas van der 339
Weiler Anton 467
West Morris 7
Wevitavidanelage Sylvester 188

Zarri Adriana 117

III. SACHVERZEICHNIS

Asiatische Religionen
– Anziehungskraft 662–665
Das Alter
– Altenseelsorge 743–744
– der alte Mensch 739–743
– gerontologische Studien 738–739
Auferstehung
– Jesu 696–702
– Jesu und unsere Auferstehung nach Paulus 707–712
– das ewige Leben nach Johannes 702–707
– das kommende Leben in Jesu Lehre 692–695
– des Leibes in der modernen exegetischen Diskussion 732–738
– und Unsterblichkeit 725–727
– Zeitpunkt 719–724
Auferstehungsglaube 727–731
Auferstehungsleib 713–718

Bischöfe
– Lehramt 24
– als Betende 96–98, 98–101
Black Theology als Hoffnungszeichen 651–656

Ehe
– im AT: Patriarchenzeit und Pentateuch 320–322
– im AT: theologische Vertiefung 322–324
– und christliche Ehe in der außer-westlichen Welt 313–315
– und christliche Ehe in der westlichen Welt 315–318
– im nachexilischen Judentum 324–325
– Kulturanthropologisches 307–311
– und weltliches Recht im Westen 333–336
Ehehindernisse 334–335
Ehescheidung
– Glaubensprivileg 318
– Jesu Wort und die neutestamentliche Überlieferung 326–332
– in den Kirchen des Ostens 337–339
– Kulturanthropologisches 311–312
– und Pastoration 359–362
– auf dem Konzil von Trient 343–348
Ehetheologie
– in der Anglikanischen Gemeinschaft 363–368
– im Mittelalter 340–343
– in den reformatorischen Kirchen 369–372
– Sakramentalität 348–352
Einheit
– als Aufgabe 44–45
– durch Diakonia 548–550
– durch Kerygma und Diakonia 548
– und Pluralismus 38–39, 46–48
– und Sprache 41–44
Ethik
– des Christentums 32–34
Evangelium
– kritische Funktion 259–260

Frau
– in der Liturgie 110–112, 115–117
– Ontologie 113–115

Gebet
– und kirchliche Autorität 124
– des Bischofs 96–98, 98–101
– der Familie 118–120
– Gruppengebet 122–124
– der Kirche 124–126
– des Priesters 101–109
– Stundengebet 121–122, 126–127
– Tischgebet 127–129
– Vielgestaltigkeit 85–90
– und Zweifel 77–84

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 383

Gebete und Gesänge
– Bibliographie 138–143
Gebetsleben
– in Irland 136–137
– in Italien 134–136
Gesang und Musik
– neue Formen 94–96, 146–147
– in der Liturgie 90–94
Gesellschaft
– Momente der gegenwärtigen 602–605, 661–662
Glaubensbekenntnisse
– und Glaubenserfahrung 26–27
– in der Alten Kirche 14–18
Glaubensformulierungen
– außerhalb des Christentums 63–64
– Geschichte 27–30, 64–68
– Interpretation 30–32
– heutige Problematik 63, 68–72
Glaubenssinn
– als Lebensstil 37
Glaubensverkündigung
– Erfordernisse der Altersstufen 157–158
– als Erwachsenenkatechese 156–157, 158–159
– und Gesellschaftswandel 152–154
– und Glaubenshaltung 159–162
– als Katechese 154–155
– und Lebenswirklichkeit 151–152, 164–165

Historismus und Positivismus 468–472
Hoffnung
– im AT 646–648
– und Black Theology 651–656
– bei Ernst Bloch 643–646
– christliche 616, 629–631
– und Dasein 626–627
– bei Gabriel Marcel 641–643
– und Geschichte 628–629
– Ironie, Scherz 637–640
– Jesu 607–612
– und Lebenstrieb 612–613
– und Leidenschaft 613–614
– neue Modelle 605–606
– und Negro Spirituals 657–660
– in der Systematischen Theologie 648–650
– und Tod 627–628
– und Utopie 623–624
– und Verstehen 615–616
– als Zukunftserwartung 614–615

Katechese
– Aufgaben 165–166
– Stellung der Bibel 166–167
– und Bibelunterricht in Amerika 210–216
– und Bibelunterricht in Deutschland 204–210
– Determinanten 167–168
– als Dienst am Glauben 163–164
– als Kontextunterricht 170–172
– und kulturelle Situation der Yorubu (Nigeria) 194 bis 197
– und Liturgie 180–184
– in den Missionen 184–188
– und Pädagogik 162–163
– und säkulare Lebensthemen 169–170
– Sprachprobleme 173–180
– Stoffe und Themen 168–169, 172–173
Katechismus
– in Amerika 197–200
– Holländischer 188–191
– des Isolotto 224–227
– in Polen 200–204
– Richtlinien für die Abfassung 192–194
– in Südamerika 217–223
Kirche
– Institutionen 551–555
– Lehramt 18–22
– Sacramentum mundi 541–546
– Sanktionen 8–9, 12–13
– Spannungen in der 550–551
– Unfehlbarkeit 22–23
– Unruhe in der 3–7
– Zeichen und Werkzeug der Einheit 546–548
Kirchengeschichte
– und anthropologische Wissenschaften 473–478
– normierte Geschichtsschreibung 462–467
– und Geschichtswissenschaft 460–461, 478–482
– neue Grenzen 486–495
– und Interpretation lehramtlicher Erklärungen 501 bis 507
– als «locus theologicus» 496–501
– Neuorientierung 459–460, 461–462
– als pluridisziplinäres Fach 484–486
– und Soziologie 515–520
Kirchengeschichtswerke, neuere 508–514
Kirchenverfassung
– Historisches 531–536
– Soziologisches 536–541
Konfessionelle Unterschiede
– allgemein 251–253, 271–272
– in der Christusfrage 277–281
– in der Gottesfrage 273–277
– in der Liturgie 287–290
– in der Stellung zur Welt 282–287
– zwischen Rom und dem Anglikanismus 247–251
– zwischen Rom und der Orthodoxie 235–241
– zwischen Rom und dem Protestantismus 242–246

Lehramt der Kirche 18–22
Liturgie
– und Bekenntnis 287–290
– liturgische Erneuerung in der Kirche von England 262–263
– und Frau 110–112, 115–117
– und Katechese 180–184
– Maria in der 112–113
– Generalversammlung der Societas Liturgica 144–145
– und moderne Sprache 144–145
– Studienwoche der Universa Laus 146–147

Menschliche Existenz
– Phänomenologie 674–675

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 383

– Philosophie 675–676
Moralische Entscheidung
– in der heutigen englischen Philosophie 434–440

Negro Spirituals 657–660
Neue Reformation der Kirche?
– aus anglikanischer Sicht 260–265
– aus orthodoxer Sicht 254–256
– aus protestantischer Sicht 257–260
– aus römisch-katholischer Sicht 265–270
Offenbarung als Erkenntnis und Begegnung 34–35
Ökumenismus
– indirekter 268–270
– und Ökumenizität 292–295
– Praxisbezug 266–268
– der Religionen 299–303
– und säkularer Ökumenismus 230–235, 291–292, 296–299
Orthodoxie (Rechtgläubigkeit)
– in der englischsprachigen Welt 57–62
– und Pluralismus 46–48
– und Sendung der Kirche 50–51
– Spannungen um die 49–50

Papst
– konfessionelle Unterschiede 239–240, 248–250
– Lehramt 23–24, 243–245
Priester
– persönliches Gebet 105–109
– als Vorsteher des Gemeindegebetes 102–105

Religionsfreiheit in den Staatsverfassungen 590–593
Restaurative Bewegungen in der deutschen evangelischen Kirche 52–56

Sanktionen im NT 9–12
Schuld
– und Aggressivitätstheorie 409–413
– ethisch 387–390
– im heutigen Film 445–449
– Hermeneutik 427–429
– philosophische Theorien 430–434
– psychoanalytisch 401–406
– religiös 390–393
– sprachlich 384–387
– in der Verhaltensforschung 406–409
– Wissenschaft und Technik 422–427
Schuldmoral, Kritik an der 413–422
Sexualität
– Ethik 356–358
– Humanisierung 373–381
– Institutionalisierung 353–356
Staat und Kirche
– moderne Beziehungen 580–585
– in England 261–262
– im öffentlichen Recht der Kirche 586–590
Strafe und Strafrechtsreform 594–600

Der Heilige Stuhl
– diplomatische Vertretung 571–575
– Konkordate und internationales Recht 575–579
– in den internationalen Organismen 561–570
– im internationalen Recht 556–560
Sündenverständnis
– biblisch 393–396
– im frühen Buddhismus 440–444
– ideologiekritisch 397–400
– philosophisch-politisch 396–397

Theologen, Freiheit der 24–25
Theologie
– und Geschichte 482–484
– und Soziologie 666–667
Theologische Fakultät
– aktuelle Fragen 525–528
– Geschichte 521–525
Tischgebet
– Bedeutsamkeit 127–129
– soziologische und anthropologische Probleme 129 bis 131
– Theologisches 131–133
Tod
– als Grenzsituation der Hoffnung 626–628
– Theologie 676–678

Überlieferung, als Erziehung 35–37
Unsterblichkeitshoffnung
– in Ägypten 681–683
– im AT 685–691
– im indisch-iranischen Weltbild 683–685
– im Judentum 691
– im sumerisch-semitischen Weltbild 679–681
Utopie
– christliche 621–623
– Funktion 619–621
– und Hoffnung 623–624
– Mittlerrolle 624–626
– in der Theologie 617–619

Verführung und Verführer
– exegetisch 451–452
– philosophisch 452–454
– theologisch 454–455
Verzweiflung
– als Angstsymptom 665–672
– im menschlichen Leben 632–634
– religiöse 634–636

Wahrheit
– und Gemeinde 40–41
– und Gewissen 39–40

© Copyright by Stichting Concilium, Nijmegen, Nederland.

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 383

Vorwort

Die internen Spannungen in der katholischen Kirche, sowohl auf dem Gebiet der Lehre wie der Disziplin, nehmen von Zeit zu Zeit Formen an, daß viele Menschen den Zustand als kritisch beurteilen. Dabei zeigt sich jedoch eine bemerkenswerte Tatsache: Menschen, die vorher für kirchliche Dinge wenig Interesse zeigten, fühlen sich heute oft in hohem Maße für alles interessiert, was in der Kirche vor sich geht. Bei ihnen wächst die Hoffnung neu, daß die Kirche durch Teilnahme an den großen geistigen Geschehnissen unserer Zeit in ihrem Leben wieder ein wichtiger Faktor werden kann. Unter denen aber, die vorher außerordentlich interessiert waren, gibt es heute auch Menschen, denen die Spannung offenbar zu groß wird. Manche von ihnen sehen nur Zerbröckelung, Zerfall, Identitätsverlust und ziehen sich ermüdet in eine künstliche Isolierung zurück oder wenden sich sogar enttäuscht von der Kirche ab.

So verständlich diese Reaktion auch sein mag – der wahre Charakter dieser Spannungen wird dabei verkannt. Letzten Endes ist das Ringen um neue Lebens- und Denkformen ein Beweis für die Vitalität der Kirchengemeinschaft. Gemeinschaft offenbart sich nicht nur im passiven Ja zu dem, was andere sagen und tun oder gesagt und getan haben; wahre Gemeinschaft muß manchmal wagen, tiefgehende Meinungsverschiedenheiten auszusprechen und zu durchleben, um so zu erneuerter Lebendigkeit zu kommen: zu jener «Lebensneuheit», die nach der Heiligen Schrift das Kennzeichen der Gläubigen ist. In diesem schmerzlichen, aber unvermeidlichen Prozeß will Concilium mit dieser Nummer einen bescheidenen Beitrag zur Orientierung liefern. Es geht um einige Themen, die z. Zt. der Mittelpunkt von Zweifeln oder Kontroversen sind: Orthodoxie – Heterodoxie, Pluralismus – Glaubenseinheit.

Die Darlegungen beginnen mit einem sehr persönlichen Zeugnis. *Morris West* zeigt einige Ursachen seines Unbehagens: wachsendes Selbstbewußtsein des heutigen Menschen, das eine autoritäre Wegweisung und Führung kaum noch ertragen kann, Mangel an gegenseitiger Hilfe in der Kirchengemeinschaft, Verletzung der Freiheit der persönlichen Glaubenshingabe. Ein weiterer Artikel legt dar, daß die drastische Maßnahme zur Garantie der Glaubenseinheit, die Exkommunikation, zwar im Prinzip möglich ist, sich aber doch nur sehr schwach auf die Heilige Schrift berufen kann. Der Weg des Dialogs, den das Zweite Vatikanische Konzil eröffnete, ist ein geeigneteres Mittel *(Bourke)*.

Ein Mittel, durch das die junge Kirche die Glaubenseinheit zu wahren und zu festigen wußte, war die Formulierung von Symbola und Glaubenssätzen; sie entstanden aus der Taufkatechese und im Rahmen der Eucharistiefeiern. Als sich in der jungen Kirche Lehrverschiedenheiten zeigten, wurde auch das zum Anlaß, die Grundelemente der Glaubenslehre kurz zu formulieren *(Brekelmans)*. Auch die Funktion des kirchlichen Lehramtes muß neu untersucht werden. Das Lehramt wird in der Kirche von verschiedenen Stellen ausgeübt, die sich alle auch mit den tieferen Ursachen der heutigen Spannungen werden befassen müssen. In Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes wird das Lehramt deshalb zum Dialog bereit sein und die Eigenfunktion der Theologen anerkennen müssen *(Gutwenger)*.

Orthodoxie oder Heterodoxie kann wegen der Geschichtlichkeit des Christentums nicht an absolut unveränderlichen Glaubenssätzen abgemessen werden. Durch Abhängigkeit von verschiedenen Bezugspunkten können sich in der Glaubensdurchdenkung mehrere Entwicklungen gleichzeitig ergeben. Zwischen diesen Entwicklungen muß Gleichgewicht bestehen, das den verschiedenen Aspekten des Mysteriums, auf das sich der christliche Glaube letztlich richtet, gerecht wird. Wird dieses Gleichgewicht gestört oder zerstört, muß die Glaubensgemeinschaft schließlich wählen *(Jossua)*. Bevor man es so weit kommen läßt, soll man sich vergegenwärtigen, daß man Begriffe wie Offenbarung oder Tradition anders verstehen kann, als man sie bis vor kurzem unter Einfluß der griechischen Unterscheidung von Aktion und Kontemplation oft verstand. Sowohl Martin Buber wie Blondel haben darauf hingewiesen, daß Begegnung, Engagement und Orthopraxie wichtige Kategorien sind, die von einem rein intellektuellen Verständnis des Glaubens in den Hintergrund gedrängt werden *(Dupuy)*.

Die Glaubensformulierungen müssen sowohl Wiedergabe persönlicher Glaubenserfahrung sein wie auch eine Möglichkeit bieten zur Kommunikation innerhalb der Gemeinschaft mit dem anderen *als anderem*. Nur dann werden persönliche Unwahrhaftigkeit wie auch die Flucht in eine geistige Isolierung vermieden *(de Certeau)*. Die Spannungen innerhalb der Kirche ergeben sich auch daraus, daß

man noch zu wenig Blick für die selbstverständlichen Übereinstimmungspunkte im heutigen Pluralismus hat. Gottes Wort ist auf mehr Gebieten wirksam, als man vermutet. Deshalb muß der Begriff Orthodoxie positiv und dynamisch verstanden werden, entsprechend dem, was Bergson «offene Gemeinschaft» nennt *(Pinto de Oliveira)*.

Die zwei letzten Beiträge zeigen, daß sich die erwähnten Spannungen nicht nur auf die Katholische Kirche beschränken. Auch in den Kirchen der Reformation hat die Unruhe und die Besorgnis um das Bekenntnis zugenommen. In Deutschland konzentriert sich diese Besorgnis um die Folgen von Bultmanns Existenztheologie; aber die Beunruhigten stoßen selten zum eigentlichen Kern von Bultmanns Absichten vor. Der oft aus entgegengesetzten Richtungen kommende Protest läuft Gefahr, sich geistig zu isolieren *(Dietzfelbinger)*. In der Anglikanischen Kirche Englands kam die Spannung in den Diskussionen um die Bücher von Bischof Robinson zum Ausdruck. Die Lage in den Vereinigten Staaten ist komplizierter. Nach einer neoorthodoxen Periode zeigte sich während der letzten zehn Jahre eine dramatische Wandlung, in der die Kontroversen um die «Tod Gottes»-Theologie die größte Publizität fanden *(Allchin)*.

EDWARD SCHILLEBEECKX
BONIFAC WILLEMS

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Beiträge

Morris West

Gründe für die Unruhe in der Kirche

Die Kirche ist gerade in unseren Tagen eine unzufriedene Gemeinde. Sie ist unzufrieden, weil sie lebendig ist und gleich jedem anderen lebendigen Organismus der schmerzlichen Dynamik von Geburt, Wachstum, Niedergang und Erneuerung unterworfen.

Ich bin Mitglied dieser Gemeinde. Ich bin zufrieden im Glauben, meinem Akt, in dem ich das Mysterium anerkenne und Christus als Lösung und Gipfel dieses Mysteriums. Unglücklich dagegen bin ich über die Lage der Dinge in der Gemeinde. Ich sehe in ihr große Gefahren – nicht für mich, denn ich bin alt genug, um mit Unvollkommenheiten fertig zu werden – nein, für meine Kinder und für die Welt, die ihr Erbe ist.

Warum bin ich unglücklich? Warum sind so viele andere unglücklich? Warum begehren so viele auf, kehren der Kirche den Rücken oder fallen in die Indifferenz völliger Enttäuschung? Hier sind, glaube ich, einige Gründe dafür.

1. Das wachsende Selbst-Bewußtsein

Die Menschen sind sich heute ihrer Eigenpersönlichkeit mehr bewußt denn je zuvor. Sie wissen mehr von ihren körperlichen Funktionen, mehr von der Vielschichtigkeit ihrer Psyche als ihre Vorfahren. Folglich sind sie sich stärker des Geheimnisses ihres Selbst bewußt. Je mehr sie sich dieses Geheimnisses bewußt sind, desto weniger sind sie bereit, massive Lösungen für das menschliche Dilemma oder wohlfeile Antworten auf die Fragen, die sie Stunde um Stunde bedrängen, hinzunehmen. Eine päpstliche Enzyklika, die im formalistischen, nichtssagenden Hofstil gehalten ist, macht keinen Eindruck auf das unter dem harten Druck der Dinge und Ereignisse stehende Ich. Eine halbstündige, belehrende oder ermahnende Sonntagspredigt läßt das Ich unberührt und allein. Die 10 Minuten im Beichtstuhl mit ihrem rituellen Aufsagen von Fehlern, einem rituell zugesprochenen Rat und einer rituellen Absolution bedeuten wenig Trost für ein Ich, das bedrängt ist von den Schrecken unserer Zeit: Tyrannei und Massenmord, Hunger und Verschwörung zur Gewalttat.

Ich bin ein solches Ich, ein solches Selbst. Ich habe andere Ich, andere Selbst, gezeugt. Wie sollen wir gesund und menschenwürdig weiterleben inmitten tierischer Raserei?

2. Die wachsende Isolierung des menschlichen Ich

Wir selbst werden in diesem Jahrhundert der Zusammenballungen immer einsamer und isolierter. Schon seit langem sind wir aus der Stammesordnung herausgenommen, sind «enttribalisiert». Heute sind wir in den großen Städten auf dem besten Weg, auch «entfamilialisiert» zu werden – ein böses, künstliches Wort für eine böse, unnatürliche Situation. Wir leben, jeder für sich, in Kästen, die wir Wohnungen nennen. Wir bohren Gucklöcher in die Türen, um feindliche Eindringlinge zu erspähen. Die kapitalistische Wirtschaft zwingt uns, miteinander in Konkurrenz zu treten. Die sozialisierte macht uns zu Rivalen in einer gewaltigen Bürokratie. Der Einzelmensch ist gezwungen, Funktion zu werden im Kollektiv. Das Kollektiv fürchtet das Ich – das Ich, vom Kollektiv gefürchtet und gehaßt, zieht sich in die Geborgenheit des Dunkels zurück oder bricht in einer revolutionären Krise nach außen hin aus.

3. Wachsende Risiken für das Ich

In jedem Falle sind die Risiken und Gefahren ungeheuer. Das Ich-auf-der-Flucht hat keinen anderen Ort als eine dunkle Ecke eines dunklen Raumes, in der es sich zusammenkauert, blind, taub und stumm, gelähmt von der Furcht vor namenlosen Schrekken. Das Ich-im-Aufruhr zerbricht sich selbst in Zorn, Leidenschaft und Gewalttätigkeit, bis kein Mensch und kein Arzt der Welt es wieder zusammensetzen kann.

Die Gefahren für das Ich wachsen mit jedem Tag, im gleichen Maße, wie neue Energien durch wissenschaftliche Entdeckung, Massenkommunikation und geopolitische Änderungen entfesselt werden. Auch die Reaktion auf die Gefahren wächst mehr und mehr. Gewalt schafft Konspiration – Konspiration zeugt Angst und Auflösung. Und das Ich-in-Gefahr stürzt sich in Ermangelung anderer Arten von Bruderschaft in den Konflikt. Das ist der Terror unserer Zeit. Wir suchen, selbst zu überleben durch Zerstörung.

4. Der mangelnde Familiengeist in der Kirche

Gerade in dieser Krise wird der große Mangel der heutigen Kirche sichtbar gemacht: der Mangel an einem schlichten, einfachen Familiengeist.

Ob wir wollen oder nicht, ob wir es zugeben oder nicht: Wir sind Brüder und Schwestern in einer Menschheitsfamilie. Einige von uns haben ein besonderes Geschenk erhalten – die Gabe der Bereitschaft und Fähigkeit, Jesus von Nazareth als Sohn Gottes und Bringer einer Heilsbotschaft für das eigene Ich und alle anderen menschlichen Ichs anzuerkennen.

Dieses Geschenk macht uns zu einer Familie innerhalb einer Familie. Es legt uns neue Familienpflichten auf, dispensiert uns damit aber nicht von denen, die wir bereits haben. Wir sind engagiert auf einen Glauben an Christus, eine Hoffnung an seine erlösende Mittlerschaft und eine Liebe zur Menschheitsfamilie in ihm, durch ihn und mit ihm.

Alles übrige ist Methode und Reflexion über Methoden – Konflikt zwischen Autoritäten, Dialektik von Theologen, Einwände von Kanonisten. Das alles macht uns ärmer, anstatt uns zu bereichern.

Wir sind die Kirche – wir menschliche Ich in Gemeinschaft mit dem gott-menschlichen Ich Christi. Wir sind die Gemeinde, und die Gemeinde ist für uns da – nicht wir für sie... «Der für uns Menschen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen ist.»

Lassen Sie mich einen ganz persönlichen Gedankengang entwickeln: Ich habe eine Familie gegründet und mit ihr einen Haushalt gebildet. Ich bin sein Haupt, aber nicht sein Herr. Wir, die einzelnen Ich, bilden die grundlegende Gemeinde. Wir haben ein auf Gegenseitigkeit beruhendes Bedürfnis nach Fürsorge, Achtung und Liebe. Wir geben uns selbst unsere Regeln; doch die Regelung dient dem Ziel der Liebe und des Aufwachsens. Wir haben im weitesten Sinne einen gemeinsamen Glauben, einen gemeinsamen Moralkodex. Doch der Glaube wird geteilt in Liebe; die Bedeutung seiner Grundsätze wird mit Liebe und in dem Wunsch nach einer Erweiterung der Kenntnis und Einsicht diskutiert. Verstoßen wir gegen den Moralkodex, so sind wir darauf bedacht, diesen Verstoß wieder gutzumachen und die Liebe zu erhalten. Ohne solche Verstöße kann die Liebe niemals erprobt, ja vielleicht niemals erkannt werden.

So wachen wir eifersüchtig über die Grundsätze dieses Kodex, sind aber tolerant, wo gegen ihn verstoßen wird. Wir wissen, daß wir oder unsere Kinder in unserem Leben in solche Verwicklungen geraten können, daß wir möglicherweise jahrelang in einer regelwidrigen Situation leben: eine schlechte Ehe, ein Verhältnis, ein uneheliches Kind. Wir verstoßen nicht, die gegen unsere moralischen Grundsätze verstoßen. Wir fällen keine harten Urteile und auferlegen keine lebenslangen Strafen. Das Ich – das, was Gott gemacht hat, – muß geschützt werden, und wir müssen ihm helfen, daß es zur vollsten Reife, zu der es fähig ist – zum Heil – heranwächst.

Die Funktionen in der heutigen Kirche gleichen mehr denen einer Körperschaft als einer Familie. Die hierarchische Form der Familie ist vorhanden, doch das Familienleben spielt sich an anderer Stelle ab. Ich kenne meinen Bischof von Fotografien in der Zeitung und als Unterzeichner gelegentlicher Hirtenbriefe. Er trifft Entscheidungen, an denen ich keinen Anteil habe. Er lebt in einem «Palais» in der Nähe einer «Kathedrale». Er ist kein Hirt mehr, sondern ein Präsident, der durch eine Priesterschaft mit mir verkehrt, ebenso wie mir eine höhere Verwaltungsstelle in einem Heer von Beamten und Angestellten entgegentritt. Ich tadle ihn nicht. Die Organisation hat sein Amt entmenschlicht, indem sie ihn von seiner Herde getrennt hat. Auf der einen Seite stehen zu viele von uns, auf der anderen Seite zu wenig seiner Art. Er ist über uns gesetzt worden. Wir haben «uns ihn nicht selbst gewählt» auf Grund seiner Fähigkeiten, seiner Fürsorglichkeit und seiner Eignung zum geistlichen Dienst an uns. Er hat keine Berührung mit uns und wir keine mit ihm. Und hier liegt der nächste Hauptgrund der Unzufriedenheit.

5. Der Zusammenbruch der Kommunikation innerhalb der kirchlichen Familie

Die römisch-katholische Gemeinde gleicht in ihren inneren Funktionen gegenwärtig nicht mehr einer Familie von Christen, denn in ihr ist die Kommunikation zusammengebrochen. Für uns, die Gläubigen, werden Gesetze gegeben; an uns richtet man Schreiben und Briefe; zu uns und von uns wird gesprochen; über uns wird geklagt; für uns wird gebetet; wenn wir aktiv oder passiv an Ärgernissen beteiligt sind, werden wir getadelt und zensuriert, gleich als wären wir die «Proles» in irgendeinem gigantischen krypto-christlichen kollektivistischen Staatsapparat. Wir haben in der Gemeinde, zu der wir gehören, selbst keine Stimme. Faktisch wird unsere wahre Stellung geleugnet: als Ich-zu-Gott, in Gemeinschaft mit den anderen Ich, die in demselben Verhältnis stehen.

Die Kirche mit ihrem Zentrum in Rom ist typisch römischen Illusionen erlegen: den Illusionen – Ordnung lasse sich durch Gesetzgebung durchsetzen; Glaube könne durch vermehrte Definitionen rein erhalten und Einheit am besten durch Zentralisierung bewahrt werden; Autorität müsse man ebenso eifersüchtig hüten und ebenso eifrig aufblähen wie die Göttlichkeit der alten römischen Kaiser.

Erfahrungen wahren Familien- und Gemeinschaftslebens führen zu völlig entgegengesetzten Schlüssen. Wird die Zahl der Gesetze vermehrt, so gerät das Gesetz selbst in Mißkredit. Die Sprache ist ein unvollkommenes Kommunikationswerkzeug. Wir sehen uns ständig genötigt, ihre Unvollkommenheit durch zusätzliche, ergänzende terminologische Apparate auszugleichen. Die Sondersprache der Theologen und Philosophen vermag eine Idee einzubalsamieren, so daß sie ein- und abgeschlossen daliegt wie eine Biene in einem Stück Bernstein. Aber die Biene ist tot. Unsere Zustimmung gilt einem lebendigen Christus und einer lebendigen Offenbarung in einem Akt des Glaubens, der nicht durch übermäßigen menschlichen Wortaufwand begrenzt und beschränkt ist. Ein solcher Wortaufwand hat wenig Bestand und wird mit der Zeit irrelevant, wenn man ihn nicht ständig mit neuen Glossen und Interpretationen erläutert. Einheit – «die Einheit des Geistes im Band des Glaubens» – braucht keineswegs notwendig von einer zentralen Organisation von Wächtern bewahrt zu werden.

Mein Glaubensakt ist eine freie Zustimmung zu Christus und zu seiner Offenbarung. Man kann mich nicht dazu zwingen, sie zu geben. Man kann mich nicht von seiten einer zentralen Autorität dazu zwingen, sie zurückzuziehen. Dieser Akt als solcher verbindet mich mit der Gemeinde der Gläubigen und stellt die bleibende Gemeinschaft zwischen uns her.

Jegliche Autorität, die innerhalb der Gemeinde errichtet wird, wird errichtet von der Gemeinde und durch sie, die ihrerseits in Gemeinschaft mit Christus steht.

Der Papst wird von der Gemeinde gewählt. Die Stimme der Gemeinde ist die einzige Stimme Christi, die uns bleibt, um diesen Wahlakt durchzuführen. Das Ritual der Papstwahl bestätigt dies. «Acceptasne electionem?» – «Nimmst du die Wahl an, die *wir* getroffen haben?»

Allzulange hat man vergessen, daß der Hirt von den Gläubigen gewählt wird zum Dienst an den Gläubigen, die «in der Einheit des Glaubens» leben. Die Einheit des Glaubens aber ist bereits errichtet. Sie hängt nicht von der Autorität des Hirten ab und kann nicht von ihr abhängen.

Die Idee der christlichen Autorität hat den Gläubigen etwas auferlegt, was seinem Wesen nach unchristlich ist. Christi Selbstdarstellung geschah in der Form einer Aufforderung, einer Einladung: «Komm, folge mir!» Die Quintessenz seiner Lehre war Liebe, Gemeinschaft, Austausch – das freie Geschenk des eigenen Ich an den anderen, an die anderen.

Nach meiner Meinung besteht daher die wahre Funktion der Autorität in der Kirche darin, den Gläubigen ständig die Gemeinschaft der Liebe zu vergegenwärtigen, die sie selbst herstellen durch ihre gemeinsame Glaubenszustimmung zu Christus und seiner Lehre. In der Kirche der Frühzeit kam das Kerygma (*κήρυγμα*) zuerst, und die Didache (*διδαχή*) erwuchs aus ihr. Ohne das Kerygma verkümmert die Didache zu einem System ethischer Vorschriften, das ebenso veränderlich ist wie die Gewohnheit der Menschen in ihren sich wandelnden Haltungen und Verhaltensweisen.

6. Ein Empfinden für die Unzulänglichkeit der Logik und des Legalismus

Was heute in der Kirche bestritten wird, ist nicht «die Lehre vom Reich Gottes», sondern verschiedene Interpretationen dieser Lehre, die Logik, auf der diese Interpretation beruht, und die Gesetze, durch die sie aufgezwungen wird.

Ein einfaches Beispiel: Die gesamte Ehegesetzgebung der Kirche ist beherrscht von einer von Innozenz III. gegebenen juristischen Norm: *favor matrimonii*. Besteht Zweifel an der Gültigkeit des Ehebandes, so ist dem Eheband und nicht der Person oder den Personen der Vorzug zu geben – Weshalb? Gegenstand der Erlösung ist doch nicht eine Institution, sondern der Mensch. Wird diese Erlösung durch eine zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung erlassene Norm gefördert oder behindert? Die Frage ist für viele drängend und für viele vernünftig. Weshalb sollte sie nicht gestellt, nicht über sie diskutiert, sie nicht heiß umstritten werden?

Ein regierender Papst beschließt, die Diskussion über irgendwelche lebenswichtigen Fragen zu schließen oder zu verbieten und sich allein das Recht der Entscheidung darüber vorzubehalten. Die Sache berührt uns, die Gläubigen, zutiefst. Sie betrifft uns für unser jetziges und zukünftiges Leben. Wir glauben an das Wirken des Geistes; wir

glauben aber nicht an einen Illuminismus und sind sehr skeptisch Privatoffenbarungen gegenüber. Wir fragen in tiefer Sorge und Betroffenheit: Wer berät den Papst in diesen Fragen von Leben, Tod und Rettung; wer – wenn überhaupt jemand – vermittelt ihm unsere Einsicht und Erfahrung über all die verwickelten Fragen, die damit zusammenhängen; wer wacht für uns über die Logik und die Rechtmäßigkeit seiner Entscheidung. Wir erinnern voll Unbehagen daran, daß es bei den Ehegerichten einen *Defensor vinculi* (Verteidiger des Ehebandes), dagegen keinen Defensor personae (Verteidiger der menschlichen Person) gibt. Wir brauchen dringend eine Stimme für das Volk Gottes, mit der es sich in den Beratungen des «Dieners der Diener Gottes» Gehör verschafft. Der Glaubensakt gilt nicht ein für allemal. Er wird täglich erneuert und muß täglich erneuert werden, so wie er in Freiheit gesetzt worden ist, mit vollem Einsatz der Vernunft und aus tiefstmöglicher Erkenntnis und Einsicht.

Die apostolische Autorität wird durch Wahl übertragen. Doch das Wesen und die Grenzen dieser Autorität sind und bleiben Gegenstand einer durchaus berechtigten Diskussion. Noch mehr aber muß die Ausübung der Autorität Gegenstand der Diskussion und sorgfältigen Prüfung – und bisweilen einer klaren Kampfansage – sein. Selbst der hl. Paulus «widerstand» dem Apostelfürsten «ins Angesicht». Wir können nicht wie Schafe zum Heil getrieben werden. Wir nehmen es in einem Akt der Erkenntnis als Geschenk der ewigen Liebe an. Daher ist die Erkenntnis für uns von überragender Wichtigkeit. Daher werden wir stutzig, wenn die Logik mancher Theologen auf Vermutungen aufbaut und wenn Gesetze und Vorschriften auf Vorstellungen von der menschlichen Person basieren, die nicht mehr unbestritten sind.

Ein Kritiker ist kein Verräter, obwohl er ein unbequemes Glied am Mystischen Leib sein kann. Wer fragt, ist kein Aufrührer. Seine Fragen sind Zeichen dafür, daß ihm an der Wahrheit gelegen ist. Religion bindet einen Menschen, weil er sich entscheidet, sich von ihr binden zu lassen. Sie ist keine Sklaverei. Sie ist die Freiheit der Kinder Gottes.

7. *Ein tiefes Verlangen nach christlicher Freiheit*

Freiheit ist ein Zustand, der erreicht und eine Bürde, die getragen werden will. Die Glaubenszustimmung ist ein befreiender Akt, denn sie bedeutet Richtungnehmen auf ein Wachstum der menschlichen Persönlichkeit, auf eine Abstimmung zwischen dem Menschen und seinen Mitmenschen, die auf seiner Abstimmung auf den lebendigen Christus basiert. Doch die Grenzen der Freiheit sind, gleich denen der Autorität, noch nicht deutlich umrissen; und das Verlangen nach Ordnung und Gleichförmigkeit in der christlichen Gemeinde ist kein hinreichender Grund – weder für eine zu enge Abgrenzung, noch für das Festhalten an gewissen zu engen Abgrenzungen, die bereits getroffen sind.

Von neuem stehen wir hier einer spezifisch römischen Idee gegenüber: der Auffassung, daß der Gegenstand und das Ziel jeglichen Rechtes und Gesetzes die öffentliche Ordnung und nicht die Rechtschaffung für den einzelnen ist. Das kanonische Recht ist römisch bis zu seinen Fundamenten. Es begünstigt einseitig die Institutionen auf Kosten der Einzelmenschen. Man erzählt uns, es werde gegenwärtig reformiert; aber die Ideen, auf denen es aufbaut, bedürfen einer ebenso grundlegenden Überprüfung wie der Codex selbst.

Aber wie können wir, die diesem Gesetz unterworfen sind, diese so notwendige Überprüfung herbeiführen? Wie können wir uns an der lebenswichtigen Diskussion mit den Männern beteiligen, die von der Kirche beauftragt sind, die neuen Kanones zu entwerfen? Wir verfügen über keine direkte Kommunikation mit ihnen, und es besteht keine Hoffnung, daß es hier zu einem Dialog kommt. Daher veröffentlichen wir Meinungen und entzünden Diskussionen. Manche von uns übertreten Gesetze, die sie für schlecht halten, in der Hoffnung, die Gesetzgeber dazu zu bewegen, daß sie bessere schaffen.

Ich glaube nicht, daß jeder, der protestiert, ein Schismatiker, ein Aufrührer oder eine Quelle des Ärgernisses ist. Ebensowenig glaube ich, daß jeder vorsichtige Bewahrer ein tyrannischer Reaktionär ist. Dagegen glaube ich sehr wohl, daß gewisse grundlegende christliche Prinzipien immer und immer wieder von den Dächern gerufen werden müssen. Die Interpreten des Wortes sind Diener des Wortes. Jeder von uns, Papst oder Bischof, Priester oder Laie, ist Diener seiner Brüder und Schwestern in Christus. Das Gesetz ist für den Menschen gemacht und nicht der Mensch für das Gesetz. Die Gemeinschaft Christi mit seinem Volk ist ein mystischer Bund und kein Prokrustesbett, auf dem die Qual und Pein der Menschheit in einer unerträglichen Weise endlos verlängert wird.

Wir stehen zu Christus. Wir stehen zu Petrus, dem der Herr den Vorrang über seine Sendboten gab. Aber – Gott helfe uns! – wie sollen wir mit

verschiedenen der Sekretäre Petri fertig werden und wie uns zu ihnen stellen!

8. Die Sterilität im liturgischen Leben der Kirche

Ein Hauch der Unfruchtbarkeit durchzieht das ganze liturgische Leben der Kirche. «Liturgisch» verstehe ich dabei in seinem weitesten Sinne als jede öffentliche Tätigkeit innerhalb der Gemeinde – Kult, Verwaltung der Sakramente, Messe, Praxis des Priester- und Ordenslebens, missionarische Tätigkeit, hierarchische Verwaltung.

Auf allen Sektoren des kirchlichen Lebens sind wir in Formen eingeklemmt, die durch jahrhundertelangen Gebrauch einen pseudo-sakralen Charakter angenommen haben. Viele dieser Formen hängen zusammen mit Reichtum, klerikalen Privilegien, kirchlichem Theaterspiel, Triumphalismus, Monarchie, Exklusivität und abergläubischen Restbeständen. Soweit sie Hilfen für die Frömmigkeit oder Identifizierung oder assoziative Loyalität sind, besitzen sie einen Wert; doch sie verteidigen, als wären sie letzte Bastionen des Glaubens, ist ein gefährliches und irreführendes Unterfangen.

Es ist allzu leicht, die Übertreibungen ritualistischer Erneuerer zu verurteilen, denen es mehr um das Schauspiel der Religion als um ihre Substanz geht. Es ist zu leicht, sie als edle Rebellen zu verherrlichen, welche die letzten Spuren des Aberglaubens in der 2000jährigen Gemeinde vernichten. Riten und Reverenzen sind menschliche Erfindungen, menschliche Symbole zum Ausdruck und zur Förderung der transzendentalen Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Gleich allen menschlichen Dingen sind sie mit Ehrfurcht zu behandeln; doch darf niemals zugelassen werden, daß sie zu Hindernissen für die geistige Gemeinschaft zwischen Menschen guten Willens werden.

Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit sind physische Zustände, solange nicht einzelne sie zu einer Tugend machen. Die Ehe ist ein sozialer Vertrag, dessen Erfüllung erfolgreich oder erfolglos verläuft, solange nicht Glaube und Liebe ihr den transzendentalen Charakter eines Sakramentes verleihen. Ein Mensch wird zum Priester ordiniert und mit dem Dienst des Wortes beauftragt. Ist er für beides nicht mehr fähig oder bereit, so muß er unter Wahrung der menschlichen Würde und Liebe entlassen werden. In den Sanktionen der Kanones kann ein ebenso großes Ärgernis liegen wie in den persönlichen Fehlern und Schwächen von Priestern und Ordensleuten.

Zusammenfassung

Fassen wir zusammen: Das Ritual ist eine Hilfe für die Praxis des Lebens der Gläubigen in der Caritas und eine Methode dazu. Die Autorität ist ein Werkzeug zum Dienst an der Gemeinde der Gläubigen; das Dogma ist eine Kodifizierung der Glaubenssubstanz in menschlichen und daher unvollkommenen Begriffen; Unterweisung und Interpretation bilden das christliche Bemühen, die Offenbarung auf das menschliche Leben mit seinen sich schnell wandelnden Gegebenheiten anzuwenden.

Gegenstand all dessen ist der Mensch – der Mensch, der fähig ist zur Selbstzerstörung, aber auch fähig zur Selbstheiligung durch einen Akt der Liebe zu sich selbst, seinen Mitmenschen und seinem Schöpfer, in dem sie und er ihren Bestand haben.

Die Spannungen innerhalb der Gemeinde beginnen, wenn Institutionen über den Menschen gestellt werden. Sie hören auf, wenn der Mensch den Platz einnimmt, den Gott ihm gegeben hat, den der Sohnschaft und der Bruderschaft in einer Familie.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MORRIS WEST

geboren am 26. April 1916 in Melbourne, Christ. Nachdem er in New South Wales moderne Sprachen unterrichtet hatte, wurde er Sekretär des australischen Premierministers. Gegenwärtig ist er Schriftsteller, Mitglied des Royal Society Literary Club of South Pacific. Er veröffentlichte: The devils Advocate (1960), The shoes of the Fisherman (1963), The Ambassador (1965).

Myles Bourke

Soll die Kirche Glaubensabweichungen mit Sanktionen belegen?

Bei der Rolle, welche die Schrift im Leben der Kirche spielt, müssen wir sie konsultieren, wenn wir eine Antwort auf die in der Überschrift formulierte Frage suchen. Natürlich ist die dazu erforderlich werdende Sondierung ein nutzloses Unterfangen in den Augen derer, die in der Schrift ein Dokument vergangener Zeiten sehen, das denen wenig zu sagen hat, die heute der Führung des Geistes folgen. Solche Leute haben eine geringe Meinung von dem normativen Charakter der Bibel, die sie gern als Sammlung «unter bestimmten historischen Bedingungen entstandener» Bücher bezeichnen. Doch braucht «unter bestimmten historischen Umständen entstanden» keineswegs als Synonym für «veraltet» verstanden zu werden. Natürlich sind Dinge wie die Anweisung des Paulus, die Frauen sollten nur mit verhülltem Haupt beten, historisch bedingt – ebenso konkrete Informationen wie das, was Amos von der Bedrückung der Armen sagt. Ob biblische Aussagen nur einen überholten Zeitgeist widerspiegeln oder bleibende Gültigkeit besitzen, ist eine ganz andere Frage als die, ob sie Zeichen ihrer Entstehungszeit tragen.

Die Bibel berichtet nicht gerade häufig von der Verhängung von Sanktionen über Mitglieder der Gemeinde, die den Glauben in einer von der Gemeinde abgelehnten Weise interpretieren. Im Alten wie im Neuen Testament haben wir dagegen deutliche Belege dafür, daß der Ausschluß aus der Gemeinde als Strafe verwendet wurde – doch in den weitaus meisten Fällen als Sanktion für sittliche Verstöße. Auch in anderer Hinsicht unterschied diese Art der Bestrafung sich von der Exkommunikation, mit der die Kirche späterer Epochen diejenigen ihrer Mitglieder bestrafte, die in Glaubensdingen geirrt hatten. Das Anathema der Konzile hat, wenn überhaupt, so nur eine geringe Ähnlichkeit mit dem des Alten Testamentes oder selbst mit dem des Paulus.

I. DER AUSSCHLUSS AUS DER GEMEINDE IM ALTEN TESTAMENT

Die Septuaginta verwendet das Wort *anathema* (*ἀνάθεμα*) zur Übersetzung des hebräischen *herem*, womit man Personen oder Gegenstände bezeichnete, die aus dem profanen Bereich ausgesondert oder dem profanen Gebrauch entzogen und Gott überantwortet wurden. In einigen wenigen Fällen ist diese Aussonderung eine Weihe im Sinne einer Weihegabe oder eines Opfers (vgl. 2 Makk 2, 13; 9, 16; Jdt 16, 19; derselbe Sprachgebrauch findet sich auch bei Lk 21, 5). Doch für gewöhnlich war es eine Weihe an den göttlichen Zorn und wurde sichtbar gemacht durch Zerstörung. Normalerweise betraf diese Strafe Nichtisraeliten und hatte also nichts zu tun mit einem Ausschluß aus der Gemeinde Israels; so wurden die Bevölkerung und das Eigentum der Städte Kanaans von den einrükkenden Israeliten unter *herem* gestellt (vgl. Num 21, 3; Deut 7, 25f; Jos 6, 17). Doch war dies nicht immer der Fall. Israeliten, welche den über Jericho verhängten *herem* verletzt hatten, wurden selbst unter ihn gestellt (vgl. Jos 6, 18; 7, 12); in Deut 13, 15 wird er über Hebräer verhängt, die sich des Götzendienstes schuldig gemacht hatten. Die Männer und Frauen der Stadt Jabesch-Gileat, die nicht mehr jungfräulich waren, wurden unter den *herem* gestellt, weil diese Stadt nicht am Feldzug gegen die Benjaminiten teilgenommen hatte (vgl. Rich 21, 11).

2. Mit dem *ἀνάθεμα* in seinem destruktiven Aspekt hängt die Strafe des «Ausgetilgtwerdens aus seinen Volksgenossen» zusammen (vgl. Lev 7, 20 f. 25, 27; 17, 9; 19, 8; Num 9, 13). Diese Strafe, mit der nicht selten Israeliten bedroht wurden, die das Gesetz verletzten, mag ursprünglich bedeutet haben, daß der Verletzer getötet oder ausgestoßen wurde. Doch begegnet der Ausdruck in Zusammenhängen, in denen diese Bedeutung absurd wäre, weil die damit zu ahndende Sünde unmöglich jemand anderem als dem Sünder selbst bekannt sein konnte (vgl. Lev 7, 20 f). Man darf daher annehmen, daß es sich hierbei um die Herabrufung einer Strafe Gottes auf den Sünder handelte, die in der festen Überzeugung geschah, Gott werde sie vollstrecken.[1] Es ist nicht einmal sicher, ob die «Volksgenossen», aus denen der Übeltäter «ausgetilgt werden» sollte, die Gemeinde Israel und nicht seine eigene Familie war. Diese letztere ist zweifellos mit «Volksgenossen» gemeint in Lev 21, 1, 4, 14, 15 und bei dem verwandten Ausdruck «versammelt (werden) zu seinem Geschlecht» (vgl. für diese Wendung Gen 25, 8; 49, 29). Das

legt den Schluß nahe, daß in der Strafformel die Bedeutung des Wortes in ähnlicher Weise eingeschränkt sein konnte. Es wäre im besten Falle methodisch anfechtbar, wollte man versuchen, die kirchliche Exkommunikation als in direktem Zusammenhang mit dem *ἀνάθεμα* oder der Strafe des «Ausgetilgtwerdens aus seinen Volksgenossen» stehend zu erklären. Doch das Alte Testament liefert uns ein Beispiel, das für unsere Zwecke instruktiv ist. In Est 10, 8 wurden diejenigen unter den Heimkehrern aus dem Exil, die heidnische Frauen geheiratet hatten, aufgefordert, zur Lösung ihrer gesetzwidrigen Ehen nach Jerusalem zu kommen. Weigerte sich jemand, diesem Befehl Folge zu leisten, so bestand die Strafe darin, daß seine «ganze Habe gebannt und er selbst aus der Gemeinde der Verbannten ausgeschlossen werden» sollte (dabei lautet das hebräische Wort für «gebannt» *yibbadel*, das griechische in der Septuaginta *διασταλήσεται*). Da es sich bei diesem Falle um eine Frage der Disziplin handelt, steht sie in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit unserer Frage nach Sanktionen für Abweichungen in Dingen des Glaubens; doch ist die hier angedrohte Strafe des Ausschlusses aus der Gemeinde die nächste alttestamentliche Parallele zur kirchlichen Exkommunikation.

II. DAS NEUE TESTAMENT

1. Die Paulusbriefe und Matthäus

Gehen wir zum Neuen Testament über, so treffen wir bei Paulus auf eine Stelle, an der er jedem flucht, der den Galatern ein Evangelium verkünden wollte, das von dem verschieden wäre, welches sie von ihm empfangen haben (Gal 1, 8 f). Das «er soll *ἀνάθεμα* sein» dieser Verse ist nicht gerade eine Exkommunikationsformel, sondern der Wunsch der Austilgung und Verdammung des Schuldigen, ähnlich wie in Röm 9, 3 (vgl. auch 1 Kor 16, 22).[2] Die Endgültigkeit und die weitreichende Wirkung des *ἀνάθεμα* macht deutlich, daß ein großer Unterschied zwischen dem *ἀνάθεμα* des Paulus und der späteren Verwendung dieses Wortes durch die Kirche besteht. Doch finden wir in dem *ἀνάθεμα* in Gal 1, 8 f. und 1 Kor 16, 22 die nächste neutestamentliche Parallele zur kirchlichen Exkommunikation aus Gründen der *Lehre*.[3] Vor allem der erste der beiden Texte zeigt, daß es für den Apostel so etwas wie einen Lehrstandpunkt gibt, der mit dem Glauben und mit dem Verbleib in der christlichen Gemeinde unvereinbar ist. Die Exkommunikation aus Gründen der Lehrabweichung, wie sie von der späteren Kirche geübt worden ist, scheint eine Kombination dieses Verständnisses mit der weniger radikalen Strafpraxis aus Esr 10, 8 zu sein; die Kirche ruft nicht mehr das endgültige, destruktive *ἀνάθεμα* aus dem Galaterbrief auf den Abweichenden herab, sondern verhängt die Strafe des Ausschlusses aus der christlichen Gemeinde über solche, die nach ihrem Urteil gegen den gemeinsamen Glauben verstoßen haben. In den meisten Fällen ist die in den Paulusbriefen ausgesprochene Ausschließung aus der Gemeinde bedeutend drastischer als eine rein strafweise Trennung von ihr in diesem Leben. Das gilt nicht allein für die beiden oben genannten Stellen, sondern auch für den Fall des Blutschänders in 1 Kor 5, 1–13. Hier hatte ein Mitglied der Gemeinde seine Stiefmutter geheiratet. Exegeten, die es ablehnen, diesen Verstoß als Ausfluß eines «pneumatischen Antinomismus»[4] zu betrachten, sehen an ihm keinerlei *doktrinalen* Aspekt. Doch kann man nur schwerlich jeden Zusammenhang zwischen den Korinthern, die sich «aufblähen» und «rühmen» (vgl. 1 Kor 5, 26), und einer von ihnen vertretenen Auffassung ignorieren, der Blutschänder habe als echter «Pneumatiker» gehandelt, der über ethische Normen erhaben ist. Auf jeden Fall aber muß man zugeben, daß die Reaktion des Paulus sich primär gegen die sittliche Regelwidrigkeit richtet, mag der Verstoß auf einen doktrinalen Pneumatismus zurückgehen oder nicht. Die «Überlieferung an Satan» des Schuldigen ist keine Exkommunikation; hier geschieht etwas Schwerwiegenderes. Der Zweck dieser Auslieferung ist der «Untergang des Fleisches», das heißt der physische Tod des Sünders, «damit der Geist am Tage des Herrn Jesus gerettet werde» (1 Kor 5, 5). Das Verfahren hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Bericht vom Tode von Ananias und Saphira (Apg 5, 5 und 10) und dem Bericht von der Bestrafung des «Elymas» (Apg 13, 8–12), obwohl es im zweiten Falle und möglicherweise auch im ersten der Herr und nicht Satan ist, der das Unheil wirkt. Die Auslieferung an Satan ist verbunden mit dem Befehl: «Schafft ihr den Schlechten aus eurer Mitte» (1 Kor 5, 13), ein Zitat aus Deuteronomium, wo diese Formel (wenn auch in etwas anderer Form; vgl. Deut 19, 19) für die Vollstreckung der Todesstrafe an dem Übeltäter verwendet wird (vgl. Deut 17, 7; 22, 21, 24; 24, 7). Paulus möchte am Ende den Sünder gerettet sehen, aber der Zweck seines Handelns ist nicht allein die Rettung des Sünders, sondern auch die Reinigung der Gemeinde (vgl. 1 Kor 5, 6).[5]

Während diese äußerste Maßnahme der «Überlieferung an Satan» vom Apostel nur in dem Falle des Blutschänders gefordert wird, zeigt 1 Kor 5, 11, daß diejenigen, die sich bestimmter schwerer Sünden schuldig gemacht hatten, von ihren Mitchristen gemieden werden sollten; in der Praxis wird für sie eine Exkommunikation schlechthin gefordert. Die Christen sollen mit ihnen keine Gemeinschaft pflegen, und das Gebot, nicht mit ihnen zusammen zu speisen, dürfte die Teilnahme am eucharistischen Mahle zusammen mit ihnen einschließen, obwohl dies keineswegs direkt und unmittelbar und erst recht nicht ausschließlich gemeint sein kann.[6] Keine der genannten Verfehlungen aber hat irgend etwas mit Glaubensabweichungen zu tun.[7] Alles in allem kann man sagen: Die Paulusbriefe berichten vom Bannfluch gegen diejenigen, die eine verkehrte Form des Evangeliums predigen oder die «den Herrn Jesus nicht lieben». Sie bezeugen «die Auslieferung an Satan» eines Menschen, der ein notorischer Sünder ist, und verlangen die Meidung von Mitchristen, die auf verschiedene Art und Weise gesündigt haben. Was den Ausschluß aus der Gemeinde auf eine weniger drastische Weise als durch den Tod anbetrifft, so ist nur die letztgenannte der späteren kirchlichen Exkommunikation ähnlich. Doch sollte man diese Ähnlichkeit nicht überstrapazieren, denn die Meidung von Sündern bedeutet für diese keinen formellen Ausschluß aus der Gemeinde.

Vom Ausschluß aus der Gemeinde durch einen richterlichen Spruch weiß das *Matthäusevangelium* zu berichten. In der Rede von der «brüderlichen Zurechtweisung innerhalb der Kirche» wird der Fall eines Christen konstruiert, der gegen seinen christlichen Bruder sündigt und es ablehnt, sich zurechtweisen zu lassen, auch wenn dies durch «die Gemeinde» geschieht (Mt 18, 17). Er soll «wie ein Heide oder Zöllner» gelten, das heißt wie jemand, der nicht zur Gemeinde, zur *ἐκκλησία*, gehört. Doch geht es auch hier nicht um ein abweichendes Glaubensverständnis, sondern um einen Verstoß gegen ein anderes Gemeindemitglied. Freilich folgt unmittelbar auf diesen Vers das Herrenwort: «Wahrlich, ich sage euch, was immer ihr auf Erden binden werdet, wird im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, wird im Himmel gelöst sein» (Mt 18, 18). Die Frage, ob dieses Logion hier an die Gemeinde (*ἐκκλησία*) als solche oder nur an eine bestimmte Gruppe innerhalb der Gemeinde gerichtet ist, wird sehr diskutiert, betrifft uns aber hier nicht unmittelbar. Zumindest also ist dieses Binden und Lösen ein Vorrecht der Kirche. Aber worauf bezieht es sich? Rabbinische Parallelen zu diesem Logion legen den Gedanken nahe, daß es sich auf Disziplin und auf Lehre bezieht.[8] Wenn auch zu dem Kontext von Mt 18, 18 keineswegs die Annahme paßt, es handle sich in diesem Falle um Fragen der Lehre, so sollte man doch die Aussage des Logions nicht grundsätzlich auf den spezifischen Fall disziplinären Eingreifens beschränken, wie wir in unserer Matthäusstelle haben, das heißt: Ausschließung des Fehlenden aus der Gemeinde (und – umgekehrt – Aufhebung des Bannes, wenn er bereut). Das Logion existierte als unabhängige Einheit, ehe es in Mt 18 eingefügt wurde, und es findet sich, bezogen auf Petrus allein, in Mt 16, 19. In diesem letztgenannten Zusammenhang findet sich keine derartige Eingrenzung des Geltungsbereiches wie in Mt 18. Doch ist zu bemerken, daß die rabbinischen Parallelen zwar eindeutig von Binden und Lösen im Hinblick auf die Lehre sprechen, aber keine Fälle von Glaubenslehren liefern, sondern nur von Erklärungen zu bestimmten sittlichen Verhaltensweisen, die verboten oder erlaubt sind.

Die Ähnlichkeit von Mt 18, 15–17 mit der sogenannten Sektenregel von Qumran ist schon häufiger betont worden (vgl. 1 QS 6, 1), obwohl an dieser Stelle nichts über einen Ausschluß aus der Gemeinde gesagt ist. Doch enthält die Sektenregel Fälle des Ausschlusses, ja Fälle des Ausschlusses für immer (vgl. 1 QS 7, 23 ff; 9, 1).

2. *Die übrigen neutestamentlichen Schriften*

Geht man zu den *Pastoralbriefen*, so findet man ganz deutliche Belege dafür, daß die Trennung gewisser Glieder von der Gemeinde, von der die früheren Texte Zeugnis geben, sich nun unmittelbar mehr gegen diejenigen wendet, die auf dem Gebiet der Lehre gefehlt haben, als gegen solche, die sich moralischer Übertretungen schuldig gemacht haben. Zwar haben wir in den Pastoralbriefen keinen Beleg für die formelle Exkommunikation dieser Gemeindemitglieder, aber ihre Meidung, die «Paulus» anempfiehlt, dürfte gleichbedeutend mit dieser Strafe sein. 2 Tim 3, 5 verlangt, daß «Timotheus» Menschen meidet, die in Begriffen charakterisiert sind, welche zum großen Teil einem traditionellen Lasterkatalog entsprechen (vgl. 2 Tim 3, 2–4), aber ihre spezielle Verfehlung besteht darin, daß «sie zwar den Schein der Frömmigkeit (*εὐσεβείας*) haben, aber ihre Kraft verleugnen».[9] Einige von ihnen führen törichte Frauen in die Irre durch ihre verkehrte Lehre; sie widerstehen der Wahrheit,

sind verderbten Sinnes und unzuverlässig im Glauben (vgl. 2 Tim 3, 5–8). In ähnlicher Weise wird dem «Titus» befohlen, einem «ketzerischen Menschen» (*αἱρετικὸν ἄνθρωπον*) aus dem Wege zu gehen, der sich nicht zurechtweisen läßt (Tit 3, 10). Die Timotheus und Titus als Beauftragten des Apostels zugeschriebene Stellung gibt diesen Befehlen den Charakter allgemeiner Gültigkeit und geht damit über einen einfachen Rat an Privatpersonen hinaus. Unter den «ketzerischen Menschen» findet sich ein gewisser Hymenaeus, der zusammen mit Philetus behauptet, die Auferstehung der Toten sei bereits erfolgt, und den Glauben der übrigen in Verwirrung bringt (2 Tim 2, 17 f). Hymenaeus ist auch in 1 Tim 1, 19 f erwähnt als einer von denen, die «am Glauben Schiffbruch erlitten haben»; der Apostel hat ihn und Alexander Satan übergeben, damit sie erzogen werden, nicht (mehr) zu lästern. Das ist ein außerordentlich bedeutsamer Text. Die Auslieferung an Satan steht in enger Beziehung zu dem Verfahren in 1 Kor 5, 5, hat aber eine weniger drastische Folge als an dieser Stelle. Es handelt sich um eine Besserungsmaßnahme, und der physische Tod der Sünder ist nicht beabsichtigt. Die heilsamen Leiden, die sie, wie man erwartet, als Folge der Übergabe heimsuchen werden, sind nicht näher bestimmt; M. Dibelius denkt an Krankheit oder etwas ähnliches.[10] Auch hier ist es, im Unterschied zu dem Falle 1 Kor 5, kein moralischer Fehltritt, sondern ein Irrtum in der Lehre (vielleicht der in 2 Tim 2, 18 näher erläuterte), der zu dieser Zensur Anlaß gibt. Die Ähnlichkeit mit dem Verfahren der kirchlichen Exkommunikation ist deutlich sichtbar, und die Betreffenden haben sich die Sanktion zugezogen durch eine Erklärung des Glaubens, die nach dem Urteil des Apostels eine Verfälschung und Leugnung darstellt.

Der *Erste Johannesbrief* ist für unsere Sondierung ebenfalls von Bedeutung, da er sich zum guten Teil mit einer christologischen Irrlehre auseinandersetzt: der Leugnung dessen, daß Jesus der Christus ist (1 Joh 2, 22). Positiv gesagt ist der wahre Christ derjenige, der bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes (4, 15; 5,5), daß Jesus der Christus (5, 1), daß Jesus Christus im Fleische (4, 2) und daß Jesus Christus durch Wasser und Blut (5, 6) gekommen ist. In diesem Brief wird die Leugnung dessen, daß Jesus der Christus ist, kaum als eine Leugnung seiner Messianität verstanden. Der Brief liefert keinen Anhaltspunkt dafür, daß er sich gegen jüdische Glaubensvorstellungen richtet, vielmehr wendet er sich gegen Leute, die sich Christen nennen; und eine Leugnung der Messianität Jesu durch solche Menschen ist unglaubhaft. R. Bultmanns Versuch, die irrige Lehre auf eine Leugnung der Identität des historischen Jesus mit dem eschatalogischen Christus, dem präexistenten Erlöser, zu reduzieren, ist unbefriedigend.[11] In Bultmanns Augen sind Verse wie 1, 7b; 2, 2 und 4, 10b, die dem Sühnetot (dem «Blut») Jesu Heil und Erlösung zuschreiben, dem Denken des Autors fremd und stammen von einem kirchlichen Redaktor.[12] Vorzuziehen ist die Auffassung von R. Schnackenburg, daß diese Aussagen einen gültigen Hinweis darauf liefern, was in den Bekenntnisformeln «Jesus ist der Christus», «Jesus ist der Sohn Gottes», «Jesus Christus ist im Fleisch gekommen», gemeint ist. Wenn solche Bekenntnisformeln und alle die Aussagen über Jesus Christus zusammengenommen werden, hat man die Christologie des Autors und, umgekehrt, den Inhalt der falschen Lehre.[13] Obwohl Schnackenburg, im Unterschied zu Bultmann[14], den christologischen Irrtum, gegen den sich der Autor wendet, nicht im «Doketismus» erblickt, gibt er zu, daß es Berührungspunkte zwischen der in diesem Brief bekämpften falschen Lehre und dem Doketismus gibt.[15] Diese falsche Lehre ist mehr eine Leugnung der Erlösung durch den Erlösertod des historischen Jesus, der identisch ist mit dem präexistenten, himmlischen Christus, dem eingeborenen Sohn Gottes. Für Bultmann bedeutet leugnen, daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist, den historischen Jesus und den eschatologischen Christus voneinander trennen; für Schnackenburg bedeutet es leugnen, daß das Erlösungswerk von Jesus Christus gewirkt wurde.[16]

Der Brief betont die Unvereinbarkeit dieser Lehre mit dem christlichen Glauben: Die Irrlehre, die «Antichristen» (2, 18), sind von der christlichen Gemeinde ausgegangen (*ἐξῆλθαν*); doch haben sie in Wirklichkeit niemals zu ihr gehört, denn wäre dies der Fall gewesen, so wären sie bei ihr geblieben (2, 19). Dieses «Ausgehen» hat nichts mit einer Exkommunikation oder einem Ausschluß der Irrlehrer durch die Kirche zu tun.[17] Doch ihre Trennung vom Leib der Gläubigen könnte nicht klarer zum Ausdruck gebracht werden: Selbst bevor sie die falsche Lehre propagierten, waren sie nicht wirklich Christen. Die Unmöglichkeit der Koexistenz des wahren Glaubens und der Glaubensvorstellungen von Irrlehrern innerhalb der Kirche ist hier ganz deutlich ausgesprochen. Wie Bultmann bemerkt, zeigt die hier erfolgte Zurückweisung der Irrlehrer, daß sie den Anspruch erhoben, Christen zu sein; der Autor des Briefes erwidert darauf, sie seien dies nie gewesen. Es ist umstritten,

ob ihr «Ausgehen» an eine freiwillige, aus eigener Initiative erfolgte Trennung von der Gemeinde denken läßt.[18] Jedenfalls besteht der Autor des Briefes darauf, daß ihre Lehre sie faktisch von der Kirche getrennt hat; um in ihr zu verbleiben, muß man am wahren Glauben festhalten. Bultmann macht eine Unterscheidung zwischen der «empirischen» und der «realen» Gemeinde und vertritt den Standpunkt, die Irrlehrer gehörten weiterhin der ersten von beiden an, wenn auch nicht mehr der zweiten.[19] Nach seiner Meinung geht dies daraus hervor, daß der Brief ständig vor ihnen warnt als vor einer Gefahr für die Gläubigen. Das Argument ist nicht überzeugend; auch eine Gruppe, die sich von der Gemeinde getrennt hat und den Anspruch erhebt, ihre Lehre sei die einzig wahre, kann durchaus noch eine Gefahr für die in der Gemeinde Verbliebenen bilden und Gegenstand der Warnungen des Autors sein. Doch ob 2, 19c besagt, daß die Irrlehrer noch innerhalb der Gemeinde weilen, und damit zeigt, daß nicht alle, die den Anspruch darauf erheben, wirklich zur realen Gemeinde gehören (so Bultmann), oder ob die Stelle besagt, daß sie die Gemeinde verlassen haben, und damit zeigt, daß keiner von ihnen jemals wirklich der Kirche angehörte (so Schnackenburg[20]) – es ist klar ersichtlich, daß die christologischen Irrtümer, die sie vertreten, untragbar sind, und daß die eine Kirche nicht zwei voneinander abweichende Christologien akzeptieren kann. Die Bezeichnung der Häretiker als «Antichristen» (2, 18) und «falsche Propheten» (4, 1), läßt dies klar erkennen. Leugnen, daß Jesus der Christus ist, kommt einer Leugnung Gottvaters gleich; wer den Sohn leugnet, hat auch nicht den Vater (2, 23 f). So ist die Irrlehre dasselbe wie Götzendienst, und die Ermahnung: «Kinder, hütet euch vor den Götzen» (5, 21), bedeutet, daß sie sich vor den Irrtümern über Jesus, den Christus, hüten sollen.[21]

In 2 Joh findet sich eine ebenso ausdrückliche Feststellung über die Unvereinbarkeit von wahrem Glauben und Irrlehre. Die Irrlehrer werden hier bezeichnet als «Verführer (*προάγων*)», die «in die Welt ausgegangen sind» (Vers 7). Wie Vers 10 erkennen läßt, wird die Bewegung durch reisende Missionare verbreitet, obwohl vermutlich dieses «(Hin)ausgehen» auch als Verweis auf das «Ausgehen» von der Gemeinde, wovon 1 Joh 2, 19 spricht, gemeint ist. Ihr Irrtum wird in denen von 1 Joh 4, 2 ähnlichen Begriffen formuliert: Dort besteht der Irrtum in der Leugnung dessen, daß «Jesus Christus im Fleische gekommen ist (*ἐληλυθότα*)»; hier in der Leugnung dessen, daß «Jesus Christus im Fleische kommt (*ἐρχόμενον*)». Der Tempusunterschied der beiden griechischen Partizipien ist vermutlich ohne größere Bedeutung. Das Partizipium Präsens betont möglicherweise «die zeitlose Bedeutung der Inkarnation»[22], oder es ist, wie C. H. Dodd erklärt, ganz einfach ein Äquivalent zur Feststellung der Realität der Menschwerdung, inhaltlich identisch mit 1 Joh 4, 2.[23] Die «Verführer» halten ihre Auffassungen für «fortgeschritten» (Vers 9), doch für den Autor des Briefes hat jemand, dessen Lehre so weit «fortgeschritten» ist, daß sie über «die Lehre Christi» hinausgeht (Vers 9; der Genitiv ist vermutlich ein *genetivus obiectivus:* «Lehre von Christus»[24]), keine Gemeinschaft mit Gott. Die Gemeinde, an die der Brief geht, wird vor solchen Lehrern gewarnt; sollte einer von ihnen bei ihr auftreten, so soll man ihn nicht aufnehmen, ja nicht einmal grüßen, denn das würde Teilnahme an seinen bösen Werken bedeuten (Verse 10 f). Anweisungen solcher Art machen deutlich, daß für den Autor des Briefes die Irrlehrer tatsächlich von der christlichen Gemeinschaft getrennt sind, mag auch im Ersten Johannesbrief kein Hinweis auf eine formelle Exkommunikation enthalten sein.

Der *Judasbrief* und *2 Petr* sind Beispiele einer besonders heftigen Polemik und Warnung den Irrlehrern gegenüber, denen ebenso schwere moralische Verfehlungen vorgeworfen werden wie Irrtümer, die teilweise christologischer Art sind (Jud 4; 2 Petr 2, 1; vermutlich auch 1, 16). Die Menschen, von denen hier die Rede ist, sind nicht von der Kirche getrennt. Sie nehmen, ganz im Gegenteil, noch an den Mählern der Gemeinde (2 Petr 2, 13) und am Liebesmahl (Jud 12) teil.[25]

III. DER WIRKSAMERE WEG

Wir hatten uns in diesem Artikel das Ziel gesetzt, die einschlägigen biblischen Aussagen zu sondieren, die uns zur Beantwortung der Frage verhelfen: «Wenn die Kirche der Auffassung ist, daß sie bestimmte Interpretationen des Glaubens zurückweisen muß, soll sie damit auch entsprechende Sanktionen verbinden?» Zum Glück gehört es nicht zu unserer Aufgabe, daß wir bestimmen, bei welchen Arten des Glaubensverständnisses die Kirche sich zu einer Zurückweisung veranlaßt sehen mußte, denn angesichts der Komplexität der Lehrentwicklung und der Problemlage in der hermeneutischen Frage läßt sich nur schwer sagen, welche Formen des Glaubensverständnisses im einzelnen zurückzuweisen sind. Immerhin dürfte es ein-

leuchtend sein, daß eine Interpretation, die den zentralen christologischen und soteriologischen Aussagen des Neuen Testamentes widerspricht, eine Interpretation der Art, gegen die der Autor des Ersten Johannesbriefes polemisiert, zweifellos dazu gehören müßte. Natürlich kennt das Neue Testament verschiedene Ebenen der christologischen und soteriologischen Lehrentwicklung. Doch ein späteres Stadium – zum Beispiel das der Lehre von Jesu Präexistenz – nicht anerkennen unter Berufung darauf, daß die fragliche Lehre von Christen der Frühzeit von unbestrittener «Rechtgläubigkeit» nicht vertreten worden sei, heißt übersehen, daß vom Standpunkt der Kirche aus, die den neutestamentlichen Kanon aufstellte, die ganze Wahrheit nicht von einem oder einigen der Teile repräsentiert wird, sondern nur vom Ganzen. Wir sind vermutlich zu schnell bei der Hand, die verschiedenen Entwicklungsebenen der palästinensischen, hellenistisch-jüdischen beziehungsweise hellenistischen Schicht zuzuordnen. Doch selbst wenn wir die historische Richtigkeit dieser Schichtung zugeben, läßt sich schwerlich einsehen, wie eine Interpretation, die faktisch die Christologie einer der Schichten in einem Symbol von «höherer» Wahrheit auflöst, als annehmbare Formulierung des christlichen Glaubens betrachtet werden kann. Doch wie dem auch sei: Wenn die Kirche entscheidet, daß eine einzelne Interpretation zurückzuweisen ist, soll denn mit dem Festhalten daran eine Sanktion, das heißt die Exkommunikation, verknüpft sein? Im Prinzip kann man unmöglich sagen, dies dürfe nicht der Fall sein. W. Doskocil hat erklärt und in aller Ausführlichkeit dargelegt, daß jede soziale Gruppe der Vergangenheit und der Gegenwart für sich das Recht beansprucht, unter gewissen Umständen einige ihrer Mitglieder für immer oder zeitweilig auszuschließen.[26] Historisch gesehen hat die christliche Kirche hier keine Ausnahme gebildet, und ihr Verhalten ist biblisch legitimiert. Fälle formeller Exkommunikation sind im Neuen Testament selten, und es ist schwierig, auch nur ein Beispiel für eine Exkommunikation wegen Abweichungen vom Glauben zu finden, doch ist nur ein kleiner Schritt von der Aufforderung an die Christen, Christen, die im Glauben geirrt haben, zu meiden, zur formellen Exkommunikation. Gibt es einen Grund, aus dem die Kirche ihr Verhalten in diesem Punkt ändern sollte?

Vielleicht liefert das Beispiel des Zweiten Vatikanums eine Antwort. Man braucht nicht zu sagen, daß nicht alle seine Dokumente sich speziell mit dem Glauben befassen und daß selbst die, welche dies tun, gewisse Auffassungen vertreten, gegen die auch ein gläubiger Katholik Einwände erheben kann. Doch eben so wahr ist es, daß Dokumente wie die dogmatische Konstitution über die Kirche als Ganzes für den Glauben der Kirche repräsentativ sein und für sie die Zustimmung der Gläubigen in Anspruch genommen werden sollte. Doch hat das Konzil mit ausgesprochener Absicht kein einziges Anathema ausgesprochen. Eine Darlegung des Glaubens, so wie sie das Konzil gegeben hat, bildet in unseren Zeiten für die Kirche vermutlich eine wirksamere Art und Weise, Zeugnis zu geben «für den einmal den Heiligen überlieferten Glauben» (Jud 3), als die Exkommunikation.

[1] Vgl. K. Elliger, Leviticus (Tübingen 1966) 101.

[2] Vgl. K. Hofmann, Anathema: RAC I, 429.

[3] Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater (Göttingen[4] 1965) 41: «...es für den Apostel eine Norm der Verkündigung gibt, eben sein Evangelium, und damit auch grundsätzlich die Möglichkeit, zwischen wahrer und falscher Verkündigung zu unterscheiden.»

[4] So W. Kümmel in H. Lietzmann, An die Korinther I/II (Tübingen[4] 1949) 173.

[5] Vgl. Doskocil, Exkommunikation: RAC III (Fasc. 49) 14. Doskocils Auffassung, daß die Strafe auch als Buße für die Sünde diente, entbehrt jeder Grundlage. [6] Vgl. H. Lietzmann aaO. 25.

[7] Die «Götzendiener» von 5, 11 sind möglicherweise eine Ausnahme. Doch Paulus scheint hier an Christen zu denken, die an den Götzenopfermählern der Heiden teilnehmen (vgl. 1 Kor 10, 14–22) aus dem Grundsatz, daß die Götzen, denen die Speise dargebracht wurde, ja doch ein Nichts sind.

[8] Vgl. H. Strack – P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I (München[2] 1956) 738–741.

[9] Vgl. M. Dibelius – H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe (Tübingen[4] 1966) 87: «Hier (in Vers 5) verliert die Lasterreihe ihren traditionellen Charakter; die folgenden Worte enthalten also einen wirklichen Vorwurf gegen die Ketzer.» [10] Vgl. aaO. 28.

[11] Vgl. Die Johannesbriefe (Göttingen 1967) 43f.

[12] AaO. 27, 29f, 73.

[13] Vgl. Die Johannesbriefe (Freiburg[2] 1963) 18: «Diese volle und an keiner Stelle auftrennbare johanneische Christologie setzt der Verfasser den Irrlehrern entgegen... Die Christologie ist aufs engste mit der Soteriologie verbunden.» [14] AaO. 67.

[15] AaO. 22: «...eine ausgesprochen ‹doketische› Christologie wird nicht erkennbar.» [16] AaO. 19.

[17] W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Tübingen[2] 1964) 96.

[18] So Schnackenburg aaO. 150; C. H. Dodd, The Johannine Epistles (New York 1946) 52; dagegen Bultmann aaO. 41.

[19] AaO. 42. [20] AaO. 151. [21] So Bultmann aaO. 93f.

[22] Schnackenburg aaO. 313; ähnlich Bultmann aaO. 107.

[23] AaO. 149.

[24] So Bultmann aaO. 108.

[25] Zu einer Diskussion über die Irrlehrer in diesen Briefen und ihre Lehren, vgl. K. Schelkle, Die Petrusbriefe / Der Judasbrief (Freiburg 1961) 230–234.

[26] Vgl. aaO. 2. Übersetzt von Karlhermann Bergner

MYLES BOURKE

geboren am 30. Januar 1917 in New York, 1942 zum Priester geweiht. Er studierte an der Katholischen Universität von Amerika und am Päpstlichen Bibelinstitut, ist Lizentiat der Bibelwissenschaften und Doktor der Theologie, Professor für Neues Testament am St. Joseph's Seminary in Yonkers (New York) und beigeordneter Professor für Bibelwissenschaften an der Fordham Universität in New York. Er veröffentlichte mehrere Beiträge über neutestamentliche Themen, u. a. The Meaning of the Name Yahweh: The Bridge, Vol. III (New York 1958).

Antonius Brekelmans

Glaubensbekenntnisse in der alten Kirche: Entstehung und Funktion

Dieser Beitrag enthält einige Notizen zu den wichtigsten Situationen, in denen Glaubensbekenntnisse entstanden sind, und zu ihrer entsprechenden Aufgabe in Liturgie, Katechese, bei der Taufe und in der Bekämpfung von Heterodoxie.[1] Die liturgische Situation, bei der wir zumal an die Eucharistiefeier denken, gibt Anlaß, die Bezeichnung «eulogisches Bekenntnis» zu benutzen, die vom griechischen *eulogein* (lobpreisen) abgeleitet ist. Auf Grund anderer Situationen werden wir vom «Taufbekenntnis» und vom «Lehrbekenntnis» sprechen.[2]

1. *Eulogisches Bekenntnis*

Am meisten verlangt die Liturgie nach einem Glaubensbekenntnis. Jedoch geht es dabei nicht um äußere Umstände, die einen Gläubigen oder eine Glaubensgemeinschaft zu einem Bekenntnis auffordern, vielmehr geht es um ein inneres, religiöses Bedürfnis, Gott für die Gabe des Heils zu preisen und Dank zu sagen.

Schon im alttestamentlichen und spätjüdischen Gottesdienst, der mit Bestimmtheit die frühchristliche Liturgie beeinflußt hat, kam vielen Psalmen und dem sogenannten Schema die Funktion eines Glaubensbekenntnisses zu. In den Paulusbriefen und der Offenbarung des Johannes finden wir Hymnen und Fragmente, die (nach Urteil der Exegeten) aus der urchristlichen Liturgie stammen. Gerade im Gesang hat sich das Bekenntnis stark geäußert. «Wer kennt nicht... die vielen Psalmen und Lieder, die seit frühester Zeit von unsern Brüdern im Glauben geschrieben, in denen das Wort Gottes, des Christus, besungen und als Gott betrachtet wird», sagt laut Kirchengeschichte des Eusebius (gestorben 339) ein unbekannter Autor.[3] Leider sind uns aus dem 2. und 3. Jahrhundert nur wenige liturgische Hymnen überliefert, und die meisten dieser Hymnen stammen zudem noch aus gnostischen Kreisen.[4] Ferner wissen wir, daß neben den Hymnen auch alttestamentliche Psalmen, die christologisch gedeutet wurden, in der Liturgie ihren Platz hatten.[5]

Bemerkenswert ist, daß die frühchristliche Liturgie weiten Raum für Improvisation ließ (vgl. 1 Kor 14, 26). Das galt auch für die Anaphora (den Kanon der Messe). So schreibt Justin zwischen den Jahren 150/155: «Der Vorsteher der Liturgie verrichtet Gebete und Danksagungen nach eigenem Vermögen, und das Volk antwortet mit dem Ruf Amen.»[6] Wenn Hippolyt um 215 der Kirche von Rom ein Beispiel für die Anaphora schickt, bemerkt er ausdrücklich: «Der Bischof sagt Dank gemäß dem, was wir oben gesagt haben. Es ist jedoch keineswegs notwendig, dieselben Worte zu gebrauchen, als ob er sich bemühen müßte... sie auswendig zu sprechen. Jeder darf mit eigenen Worten beten. Es ist gut, wenn einer ein langes und erhebendes Gebet verrichten kann; wenn aber einer betet und dabei ein bestimmtes Gebet spricht, darf er daran nicht gehindert werden – wenn sein Gebet nur einwandfrei und rechtgläubig ist.»[7] Es ist nicht verwunderlich, wenn die Improvisation gerade in der Liturgie eine große Rolle gespielt hat. Das eulogische Bekenntnis ist ja die unmittelbarste und spontanste Äußerung eines lebendigen Glaubens.

In diesem kurzen Artikel läßt sich die Entwicklung von Hymnen, Gebeten und Anaphoren unmöglich skizzieren und in ihrem Inhalt analysieren. Wir richten unsere Aufmerksamkeit deshalb auf die Doxologie.[8] Sie ist eine Art Kristallisation des eulogischen Bekenntnisses. In der Doxologie kommt die innere Struktur des christlichen Betens am deutlichsten zum Ausdruck. Diese Formeln zeigen eine interessante Entwicklung, in der sich widerspiegelt, wie man sich des trinitarischen Mysteriums bewußt wird. Die Urkirche hat mit Paulus gebetet: «Ihm, dem einen weisen Gott, sei durch Jesus Christus die Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen» (Röm 16, 27; vgl. 1,8; 7, 35; 2 Kor 1, 20; Hebr 13, 15; 1 Petr 4, 11). Eine erste Stufe der Entwicklung zeigt sich in der Mitte des 2. Jahrhunderts, als auch der Heilige Geist in die Mittlerschaft einbezogen wird. So sagt Justinus: (Der Vorsteher der Liturgie)... «bringt Ehre und Lob dem Vater von allem, durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes.»[9] Während die zahlreichen Doxologien, in denen lediglich die Mittlerschaft Christi genannt wird, weiter bestehen bleiben, kommt in der «Traditio Apostolica» des Hippolyt eine neue Entwicklung zum Vorschein. Er schreibt vor: «Bei jeder Segnung soll man sagen: Ehre Dir, Vater und Sohn mit dem Heiligen Geist, in der Kirche jetzt und immer und in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen.»[10] Die neue Entwicklung besteht darin, daß beide, also der Sohn mit dem Hei-

ligen Geist, gleichwertig neben den Vater gestellt werden. Die Erwähnung der Kirche in dieser Doxologie ist eine bedeutsame Hinzufügung des Hippolyt: Die Kirche ist ja die liturgische Gemeinschaft, in der das eulogische Bekenntnis stattfindet. In Ägypten beschließt Dionysius von Alexandrien einen Brief mit derselben Doxologie: «Wir schließen mit dem Beispiel und der Norm, die wir von den Presbytern, welche uns vorangegangen sind, empfangen haben und die wir nun in Übereinstimmung mit ihnen beten und jetzt auch euch vorschreiben: Gott dem Vater und dem Sohn, unserm Herrn Jesus Christus, sei mit dem Heiligen Geiste Ehre und Macht.»[11] Andernorts im Osten, ausgenommen in Syrien, lautete die am meisten vorkommende Doxologie: «Ehre dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist.» Wir können nach den Ursachen dieser Entwicklung im 2. und 3. Jahrhundert fragen. Höchstwahrscheinlich standen die Doxologien unter dem Einfluß von trinitarischen Taufformeln der theologischen Auseinandersetzungen. Einen Hinweis darauf gibt ein Wort des Hippolyt, das sich gegen die Modalisten oder Monarchianer richtete: Weil der Logos «nicht wollte, daß der Vater anders veherrlicht werde als auf diese Weise, trug er seinen Jüngern nach der Auferstehung auf: Geht und macht alle Völker zu meinen Jüngern, indem ihr sie tauft im Namen des Vaters, des Sohnes, des Heiligen Geistes. Dadurch hat er zu erkennen gegeben, daß jeder, der auch nur einen von diesen ausschließt, Gott nicht vollkommen verherrlicht; denn der Vater wird durch diese Dreiheit *(trias)* verherrlicht.»[12] Eine letzte Entwicklung ergab sich im 4. und 5. Jahrhundert unter Einfluß des arianischen Lehrstreits.[13] Er führte zur ausgesprochen trinitarischen Doxologie: «Ehre dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist.»

Es ist bemerkenswert, daß in den meisten Liturgien die älteren Doxologien erhalten bleiben. Das läßt sich vielleicht daraus erklären, daß die lokalen Kirchen in großer Selbständigkeit lebten und sie sich nur an die Erfordernisse der konkreten Situation anzupassen brauchten. Zugleich wird aus diesem Fortbestehen klar, daß die lex orandi ein orthodoxes Glaubensverständnis garantierte.

2. *Taufbekenntnis*

Um in das Entstehen der Struktur des Taufbekenntnisses Einsicht zu erhalten, müssen wir – indem wir uns auf das spätere Taufritual stützen – a) Die Taufformel, die vom Spender der Taufe gesprochen wurde, b) die Tauffragen, die an den Täufjünger gestellt wurden, und c) die Antwort des Täuflings unterscheiden. Bezüglich der Taufformel nehmen wir an, daß in der Urkirche der Name Christi über den Täufling ausgerufen wurde. Das läßt sich einigen Angaben des Neuen Testaments entnehmen, die von Taufe «in» oder «auf den Namen Christi» sprechen. So kann der Jakobusbrief (2, 7) von dem «schönen Namen» sprechen, «der über euch ausgesprochen wurde». Gegen Mitte des 2. Jahrhunderts spricht Hermas in Zusammenhang mit den Christenverfolgungen über Abgefallene, «die sich des Namens geschämt haben, der über sie ausgerufen wurde».[14] Dieser Name ist zweifellos der Name Christi, nach dem die Gläubigen «Christen» genannt wurden. Daneben bestand, wie wir wissen, das Taufen «im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes» (Mt 28, 19). Diese Taufformel wird zu Beginn des 2. Jahrhunderts auch von der Didachè erwähnt.[15] Weil die Juden schon an den einen Gott glaubten und auch die Idee des Heiligen Geistes kannten (vgl. Apg 2, 14–41), hat sich die Urkirche bei ihrer Mission unter den Juden wahrscheinlich mit der Taufe «auf den Namen Christi» begnügen können. Die Verkündigung unter den Heiden forderte dagegen die ausdrückliche Erwähnung des Vaters und des Geistes, was seinen Niederschlag in der trinitarischen Taufformel fand. Die Formeln widersprechen sich nicht, denn sie verweisen auf ein und dasselbe Heilsgeschehen.

Als wichtigste Frage interessiert uns, ob bei der Taufe ein Glaubensbekenntnis in Form von Frage und Antwort gesprochen wurde. Wenn wir das Neue Testament daraufhin untersuchen, erhalten wir den Eindruck, daß diese Form wenigstens stillschweigend zugelassen war. Ein Beispiel dafür gibt der zwar interpolierte, aber alte Text Apg 8, 36–38, wo Philippus zum Äthiopier sagt: «Wenn du aus ganzem Herzen glaubst (Tauffrage), ist es erlaubt (dich zu taufen). Der antwortete: «Ich glaube, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist» (Bekenntnisantwort).[16] Über die genaue Form der Fragen und Antworten können wir mangels Material (bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts) wenig sagen.

Für die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts und die folgende Zeit haben wir die Zeugnisse des Tertullian, Hippolyt von Rom, Dionysius von Alexandrien und des Origenes. Wir zitieren hier Hippolyt. Der Taufspender, also der Bischof, fragt: «Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater?» – «Glaubst du an Christus Jesus, den Sohn Gottes, der geboren ist durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria, gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus, gestor-

ben ist und begraben wurde, der am dritten Tage auferstand, lebend unter den Toten, der zum Himmel aufgestiegen ist und sitzt zur Rechten des Vaters und wiederkehren wird zu richten die Lebendigen und die Toten?» – «Glaubst du an den Heiligen Geist, an die heilige Kirche und an die Auferstehung des Fleisches?»[17]

Diese Form vertritt und ist die trinitarische Taufformel. In der abendländischen Kirche war sie bis ins 6. Jahrhundert die übliche Form. Im Osten gilt das wahrscheinlich für das 4. und 5. Jahrhundert; von Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia hören wir um das Jahr 400, daß dieses Taufbekenntnis im Anschluß an die Absage an den Teufel gesprochen wurde. Nach jeder Frage des Bischofs antwortete der Täufling «Ich glaube» und wurde dann untergetaucht. Wir meinen, daß die Tauffragen nicht einfach danach fragen, ob der Täufling glaubt und die christliche Lehre annehmen will. Die Tauffrage ist vielmehr das offizielle Angebot der Heilswirklichkeit, die in der Kirche gegenwärtig ist. Die zustimmende Antwort darauf ist das eigentliche Bekenntnis. Die Form von Frage und Antwort ist also auf eine Glaubensübereinstimmung gerichtet. Wenn wir nicht an den toten Text denken, sondern an das lebendige und gegenwärtige Bekenntnis, können wir sagen, daß das Taufbekenntnis wesentlich dialogischen Charakter trägt, der auf Glaubensübereinstimmung hinzielt.

Diese Glaubensübereinstimmung wird von Tertullian mit Recht als *pactio fidei* (Glaubenspakt) und *fidei conventio* (Glaubensübereinkunft) bezeichnet.[18] Das Wort « Symbolum» weist in dieselbe Richtung. In der Antike war man nämlich gewohnt, bei einem Vertrag ein Geldstück oder einen Ring in zwei Stücke zu brechen. Das Zusammenpassen *(symballein)* der zwei Stücke sollte später den bestehenden Vertrag beweisen. Es ist wahrscheinlich, daß die Christen der alten Kirche nach diesem Brauch und dieser Bezeichnung ihr Taufbekenntnis «Symbolum» nannten. Cyprian, bei dem der Ausdruck zum ersten Male vorkommt, meint damit die Tauffragen, mit denen allerdings die Antworten untrennbar verbunden sind.[19] Vielleicht hörte man auch im Wort *homologia* – dem griechisch-christlichen Namen für Bekenntnis – die alte profane Bedeutung von «Übereinstimmung» mitklingen. Aus all dem geht hervor, daß das Taufbekenntnis dialogisch ist und die Glaubensübereinstimmung beabsichtigt und meint.[20]

3. Lehrbekenntnis

Unter einem Lehrbekenntnis, traditionell «symbolum fidei» genannt, verstehen wir eine zusammenfassende Formel der Glaubenslehre, die eine gewisse Vollständigkeit beansprucht. Dieses Bekenntnis hat nach Ursprung und Funktion seinen Platz im Rahmen des Glaubensunterrichts, der Apologetik und im Kampf gegen die Irrlehre.

In den Schriften des Neuen Testaments und bei den apostolischen Vätern finden wir nur Lehraussagen, die im Lichte späterer Entwicklungen als Vorboten und Fragmente von Lehrbekenntnissen angesehen werden können. Beispiele einer bündigen Formulierung der Glaubenslehre finden wir etwa um das Jahr 200 bei Irenäus und Tertullian, wenn sie über die Glaubens- und Wahrheitsnorm sprechen. Gerade diese Bezeichnung erhebt den Anspruch, eine getreue Wiedergabe und Zusammenfassung der überlieferten Glaubenslehre zu sein. Nach Irenäus hat diese Glaubensnorm folgenden Inhalt: «... der Glaube an *einen* Gott, den allmächtigen Vater, der Himmel und Erde und Meer und alles, was darin ist, gemacht hat; und an *einen* Jesus Christus, den Sohn Gottes, Mensch geworden um unseres Heiles willen; und an den Heiligen Geist, der durch die Propheten die Heilswerke *(oikonomias)* angekündigt hat, die Ankunft, die jungfräuliche Geburt, das Leiden, die Auferstehung aus den Toten und die leibliche Himmelfahrt des vielgeliebten Jesus Christus, unsres Herrn, und seine Wiederkunft aus dem Himmel in der Herrlichkeit des Vaters, um alles wiederherzustellen und alles Fleisch des Menschengeschlechts zum Leben zu erwecken.»[22] Irenäus fügt hinzu, daß er so die Glaubenslehre wiedergebe, die von den Aposteln überliefert wurde und die alle Kirchen auf der ganzen Welt gemeinsam haben. Ihm liegt sehr daran, sowohl den apostolischen Ursprung wie auch die Universalität der Glaubenslehre zu betonen; denn das sind zwei Argumente in der Bekämpfung der gnostischen Irrlehre. Wenn er sich allein auf die Überlieferung beriefe, die von der apostolischen Sukzession getragen wird, wäre das noch kein ausreichendes Kriterium für die rechtgläubige Lehre. Wesentlich ist dehalb die Universalität der Glaubenslehre: Die Kirche «glaubt einstimmig, als ob sie eine einzige Seele und ein einziges Herz habe und gibt sie (Kerygma und Lehre) weiter, als ob sie einen einzigen Mund habe. Zweifellos gibt es auf der Oberfläche der Erde verschiedene Sprachen, aber die Kraft der Überlieferung ist ein und dieselbe. Die Kirchen, die in Germanien gegründet

wurden, glauben nichts anderes und geben nichts anderes weiter als die Kirchen, die in Spanien oder bei den Kelten oder im Osten oder in Ägypten gegründet wurden...»[23] Wir sehen, daß Irenäus, wenn er von Tradition spricht, das aktive Weitergeben der Glaubenslehre meint. So besteht die Glaubensnorm aus diesen Elementen, die universal weitergegeben, gelehrt und geglaubt werden. Nach Irenäus ist es möglich, daß die Irrlehrer dieselben Formulierungen haben; weil sie sich aber außerhalb der Kirche befinden, haben sie ein anderes Glaubensverständnis.[24]

Aus den Beispielen von Glaubensformeln, die wir bei Irenäus und Tertullian finden, geht hervor, daß wir es noch mit ziemlich freien Formulierungen zu tun haben, die aber trotzdem einen festen Inhalt haben: die fundamentalen Elemente der Glaubenslehre. Die christologischen Aussagen nehmen immer einen beherrschenden Platz ein. Sie sind die Fortsetzung der christologischen Tradition, die ihren Ursprung im apostolischen Kerygma hat und auch in den Briefen des Ignatius von Antiochien, den Schriften Justins und den Tauffragen deutlich zu hören ist.

Wie die Glaubenssätze uns vorliegen, sind sie zusammengestellt und hatten sie ihre Aufgabe im Kampf gegen die Irrlehre. Trotzdem war das wahrscheinlich nicht ihre einzige Situation. Irenäus spricht nämlich von denjenigen, «die bei ihrer Taufe die Wahrheitsnorm empfangen haben und sie ohne Fälschung behalten.»[25] Obwohl sich die Bezeichnung «Glaubenssatz» (o. ä.) vor allem auf den festen Inhalt der Glaubenslehre bezieht, dürfen wir mit *Kelly* annehmen, daß auch in der Katechese solche Zusammenfassungen gebraucht wurden.[26] Es liegt nahe, daß die Katecheten eine zusammenfassende Formulierung brauchten. Die katechetischen Glaubenssätze – oder wie auch immer wir sie bezeichnen wollen –, die natürlich auf die Taufe ausgerichtet waren, hatten zweifellos die Taufformel und die Tauffragen zur Grundlage.[27] Das erklärt die trinitarische Einteilung der Glaubensnormen und der späteren «symbola fidei». Wenn wir fragen, welche Glaubensnorm – die katechetische oder die antihäretische – die ursprünglichere war, müssen wir zweifellos der katechetischen den Vorrang zuerkennen. Das hindert nicht, daß auch diese vom antihäretischen Kampf beeinflußt war.

Im 4. Jahrhundert, als das Katechumenat eine feste Einrichtung geworden war, wurde die Funktion der Glaubenssätze von den Glaubensbekenntnissen *(symbola fidei)* übernommen. Sie fußen sowohl auf den Glaubenssätzen wie auf den Tauffragen. Soweit sie ihre Aufgabe im Katechumenat hatten, sollten wir sie katechetisch-lehrhafte Glaubensbekenntnisse nennen können; sie dürfen aber nicht mit den Tauffragen verwechselt werden. Solch ein Bekenntnis wurde drei Wochen vor der Taufe den Katechumenen vom Bischof in einer liturgischen Zusammenkunft bekanntgegeben *(traditio symboli)*. Als Haupt und Repräsentant der örtlichen Kirche teilte der Bischof die kirchliche Glaubenslehre den neuen Christen offiziell mit. Zwei Wochen lang wurden die einzelnen Punkte erklärt; dem folgte die sogenannte Rückgabe *(redditio)* des Symbolums, das die Katechumenen auswendig aufsagen können mußten.[28] So hatte jede Kirche im 4. Jahrhundert ein in großen Zügen gleichlautendes Glaubensbekenntnis, das eindeutig eine lehrhafte Funktion hatte. Dieses Bekenntnis war auf das eigentliche Taufbekenntnis ausgerichtet. Das Verhältnis zwischen beiden kann etwa mit *fides quae* und *fides qua creditur* bezeichnet werden.

Schließlich müssen wir unsere Aufmerksamkeit noch auf ein anderes Lehrbekenntnis richten: das konziliare oder antihäretische Symbolum. Den alten konziliaren Symbola liegen immer katechetische Symbola zugrunde. Daraus geht einerseits hervor, daß das antihäretische Bekenntnis die überlieferte Glaubenslehre aufrechterhalten will, aber sie anderseits auch den dringenden Bedürfnissen anpassen will: dem Kampf gegen die Heterodoxie. Bezeichnend für diese Symbola ist ferner, daß ihre Formulierung oder Terminologie für die wahre Glaubenslehre als allgemeine Norm gilt. Ein deutliches Beispiel dafür ist das Symbolum des Konzils von Nizäa mit dem Terminus *homo-ousios*, der im nachkonziliaren Streit zum Prüfstein der Rechtgläubigkeit wurde.[29] Die Verteidigung der Orthodoxie mit terminologischen Mitteln ist offensichtlich (wenigstens im Kampf gegen den Arianismus) kein glücklicher Weg gewesen. Das Nizänische Glaubensbekenntnis ist faktisch erst angenommen und zur Glaubensnorm geworden, als Übereinstimmung über den Inhalt erreicht worden war.

Wir schließen unsere Untersuchung, indem wir noch einmal die drei Typen nennen. Das eulogische Bekenntnis ist die unmittelbarste und spontane Aussage des lebendigen Glaubens. Im Taufbekenntnis kommt der nach Übereinstimmung strebende Dialog zwischen gläubigen Katechumenen und Kirche zum Ausdruck. Beim lehrhaften Glaubensbekenntnis müssen wir einen Unterschied zwischen antihäretischer oder konziliarer

Bekenntnisformel einerseits und katechetischer Bekenntnisformel anderseits machen. Erstere soll als Glaubensnorm fungieren, letztere hat die Aufgabe mitzuteilen und ist auf das Glaubensbekenntnis ausgerichtet.

[1] Siehe O. Cullmann, La foi et le culte de l'Église primitive (Neuchâtel 1963) 56–66.

[2] Die wichtigsten symbola fidei sind zu finden bei Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum ([32] 1963) oder in den älteren Ausgaben. Wichtigste Studie darüber von J. N. D. Kelly, Early christian creeds (London [2]1960).

[3] Hist. Eccl. V, 28, 5.

[4] Siehe J. Quasten, Patrology I: The Beginning of Patristic Literature (Utrecht/Brüssel 1950) 158–168.

[5] Siehe B. Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche (Freiburg i. Br. 1949).

[6] Apologia I, 67, 5 (PG 6, 429).

[7] Traditio Apostolica = Sources chrétiennes 10 (Paris 1946) 41–42.

[8] Siehe die Zusammenfassung der Entwicklung bei A. Stuiber im Artikel «Doxologie»: Reallexikon für Antike und Christentum II, 210–226.

[9] Apologia I, 65, 3 (PG 6, 428).

[10] Ebd. 35; vgl. ebd. 4.

[11] C. L. Feltoe, The Letters and remains of Dionysius of Alexandria (Cambridge Patristic Texts, Cambridge 1904) 198; siehe G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie = Beiträge zur Historischen Theologie 21 (Tübingen 1956) 182–183.

[12] Fragm. contra Noetum 14: P. Nautin, Hyppolyte, contre les hérésies, fragment, étude et édition critique (Paris 1949) 255.

[13] Siehe J. A Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 19/20 (Münster i. W. 1925).

[14] Pastor Hermae VIII, 6, 4.

[15] Didachè 7, 1: Die Apostolischen Väter I., hgg. von Funk-Biehlmeyer (Tübingen [2]1956) 5.

[16] O. Cullmann aaO. 57. Für andere Beispiele s. Kelly aaO. 29–37.

[17] Trad. Apost. 21: aaO. 50–51.

[18] De pudicitia 9, 16; De anima 35, 3; s. E. Dekkers, Tertullianus en de geschiedenis van de liturgie (Brüssel 1947) 195–196.

[19] Epist. 69, 7, 1: Saint Cyprien, Correspondence II (Paris [2] 1961) 244. Vgl. Epist. 75, 11, 1 (Firmilianus von Cäsarea): ebd. 298.

[20] Siehe J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (München 1968) 61–69.

[21] Siehe D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles (Paris 1933) 281–313.

[22] Adv. Haer. I, 10, 1: Harvey I, 90.

[23] Adv. Haer. I, 10, 2: Harvey I, 126.

[24] Siehe Van den Eynde aaO. 288.

[25] Adv. Haer. I, 20: Harvey I, 88.

[26] Kelly, Early christian creeds 49–52.

[27] Siehe Van den Eynde aaO. 312 und A. Benoit, Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie (Paris 1960) 208.

[28] Siehe Kelly aaO. 32–40.

[29] Denz.-Schönm. Nr. 125 (54). Siehe Kelly 205–262.

Übersetzt von Dr. Heinrich Mertens

ANTONIUS BREKELMANS

geboren am 16. Dezember 1930 in Udenhout, Missionar von der Heiligen Familie, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana, ist Doktor der Kirchengeschichte und Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Hochschule Tilburg. Er veröffentlichte: Martyrerkranz. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung zum frühchristlichen Schrifttum (Rom 1965).

Engelbert Gutwenger

Welche Rolle spielt das Magisterium im Glauben der Kirchengemeinschaft?

Der Titel des vorliegenden Beitrags fragt nicht danach, welche Rolle das Magisterium (Lehramt, Lehrautorität) im Glauben der Kirche *de facto* spielt oder spielen möchte, sondern nur danach, welche Rolle ihm *de jure* zusteht. Durch diese Präzisierung des Titels ist die Möglichkeit offengelassen, daß es scharf gezogene Grenzen für die kirchliche Lehrautorität gibt, und daß diese Grenzen nicht immer eingehalten werden. Zweifellos ist es die Aufgabe der Theologie, ehrlich und sachbezogen die Verworrenheit zu klären, die auf diesem Gebiete herrscht und sich nachgerade zu einer Malaise entwickelt hat. Dieser Mißstand stiftet mehr Unheil als die eventuelle Rückverweisung magisterialer Ansprüche auf ihre Grenzen, denn mit solcher Rückweisung ist logisch der Aufweis der genuinen Rechte des Magisteriums innerhalb seines zuständigen Bereiches verbunden. Der Ursprung des heutigen Unbehagens liegt zum Teil im geschichtlichen Gefälle, das sich von einer autoritätsfreudigen, absolutistischen Ära zum Lebensgefühl einer fortgeschrittenen, mündigen Gesellschaft hinzieht. Jeder vernünftige Mensch hat Verständnis dafür, daß es zu Zeiten, als das Kirchenvolk weitgehend aus Analphabeten bestand, ein Gebot der Stunde war, die Lehranweisungen auf dem Gebiet des Glaubens und insbesondere auf dem Gebiet der Sitten sehr weit zu spannen. Was damals echte Hilfeleistung war, empfindet der heutige Mensch als Bevormundung. Jeder weiß, daß sich kirchliche Autorität nach dem Leitfaden profaner Autoritätsauffassungen einzelner Epochen zu interpretieren pflegte. Die Zäsur, die mit der Demokratisierung der Welt zwischen einst und heute gelegt

wurde, fordert zur Frage heraus, was als Gültiges zu bleiben habe und was als Produkt ephemerer Umweltseinflüsse dem Wandel und der Vergänglichkeit überantwortet werden kann. Geschichte ist nicht nur Ausdruck des Werdens, sondern auch des Vergehens und Überwindens.

Soziologischer Ansatz

Die kirchliche Autorität entfaltet sich nach drei Zielsetzungen als *potestas regendi*, *potestas sanctificandi* und *potestas docendi*. Wenn man von der *potestas docendi* bzw. von der Lehrautorität der Kirche im allgemeinen spricht, ohne ihre Spezifizierung zu berücksichtigen, ist man vor die Frage gestellt, von welchem Ansatz her sie zu behandeln und nach welchem Maßstab die Breite ihres Gegenstandes zu bestimmen sei.

Jedenfalls darf nicht das Verfahren verwendet werden, das, in der Theologie früher einmal unbeanstandet, von dem Obersatz ausging: «was die kirchliche Autorität (insbesondere der Papst) lehrt, ist wahr», um sodann im Untersatz fortzufahren: «nun aber hat die kirchliche Autorität in Praxis und Theorie über ihre Lehrbefugnis folgendes gesagt...» Eine solche Beweisführung übersieht, daß hier etwas als wahr in den Ansatz gebracht wird, das als wahr noch nachzuweisen ist. In seiner Undifferenziertheit und Unbegrenztheit ist der Obersatz fragwürdig und anfechtbar.

Ebensowenig geht es mit der Berufung auf die Tradition. In der Behauptung, die Lehrpraxis der kirchlichen Autorität bestehe auch heute zu Recht, weil sie in vergangener Zeit so geübt worden sei, wird nicht mit der Möglichkeit gerechnet, daß die einstige Praxis ohne hinreichenden theologischen Ausweis eingeführt wurde. Das Prinzip der Verjährung gilt in diesem Falle nicht, weil das Recht, über die Wahrheit verbindlich entscheiden zu können, nicht ersessen werden kann, sondern von anderen Ursprüngen abgeleitet werden muß. Durch die Autorität wird keine Wahrheit konstituiert, die Wahrheit wird von der Autorität vorgefunden. Auf welche Wahrheit sie aber ausgerichtet ist, wann sie auf unfehlbare göttliche Führung bauen kann und wo sie mit menschlichen Denkmitteln arbeiten und mit menschlicher Irrtumsmöglichkeiten zu rechnen hat, muß im einzelnen herausgearbeitet werden. Jedenfalls geht das nicht mit einer pauschalen Berufung auf die Tradition. Schon aus dem Grunde nicht, weil der Begriff «Tradition» nicht präzis genug gebraucht wird. Vielleicht ist es im Hinblick auf den späteren Gebrauch von Tradition in diesem Beitrag angebracht, schon hier eine grundsätzliche Klärung vorzunehmen.

In der *dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung* (6, 24) heißt es: «Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament.»[1] Dieser Satz wird vom Konzil noch weiter erhellt, wenn es heißt, die Kirche sehe in den Heiligen Schriften zusammen mit der Heiligen Überlieferung die *suprema regula fidei*.[2] Was soll in diesen Texten die Tradition, die Heilige Überlieferung besagen? Vergleicht man die verschiedenen Texte, wo von der Schrift und der Tradition die Rede ist, und verfolgt man den weiteren Gang der Dogmatischen Konstitution über die Offenbarung, dann zeigt sich, daß Tradition so viel wie normatives Schriftverständnis bedeutet. Diese Ansicht wird auch von Karl *Rahner* vertreten: «Die Aussageintention wird aber beeinträchtigt durch das ‹Zusammen mit der Heiligen Überlieferung›, einer Formulierung, die sich mit Kapitel II nur dann zu voller Übereinstimmung bringen läßt, wenn die Tradition als bleibend lebendiges – und normatives – Schriftverständnis verstanden wird. Diese Intention wird insofern durchgehalten, als im folgenden von der Schrift allein die Rede ist.»[3]

Wir fragen hier nicht nach den Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man im einzelnen dem normativen Schriftverständnis der Kirche nachgeht. Hier genügt es, daß das letzte Konzil nicht auf irgendein theologisches System, sondern auf die Schrift als Fundament der Theologie zurückgreift, zusammen allerdings mit dem lebendigen Schriftverständnis der Kirche, was immer das im Einzelfall bedeuten soll. Um zu ermessen, welche Schwierigkeiten hier begraben liegen, sei daran erinnert, daß in der patristischen Zeit das normative Schriftverständnis dahin ging, die Schöpfungsgeschichte, die Paradiesesgeschichte, die Jonaserzählung, die evangelischen Berichte usw. als Tatsachenberichte anzusehen, deren Wortlaut genau das wiedergibt, was geschehen ist. All das deutet darauf hin, daß das kirchliche Schriftverständnis selber normiert ist, und zwar von der Schrift, die nach den strengen Regeln der Hermeneutik ausgelegt wird. Da es hier einen Fortschritt gibt, gibt es auch einen Wandel des kirchlichen Schriftverständnisses. Darum ist es verständlich, daß die Einfügung der «Heiligen Überlieferung» in die zitierten Konzilstexte nicht von allen Theologen begrüßt wurde.

Es schiene also am angemessensten, die Lehr-

autorität von ihren biblischen Urgründen her zu entfalten, und bei Differenzierungen, die im Lauf der Geschichte eingetreten sind, jedesmal kritisch die Frage nach der Berechtigung solcher Differenzierungsprozesse aufzuwerfen. Rein biblisch zu arbeiten empfiehlt sich jedoch nicht, weil die Ausbeute minimal wäre. Bekanntermaßen werden in den Schriften des Neuen Testamentes Gemeindeorganisationen vorgeführt, die im Vergleich zur heutigen Organisation der Kirche recht unfertig erscheinen. Der monarchische Episkopat ist ein verhältnismäßig später Ankömmling. Einen Papst im heutigen Sinne des Wortes gab es in den Anfängen der Kirche nicht. Es kann geschichtlich nicht greifbar gemacht werden, daß nach dem Tode des Petrus jemand den Anspruch erhoben hätte, sein Nachfolger im Amt zu sein. Außerdem muß betont werden, daß manche Logien Jesu, aus denen die frühere Ekklesiologie die Verhältnisse der heutigen Kirche deduzierte, nicht immer einwandfrei als geschichtliche Worte Jesu nachgewiesen werden können. Will man sie dennoch als geschichtlich gelten lassen, so fragt sich, ob die herkömmliche Deduktionsweise den Texten nicht mehr abverlangt, als der Literalsinn ergibt. Es dürfte vielmehr dem nüchternen Befund entsprechen, wenn man annimmt, daß Jesus zwar eine Gemeinde wollte, im einzelnen jedoch offenließ, welche konkreten Strukturen sie bilden solle. Die beliebte Methode, von der heutigen Organisation der Kirche her in die Texte des Neuen Testamentes hineinzulesen, also *Ei*segese anstatt *Ex*egese zu betreiben, ist apologetisch verständlich, sachlich jedoch unannehmbar.

Als viel fruchtbarer erweist sich ein soziologischer Ansatz. Die Kirche als von Christus gewollte Gemeinschaft trägt von Anfang an, potentiell wenigstens, gesellschaftliche Strukturen. Was als gesellschaftliche Struktur potentiell angelegt ist und nach Maßgabe geschichtlicher Erfordernisse aktuiert wird, kann als gottgewollt oder *de iure divino* angesprochen werden. Wer das Ganze will, will auch die potentiellen Anlagen, die mit dem Ganzen notwendig verknüpft sind und ohne die das Ganze nicht möglich wäre. Er will aber auch, daß sie unter dem Anruf der geschichtlichen Stunde aktuiert werden.

Zu den Strukturen der Gemeinschaft gehört auch die Autorität, die beim zahlenmäßigen Anwachsen der Mitglieder schärfer in den Vordergrund tritt. Die konkrete Form der Autorität wird beeinflußt von den geltenden Autoritätsformen der Epoche. Als Leitmodell mag die hierarchische Gliederung der Priesterschaft im späten Judentum gegolten haben. Darüber hinaus sind aber sicher Autoritätsmodelle des profanen Raums für die Festlegung päpstlicher und bischöflicher Macht Pate gestanden. Die Entwicklung der Kirche ist nicht nur aus innerkirchlichen Motiven, sondern auch aus dem Zusammentreffen mit der Welt zu erklären. Denn die Welt hatte Anregungen für die konkrete Ausgestaltung der Autorität zu bieten. Durch ein Studium der Kirchengeschichte werden die eben angeführten Gedanken bestätigt.

Es liegt in der Natur der Sache, daß in der Kirche, die eine Gemeinschaft von Menschen ist, die sich auf dem Boden eines Bekenntnisses versammeln, auch gelehrt werden muß. Die Verbreitung und Bewahrung des Evangeliums, der zu vollziehende Ausbau der Gemeinden und die Auseinandersetzung mit einer anders denkenden Welt gaben den Anstoß, daß es neben den Aposteln schon früh Lehrer in den Gemeinden gab. Mit der stetigen Ausbreitung der Kirche kam es zu einer Veramtlichung der Funktionen, die ursprünglich von Aposteln, Apostelschülern, von Presbytern und Charismatikern ausgeübt wurden. Insofern liegt die Ausgestaltung des Lehramtes und seine Verbindung mit der Hierarchie auf einer geraden Entwicklungslinie. Soziologisch läßt sich sagen, daß bei der wachsenden Differenzierung der Kirche auch ein organisiertes und berufliches Lehramt ins Leben treten mußte. Zu seinen Aufgaben gehörte, um es kurz zu fassen, neben der Verkündigung auch die Sprachregelung des religiösen Bekenntnisses.

Vielleicht läßt sich das durch einen Blick auf die staatliche Gemeinschaft klarmachen. In einem Nomadenstamm gelten Gesetze, mögen sie auch einfacher und durchsichtiger sein als die Gesetze eines Staates. Jedes erwachsene Mitglied des Stammes kennt sie. Ihre wenn auch primitive Auslegung ist das Ergebnis kollektiven Bemühens. Der Staat stellt im Vergleich zu einer Stammesgemeinschaft ein weitaus differenzierteres Gebilde dar. Zur Differenzierung gehört es aber, daß die vom Kollektiv besorgte Arbeit auf verschiedene Berufsgruppen aufgeteilt wird. In unserem Beispiel bedeutet das, daß die verbindliche Auslegung der Gesetzesmaterie von obersten Gerichtshöfen übernommen wird. Deren Aufgabe ist es, eine detaillierte, an der Sache orientierte und dem genauen Verständnis dienende Sprachregelung zu treffen.

Eine ähnliche Entwicklung läßt sich bei der Ausdifferenzierung einer religiösen Gemeinschaft beobachten. Zunächst wird von der Gemeinde mehr oder weniger wortgetreu tradiert, und das

Überlieferungsgut wird sozusagen kollektiv für das bessere und tiefere Verständnis interpretiert und zurechtgesprochen. Da die kirchliche Gemeinschaft der erstrangige Träger des Glaubens (*subiectum primarium fidei*) ist, sind diese Dinge in Ordnung. Und wenn sich ein päpstliches und bischöfliches Lehramt ausbildet, steht es immer in dienender Relation zum lebendigen Glauben, der in der Kirche herrscht, der bewahrt und verbreitet werden muß. (Die Funktion des einfachen Priesters im Hinblick auf die Lehrtätigkeit besteht darin, das Lehramt des Bischofs in den Gemeinden seiner Diözese präsent zu machen.) Wer geschichtlich und soziologisch zu denken versteht, wird sich an diesen Tatsachen nicht stoßen, weil er weiß, daß jede Entwicklung einen Prozeß der Differenzierung darstellt.

Grenzen des authentischen Lehramtes

Magisterium ist zunächst ein Sammelbegriff. Er umfaßt zunächst das unfehlbare Lehramt der Konzilien und der Päpste. Man spricht darüber hinaus vom *magisterium ordinarium* und denkt dabei an die Glaubensverkündigung des Gesamtepiskopates. Zum Magisterium gehört auch das Lehramt des Bischofs in seiner Diözese. Eine eigene Stellung nimmt das *magisterium authenticum* ein, dessen Gegenstand die nicht unfehlbaren, aber doch lehramtlichen Weisungen des Papstes an die ganze Kirche umfaßt. Diese Weisungen sind hauptsächlich in Enzykliken niedergelegt. Die Grenzen, innerhalb deren man die Äußerungen des *magisterium authenticum* vor sich hat, schwanken einigermaßen, weil von manchen Theologen auch die Reden des Papstes oder seine in den *AAS* veröffentlichten Briefe an einzelne Bischöfe und Kardinäle als Ausdruck des *magisterium authenticum* behandelt werden. Hier soll aber gleich eine Klärung getroffen werden: Wo es strittig ist, ob der Papst sein *magisterium authenticum* ausgeübt hat oder ausüben wollte, ist keine Veranlassung gegeben, entsprechende Verlautbarungen als Ausdruck des *magisterium authenticum* zu werten. Im eigentlichen und strengen Sinn des Wortes ist das *magisterium authenticum* nur dort tätig, wo durch die Form klargemacht wird, daß es sich um eine Lehre handelt, die die ganze Kirche angeht.

Außerdem wurde und wird die päpstliche Lehrautorität, die mit dem *magisterium authenticum* verknüpft ist, an einzelne Institutionen delegiert, z. B. an die Bibelkommission und die Glaubenskongregation (früher: Sacrum Officium), die in vergangenen Zeiten einen starken Einfluß auf Exegese, dogmatische Theologie und Verkündigung ausübten. Heute sind die meisten Dekrete der Bibelkommission gegenstandslos geworden, wodurch sich die Gültigkeit ihrer Aussagen als relativ erweist. Man sollte in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß die Bibelkommission unter anderem die Priorität des Mt gegenüber Mk als verbindliche Lehre vertreten hat. Da es hier um eine rein historische Frage geht, von der weder für den Glauben noch für die Sitten etwas abhing, kann mit Recht die Frage gestellt werden, ob es sich nicht bei Dekreten dieser Art um Kompetenzüberschreitungen handelte. Ähnliche Beobachtungen lassen sich hinsichtlich der Tätigkeit des *Sacrum Officium* machen. Obwohl diese Institution nur Wacheorgan war und keine positiven Glaubensvorschriften erlassen konnte, war es ihrem Einfluß zuzuschreiben, daß theologische Lehrmeinungen, die mit der Offenbarung in keinem unmittelbaren Zusammenhang standen, geschützt und anders denkende Theologen geahndet wurden, so daß sich theologische Konklusionen – als Beispiel gelte die Lehre von der beseligenden Gottesschau des irdischen Christus – unangefochten behaupten konnten.

Aus diesen flüchtigen Beispielen zeichnet sich bereits eine gewisse Problematik des kirchlichen Lehramtes ab. Wir klammern einstweilen das unfehlbare Lehramt aus, das im nächsten Abschnitt behandelt werden soll. Hier soll festgehalten werden, daß auch geschichtliche Fragen, exegetische Auslegungen und theologische Schulmeinungen in den Bereich des *Magisteriums* einbezogen wurden. Die Exegese gelangt mit der Verfeinerung der Methode zu neuen Einsichten, und theologische Lehrmeinungen können abgesetzt werden in Gegensatz zu Offenbarungswahrheiten. Der Glaube – das kann nicht stark genug betont werden – ist auf die göttliche Offenbarung ausgerichtet und auf solche Konklusionen, die sich unmittelbar aus zwei geoffenbarten Wahrheiten ergeben, wobei das Wort des *Thomas* gilt: Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.[4] Wo die aus der natürlichen Erkenntnis geschöpfte Prämisse das Produkt einer nicht in allen Belangen einsichtigen Philosophie ist, wird gern der Regreß in Richtung Tradition angetreten, Tradition hier im weiten Sinne verstanden als die Masse überkommener Gebräuche, disziplinärer Vorschriften und Lehren, die der Volksfrömmigkeit oder der theologischen Spekulation entstammen und weder in der Schrift enthalten sind noch gegen die Schrift verstoßen.

Wie weit die Tradition für den Glauben verbindlich sein kann, wurde bereits erörtert. Die Tradition im weiten Sinn des Wortes kann jedoch nicht als Beweis für die Wahrheit einer Lehre herangezogen werden, weil sich geschichtlich zeigen läßt, daß manche Lehren, die keinen anderen Rückhalt als ihr ehrwürdiges Alter besitzen, im Laufe der Zeit fallengelassen werden (Feuer des Purgatoriums). Doch muß auch in aller Ehrlichkeit zugegeben werden, daß ein willkürlicher Bruch mit der Tradition, ohne daß die Berechtigung ausgewiesen wird, nicht ohne weiteres vollzogen werden sollte. Unter dieser Rücksicht kann nicht überraschen, daß das Lehramt mitunter nervös wird und zur Ordnung ruft. Andererseits möchte man jedoch erwarten, daß das Lehramt sorgfältig auf Gründe eingeht, die zu neuen theologischen Perspektiven führen, und nicht nur den Gegensatz zur Tradition im weiten Sinne des Wortes sieht.

Wenn der Rückzug zur Tradition versagt, wird gern der Heilige Geist beschworen, um die Lehrautorität wirksam zu machen. Ein Blick in die Geschichte des kirchlichen Lehramtes zeigt indessen, daß manche Meinungen des Lehramtes – wir nennen hier nur das alte Prinzip der Intoleranz Andersgläubigen gegenüber – kaum auf den Heiligen Geist zurückführbar sind. Man sollte sich ferner daran erinnern, daß der Heilige Geist in der ganzen Kirche wirksam ist, nicht nur in den Vertretern des Magisteriums. Es ist eine mythische Vorstellung zu glauben, daß der göttliche Geist unmittelbar in den Verstand des Trägers der Lehrautorität hineinspricht. Oft spricht der Heilige Geist durch die Theologen zur Hierarchie. Sollten diese Dinge stimmen, dann wäre der göttliche Geist ein Geist des Dialoges, so daß das gegenseitige Hören der Kirche auf das Magisterium und des Magisteriums auf die Gesamtkirche zu einem fruchtbaren Glaubensleben führen würde. Außerdem wäre noch auf folgendes aufmerksam zu machen. Es gibt fortschrittliche und konservative Bischöfe. Was der eine gutheißt, wird vom anderen verurteilt. Diese Divergenz kann kaum auf den Heiligen Geist zurückgeführt werden. Da also das Wirken des Heiligen Geistes im Einzelfall nicht greif- und meßbar ist, kann es für die Argumentation nur als unbekanntes x angesehen werden. Das heißt: Es ist nicht zulässig, daß einem dürftigen Beweis durch die Berufung auf den Heiligen Geist Gewicht verliehen wird. Außerdem wäre zu erwarten, daß in einer rechtlich geordneten Gesellschaft die Kompetenzen der Autorität scharf umrissen und erkennbar sind.

Unfehlbares Lehramt

Die Grenzen des unfehlbaren und des authentischen Lehramtes des Papstes fallen nicht zusammen. Das authentische Lehramt ist weiter gespannt. Der Sachbereich, auf den sich das unfehlbare Lehramt erstreckt, läßt sich nach dem *I. Vatikanum* bestimmen. Dort heißt es: «... wir definieren: Wenn der Papst *ex cathedra* spricht, d. h. wenn er in Wahrnehmung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen unter Einsatz seiner höchsten apostolischen Autorität festlegt, eine Lehre über Glaube oder Sitten müsse von der gesamten Kirche gehalten werden, dann besitzt er durch göttlichen Beistand, der ihm im hl. Petrus versprochen wurde, jene Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition einer Lehre über Glaube oder Sitten ausgestattet haben wollte; darum sind solche Definitionen des römischen Pontifex aus sich, nicht aus der Zustimmung der Kirche heraus, irreformabel.»[5]

Aus dieser allen Theologen bestbekannten Definition ist folgendes von besonderer Wichtigkeit. Die Unfehlbarkeit des Papstes wird in Beziehung zur Unfehlbarkeit der Kirche gebracht. Sie hat eine dienende Funktion und ist nicht um ihrer selbst willen da. Die Unfehlbarkeit der Kirche wird auch *indefectibilitas* genannt; wie sich aus den Akten des *I. Vatikanums* ergibt, ist die *indefectibilitas* mit der Bewahrung des *depositum fidei* identisch, d. h. die Kirche bleibt im Lauf der Geschichte deshalb wesentlich identisch, weil das *depositum fidei* immer gleich bleibt und unverändert bewahrt wird. Die Unfehlbarkeit des Papstes ist also auf die Bewahrung dieses *depositum fidei* hingeordnet. Das *depositum fidei* – das läßt sich wiederum aus den Akten des *I. Vatikanums* belegen – wird als *verbum Dei scriptum vel traditum* verstanden. Die Verlegenheit, die bezüglich des *verbum Dei traditum* bestand, wurde vom letzten Konzil dahin geklärt, daß die Überlieferung nichts anderes ist als das normative Schriftverständnis der Kirche. Darüber wurde bereits gesprochen.

Man kann also zusammenfassend sagen, das *depositum fidei* bestehe aus der Schrift, und zwar so, wie sie von der Kirche verstanden wird, wobei in erster Linie an die Offenbarung Christi und somit an das Neue Testament gedacht sein dürfte, denn das entspricht der Forderung: «Lehret sie alles halten, was ich euch gesagt habe.» In den Abschiedsreden des Johannesevangeliums findet sich derselbe Gedanke, insofern gesagt wird, der Geist werde die Jünger an alles erinnern und in das Ver-

ständnis dessen einführen, was Jesus gesagt hat. (Das Alte Testament ist durch die Wertschätzung, die Jesus ihm entgegenbrachte, auch für die Christen von Wichtigkeit.)

Der Entwurf über die Kirche Christi lag den Teilnehmern am I. Vatikanischen Konzil in seiner Gänze vor. Als im Jahre 1870 der deutsch-französische Krieg ausbrach, mußte das Konzil vorzeitig abgebrochen werden. Bis dahin war nur ein Teil des Schemas über die Kirche erledigt, d. h. von 15 Kapiteln waren nur vier verabschiedet worden. Die übrigen Kapitel hatten in der Diskussion eine teilweise Klärung erfahren. Interessant ist, daß *Kleutgen*, der den letzten verbesserten Entwurf einbrachte (im ursprünglichen Schema Kap. 9, bei *Kleutgen* Kap. 7), folgende, auf frühere Kritik basierende Formulierung vorschlug: «Obwohl das kirchliche Lehramt sich eigentlich und vor allem mit Gottes geschriebenem und überliefertem Wort befaßt, so muß es doch auch alles umfassen, ohne welches es nicht, wenn es darüber kein Urteil fällen könnte, seine Pflicht, das Glaubensgut zu schützen, ausüben könnte.»[6] Abgesehen davon, daß hier klar gesagt wird, daß das Lehramt immer unter dem Worte Gottes steht, läßt sich aus diesem Verbesserungsvorschlag ersehen, daß die Verurteilung falscher Lehren und authentische Interpretationen nur mit Rücksicht auf den Schutz des Glaubensgutes gerechtfertigt sind. Was außerhalb dieser angedeuteten Grenzen des Lehramtes steht und keine Beziehung zum Glaubensgut aufweist, kann nur auf Grund vorgebrachter Argumente Zustimmung erheischen.

In diesem Zusammenhang sei ein zweiter Punkt der vatikanischen Definition über die päpstliche Unfehlbarkeit hervorgehoben. Es handelt sich um die Unfehlbarkeit bei der Entscheidung sittlicher Fragen. Weil die Unfehlbarkeit auf das *depositum fidei* hingeordnet ist, scheint es evident zu sein, daß ein unfehlbares Urteil über Sittenfragen nur dort gefällt werden kann, wo die Entscheidung vom *depositum fidei* in irgendeiner Weise vorweggenommen ist. Oder um es einfacher auszudrücken: Unfehlbare Lehrentscheidungen sind nur dann möglich, wenn ihr Gegenstand geoffenbart ist.

Das alles entspricht der heute gültigen Ansicht, daß nur solche Definitionen *de fide divina et catholica* sind, deren Gegenstand zum *depositum fidei* gehört. Auf jeden Fall ist bemerkenswert, daß das I. Vatikanische Konzil nicht daran interessiert war, Kanonisationen und *facta dogmatica* in das Schema über die Unfehlbarkeit hineinzuarbeiten. Weil die damit verbundenen Probleme noch nicht spruchreif zu sein schienen, überließ man sie der weiteren Klärung durch die Theologen.[7]

Einladung zum Dialog

Das authentische Lehramt des Papstes trägt folgende Eigenheiten an sich:

1. Es kann die Grenzen, die dem unfehlbaren Lehramt gezogen sind, überschreiten, und überschreitet sie auch. Man denke daran, daß der Papst als oberster Lehrer dem Gottesvolk, das auf der Wanderung zu Gott ist, auch die Gesetze des Naturrechtes zu interpretieren hat. Denn offenkundig gehört zum christlichen Leben die Beobachtung der Normen des Naturrechtes. Das Hirtenamt fordert dem Papste ab, daß er seine Herde in dieser Rücksicht nach bestem Wissen und Gewissen leite.

2. Das *magisterium authenticum* verzichtet darauf, in unfehlbarer Weise zu sprechen. Zu diesem Punkt ist anzumerken: Wenn der Papst seine Unfehlbarkeit nicht in die Wagschale wirft oder nicht werfen kann, setzt er seine Autorität als fehlbare ein, d. h. die Möglichkeit eines Irrtums bleibt prinzipiell offen. Entscheidend sind jetzt die Gründe, die er für seine Lehransicht vorbringt. Sind diese Gründe durchschlagend, dann ergibt sich aus der Natur der Sache, daß seine Lehre angenommen wird. Stehen gegen die vom Papst vertretenen Gründe bessere zur Verfügung, so wird seine Enzyklika bald überholt sein. Kann der Papst für seine Lehransicht probable Gründe angeben, gegen die aber probable Gründe gleichen Gewichtes stehen, so kann sich jeder, wo es sich um Sittenfragen handelt, im Sinne des Probabilismus pro oder contra entscheiden.

Gegen diese Ansicht wird geltend gemacht, daß die Probabilität, die kraft der beigebrachten Gründe besteht, durch den Einsatz der päpstlichen Autorität aufgehoben und in Gewißheit gewandelt wird. Dieser Argumentation darf man mit einiger Skepsis begegnen. Denn bei der Frage nach der Wahrheit einer Lehre darf die Autorität nur dann als entscheidender Faktor ins Treffen geführt werden, wenn sie sich ausweist, daß sie Gewißheit stiftet. Aber gerade darauf verzichtet der Papst, wenn er seine Autorität als fehlbare einsetzt. Die Berufung auf den Heiligen Geist kann auch hier nicht überzeugen. Sich auf seinen Beistand berufen und zugleich zugeben, daß dieser Beistand vielleicht nichts nützt (denn nach der Voraussetzung können Entscheidungen des *magisterium authenticum* dem Irrtum ausgesetzt sein), geht kaum an. Die logische Ehrlichkeit verlangt zu sagen, daß Äußerungen des *magisterium authenticum* im letzten Grunde Einla-

dungen zum Dialog sind, in welchem das Gewicht der Argumente einer Klärung zugeführt wird.

Nur deshalb, weil das *magisterium authenticum* gesprochen hat, sind die Dinge nicht ein für allemal entschieden. Vielleicht läßt sich das durch eine zusätzliche Erwägung vertiefen. Der Glaubensakt wird definiert als die Zustimmung zu einer offenbarten Wahrheit auf Grund der Autorität des offenbarenden Gottes. Schon die mittelalterliche Scholastik hatte sich mit der logischen Erklärung der als Glaubensmotiv eingeführten göttlichen Autorität befaßt. Wie jeder Theologe weiß, stellte sich *Wilhelm von Paris* auf den Standpunkt, die göttliche Autorität bedeute im angegebenen Fall den absoluten Herrschaftsanspruch Gottes *(supremum dominium Dei)*. Gerade wegen seines Herrschaftsanspruches könne Gott von seinem Geschöpf intellektuellen Gehorsam und Unterwerfung verlangen. Die Ansicht *Wilhelms von Paris* blieb eine singuläre Sentenz. Die Theologen entschieden sich allgemein dafür, die Autorität des offenbarenden Gottes im untrüglichen Wissen und der Wahrhaftigkeit Gottes zu erblicken. Als Grund wurde folgender angegeben: Der Verstand hat das Wahre zum Gegenstand; deshalb kann er nur bewegt werden durch die Einsicht in das Wissen und die Wahrhaftigkeit des Sprechenden. Wenn schon beim göttlichen Glauben nicht der Herrschaftsanspruch Gottes, sondern seine unendliche Wahrhaftigkeit zur Zustimmung bewegt, dann ist nicht einzusehen, warum beim authentischen Lehramt die Lage anders sein sollte. Die päpstliche Lehrautorität kann den Verstand nicht zur Zustimmung bewegen, weil ja diese Lehrautorität als fehlbare eingesetzt wird. Also ist der Adressat des *magisterium authenticum* auf die Gründe, die zur Stützung einer Lehre vorgebracht werden, verwiesen. Wie schon gesagt, können die Gründe überzeugend oder auch nicht überzeugend sein. Dementsprechend wird im Adressaten die Verpflichtung zur inneren Zustimmung entstehen oder auch nicht.

In den Belangen des Naturrechtes läßt sich nicht immer eine eindeutige Gewißheit erringen, was darauf hindeuten dürfte, daß Gott die Entscheidung dem Gewissen des einzelnen überlassen will. Das Wissen um das Naturrecht ist zunächst aus der Erfahrung im sozialen Zusammenleben der Menschen geschöpft. Die philosophische Spekulation versucht im nachhinein dieses Wissen reflex aufzuzeigen. Wenn das bei bekannten und allgemein angenommenen Normen gelingt, so ist man eher über das Zusammenklingen des erfahrenen Naturrechtes und der philosophischen Schlußfolgerung entzückt, als daß man vom philosophischen Ansatzpunkt restlos überzeugt wäre. Wo bei der Behandlung naturrechtlicher Fragen die Erfahrung nicht ins Spiel gebracht, sondern nur philosophisch vorangegangen wird, bleiben leider Zweifel bestehen.

Das Lehramt der Bischöfe

Hier wäre der Ort, einiges über das *magisterium ordinarium* einzuflechten. Das Kollegium der Bischöfe, das in Eintracht mit dem römischen Pontifex lehrt, ist in erster Linie der Bezeugung des Evangeliums, des *depositum fidei*, verpflichtet. Unfehlbarkeit oder Indefektibilität kommt dem *magisterium ordinarium* zu, sofern der Gesamtepiskopat Sätze als bindende, irreformable Glaubenswahrheiten verkündet. Alles, was nicht direkt mit dem *depositum fidei* zusammenhängt, ist auch dann, falls es vom ordentlichen Lehramt gehalten wird, an sich reformabel. Das gilt insbesondere für ethische Fragen, da wir beim Studium ihrer Geschichte eine gewisse Relativität feststellen müssen. Es wurde früher schon auf die Lehre hingewiesen, daß Andersgläubige kein Recht auf Toleranz und die Ausübung ihrer religiösen Überzeugungen besäßen. Tortur und Ketzerverbrennung wurden als erlaubt angesehen. Diese Dinge haben sich grundlegend geändert.

Das Lehramt des Diözesanbischofs bezieht sich in erster Linie auf die Bezeugung des Evangeliums, und in dieser Rücksicht ragt er in das *magisterium ordinarium* hinein. Im übrigen steht sein Lehramt in Analogie zum authentischen Lehramt des Papstes, allerdings eingeschränkt auf eine Diözese. Die Normen, die bezüglich des *magisterium authenticum* entwickelt wurden, sind sinngemäß auf die lehramtlichen Verlautbarungen des Diözesanbischofs zu transponieren.

Die Freiheit der Theologen

Neben den großzügigen, modernen und für die geistigen Nöte der Zeit aufgeschlossenen Bischöfen gibt es solche, die aus Sorge um die Kirche konservativ sind. Da mitunter diese Bischöfe den Theologen gegenüber repressive Methoden anwenden, versteht man, daß immer wieder die Frage nach der Freiheit der Theologie aufgeworfen wird. Zum Teil sind die Theologen selbst an der mißlichen Lage schuld, weil sie Sentenzen, die noch der Klärung harren, in populären Zeitschriften oder allgemein zugänglichen Vorträgen zur Sprache bringen und so zu einer Verwirrung des gläubigen Volkes beitragen. Um eine kurze Stellungnahme zur

Freiheit der Theologie zu beziehen, soll als ideale Lage angenommen werden, daß die Theologen ihre Diskussionen auf theologische Kreise und Fachzeitschriften einschränken. Wo dem Lehramt eine Ansicht für die Verkündigung nicht angemessen erscheint, kann durch bischöfliche Anordnung verhindert werden, daß sie in Predigt oder Unterweisung auftaucht. Die Frage, auf die es ankommt, ist die, ob das Lehramt sich unmittelbar durch Dekretierung, Verbot und sonstige Weichenstellungen in die wissenschaftliche Theologie einschalten soll. Die Beantwortung dieser Frage muß folgendes ins Auge fassen:

1. Lehramt und wissenschaftliche Theologie sind auf zwei verschiedene Sprachstufen hingeordnet. Das Lehramt hat es mit der Objektsprache zu tun, weil in der Verkündigung und Bezeugung des Evangeliums Aussagen über Glaubensobjekte gemacht werden. Das Lehramt ist keine wissenschaftliche Institution.

Die wissenschaftliche Theologie hat es dagegen mit der Stufe der Metasprache zu tun. Sie macht Aussagen über die Aussagen des christlichen Glaubens und des Lehramtes. Sie erforscht die Hintergründe, denen die Glaubensaussagen entstammen, urteilt darüber, ob die offenbarte Wahrheit richtig formuliert wurde, fragt, ob der Verstehenshorizont, dem eine bestimmte Formulierung verbunden ist, heute noch Gültigkeit hat, und wie im Hinblick auf den heutigen Verstehenshorizont eine Glaubenswahrheit zeitgemäßer formuliert und interpretiert werden müsse. Im Sinne der theologischen Methode wäre es begrüßenswert, wenn die Objektsprache nicht auf der Stufe der Metasprache gegen die Theologie mobilisiert würde.

2. Die Theologie macht naturgemäß Aussagen über Lehren, die nicht direkt dem *depositum fidei* angehören, und urteilt über Gründe und Beweise, die zugunsten einer Lehre ins Feld geführt werden. Die Theologie versieht also auch eine kritische Funktion. Sie muß diese kritische Funktion auch hinsichtlich der Äußerungen des Lehramtes ausüben. Daß sie dafür einen Raum der Freiheit braucht, ist klar, weil sonst die kritische Aufgabe der Theologie gehindert, unterbunden und dirigiert werden könnte, wodurch die Theologie von der Frage nach der Wahrheit abgedrängt würde. Die Wahrheitsfrage zu stellen ist aber das unveräußerliche Recht des Menschen, auch des Theologen, der berufsmäßig innerhalb des Sektors kirchlicher Lehren von diesem Recht Gebrauch macht.

3. Logisch unhaltbar ist es, wenn eine Institution sich als fehlbare einschaltet und den Anspruch erhebt, autoritär die Frage nach der Wahrheit regeln zu können. Das kann nur kraft der Gründe geschehen, die sie vorbringt. Es wäre begrüßenswert, wenn sich in solchen Fällen das Magisterium darauf beschränkte, in einen Dialog mit der Theologie einzutreten und eventuell ihre Gründe durch Gegengründe zu entkräften.

Der Verfasser vorliegender Zeilen ist sich bewußt, daß er nichts Abschließendes und Endgültiges zu seinem gestellten Thema sagen kann. Vielleicht dienen aber seine Gedanken dazu, einen fruchtbaren Dialog auszulösen, der zur Befriedung der Kirche in der Verantwortung der heutigen Zeit dienlich ist.

[1] Zitiert nach K. Rahner-H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium (Freiburg 1966) 380.
[2] Ebd. 6, 21.
[3] Konzilskompendium 365 f.
[4] II–II, q 7, a 2, ad 2.
[5] Const. de Ecclesia Christi, c 4: DS 3074.
[6] M 53, 313 C. – Die Übersetzung ist genommen von F. van der Horst, Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil (Paderborn 1963) 289.
[7] van der Horst 285.

ENGELBERT GUTWENGER

geboren am 6. Juni 1906 in Essen, Jesuit, 1936 zum Priester geweiht. Er studierte in Pullach und an der Universität Innsbruck, ist Doktor der Theologie und der Philosophie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck, deren Rektor er 1961/62 war. Er veröffentlichte: Bewußtsein und Wissen Christi (1960), Wertphilosophie (1952), und er arbeitete an der Zeitschrift für Katholische Theologie mit.

Jean-Pierre Jossua

Glaubensregel und Orthodoxie

Die «Orthodoxie» ist heute offenbar ein problematischer Begriff. Wer so unklug ist, dieses Wort auch nur in den Mund zu nehmen, setzt sich damit Angriffen aus entgegengesetzten Richtungen aus. Es scheint, daß für die einen allein schon die Frage nach der Orthodoxie einer Glaubensformulierung so wenig angeht, wie es für die andern zulässig ist, die Orthodoxie als adäquaten Begriff zur Bestimmung des authentischen Glaubens in Frage zu stellen. Somit erweist sich der Begriff als besonders signifikantes Indiz für die gespannte Glaubenssituation in den Kirchen. Um diese Situation zu entwirren und aus der Antinomie herauszuhelfen, möchten wir aufzeigen, daß die Frage nach der «Glaubensregel» sich gerade in der Herzmitte des Glaubens unausweichlich stellt, daß aber die Deutung der «Glaubensregel» im Sinn von «Orthodoxie» – wenigstens so wie man dies praktiziert – dem geschichtlichen Charakter des Christentums und somit des Glaubens selbst in seiner Verwirklichung und Formulierung nicht Rechnung trägt.

I. Glaubenserfahrung, Glaubensregel und Glaubensformulierungen

Wir müssen von einer Hypothese ausgehen, ohne die die Diskussion anders geführt werden müßte: Der Glaube ist nicht etwas Primäres, sondern Antwort auf einen Heilsakt Gottes, der zugleich Offenbarungsakt ist. Um nicht weitschweifig zu werden, wollen wir uns an einen Einzelfall halten, der gleichzeitig ein Inbegriff ist: Jesus Christus, der «Gottessohn». Reflektieren wir also über die Christologie und den ihr entsprechenden christlichen Glauben. Jedes Christsein hat eine Identifikation Jesu Christi zum Ausgangspunkt und zur Grundlage. Damit stehen wir vor dem Paradox einer dahingegebenen, einer um des Heiles willen in die konkreten Bedingungen der Geschichte und des Menschseins ausgelieferten Transzendenz. Das, was im Menschen eigentlich existentiell ist (die Freiheit des Knechtes, der sein Leben dahingibt), das, was eigentlich geschichtlich ist (der Lehrer der Seligkeiten und der Agape, der Prophet, der jede Ungerechtigkeit denunziert und die moderne Geschichte der Menschheit eröffnet) ist in Übereinstimmung gebracht mit der eigentlichen Transzendenz: Gott *als* Mensch, Gott *in* einer menschlichen Freiheit, die Geschichte macht. Dementsprechend gibt es im Herzpunkt jedes Christseins eine *Determination* des Glaubens – und der gesamten christlichen Existenz –, die in rigoroser Wechselbeziehung zur Christologie steht und sich zum Ausdruck bringen läßt als Paradoxon eines bedingungslosen Sich-Einlassens des Menschen auf dieses Engagement Gottes in Jesus Christus. Das heißt, der Glaube enthält in seiner Struktur eine koordinierte Dualität von «Momenten»: er ist radikal neu, anders, in der Geschichte nicht zu vermitteln – und er kommt in Wirklichkeit nur innerhalb des irdischen Lebens und der Geschichte zustande. Als Antwort auf den in Jesus Christus erfolgenden Anruf des «ganz andern» bringt er ein Moment radikaler Andersheit, absoluten Wagnisses, von Gratuität und mysteriöser Begegnung mit sich, das sich in interpersonalen Kategorien symbolisiert; sein eigentlicher Akt ist das Gebet. Doch als Begegnung mit dem lebendigen Gott in seinem In-die-Welt-Kommen in Jesus Christus gibt er dem irdischen Leben durch das Eingehen auf Gottes Plan Sinn und verwirklicht sich nur im Tun, in der Geschichte; er kennt seinen Gott nur dadurch, daß er sich auf seine schenkende Bewegung einläßt; sein eigentlicher Akt ist der Dienst.

Wenn wir von dieser Determination des Glaubens sprechen, hatten wir bis jetzt noch nicht die Form oder den Inhalt seiner Aussagen im Auge, sondern – näher dem Ursprung – die mit dem Heilsmysterium selbst in Wechselbeziehung stehende Ausrichtung seines Aktes. Der Glaube, der glaubt (der Glaubensakt), und der Glaube, der geglaubt wird (der Glaubensinhalt), lassen sich jedoch nicht adäquat auseinanderhalten. Es handelt sich dabei nicht um einen Akt von neutraler Struktur, der irgendein Objekt hätte. Man kann nicht zum vornherein «den Glauben haben» (wobei es wenig darauf ankäme, was man glaubt); man kann aber auch nicht, sobald man eine richtige Aussage in Händen hält, behaupten, «den Glauben zu haben» (selbst wenn dieses Glauben weder einen Entscheid noch ein Alles-aufs-Spiel-Setzen in sich schließt). Glauben heißt stets, das, was man glaubt, interpretieren, und nur die bindende Zustimmung und schließlich die gesamte Existenz ist Interpretation. Vor allem ist das, was man in bezug auf Christus glaubt, entscheidend für die Determination des Aktes, die in Wechselbeziehung zur Determination seines «Objektes» steht.[1] *Das*, was man glaubt, ist nur die

Ausfaltung jeder der beiden Komponenten; der – notwendige – Übergang zum Ausdruck im Wort (ob in biblischen Bildern oder in spätern Aussagen) ist relativ; er bezieht sich auf das Mysterium und den Glauben, der sich nach diesem ausrichtet. Dies wird allgemein zugegeben, und unsere Absicht ist nicht, diese Relativität der Aussagen hervorzuheben, sondern aufzudecken, daß die Frage nach der Glaubensregel über diese Aussagen hinausgeht und das Entscheidende betrifft: die Grundstruktur des Glaubens, die buchstäblich dahinfällt, sobald sie verfehlt ist. Keine Unterscheidung zwischen dem *Was* und dem *Daß*, zwischen dem Glaubensakt und dem Glaubensinhalt ist hier ausschlaggebend. Der christliche Glaube gründet schon in seinem Urbeginn auf einer bestimmten Relation, ohne die er seine Natur einbüßt und sich selbst zerstört.

Es gibt somit ein Maß, eine Regel der Christologie und des Glaubens, und dieses entscheidende Problem geht über das der Fehlerfreiheit der Aussagen hinaus. Der rechte Glaube ist der in seiner Ausrichtung korrekte Glaube und wird so vom Mysterium bestimmt, das er sich zu eigen macht. Doch dies muß im Ausdruck, den er diesem Mysterium gibt (Sinnbilder und Aussagen), zutage treten. Welches ist diese Regel und wie läßt sie sich auf Neuformulierungen anwenden? Gewiß, dieses Maß ist im Grunde das des Neuen Testaments, des ersten, inspirierten und für den Glauben der Gemeinde maßgebenden Ausdrucks des Glaubens. Doch im Blick auf das, was das Neue Testament ist, sollte es klar sein, daß man es nicht seinem Buchstaben nach als eine fixe Regel verwenden kann. Es ist ein erster, normativer Fall von Interpretation und Formulierung; wie könnte es davon dispensieren, von neuem zu interpretieren und zu formulieren? Und wie könnte es für diese Operation wegweisend sein außer in einer lebendigen Beziehung zum Glaubensbewußtsein, das seinen Glauben nur im Rückgriff auf das konsignierte Wort, das ihn weckt und ausdrückt, neu aussagen kann?[2]

Ob es sich nun um die Schrift oder kirchliche Determinationen handelt, läßt sich unserer Überzeugung nach die Glaubensregel nicht in Begriffen der «Orthodoxie» – sofern man darunter das «Unveränderliche» (oder gar das «Homogene») versteht – und der «Heterodoxie» als des «Neuen» denken. Wie uns scheint, zwingt die Geschichte der christlichen Glaubenslehren zu einer Schlußfolgerung, die nur Ausdruck des geschichtlichen Charakters des Christentums selbst ist: jede Regel kann nur «proportional» sein; sie verweist somit stets auf etwas anderes. Es ist unerläßlich, dies genau aufzuzeigen.[3]

II. Die Glaubensformulierungen und die Geschichte

1. Gehen wir von den christlichen Glaubenslehren im allgemeinen aus, um hernach den spezifischen Fall des «Dogmas» zu umreißen. Die wirklich moderne Form der Orthodoxie als Unveränderlichkeit ist nicht der totale Fixismus, dessen Schicksal entschieden ist, sondern die homogene Entwicklung, eine historizistische Umstellung des Fixismus, welche die Homogenität aus der aussichtslosen Lage befreit, in welche die Zurückweisung aller Geschichte sie gebracht hatte. Doch die nicht der Kritik unterworfene Idee eines Fortschritts ist ebenso apologetisch wie die eines unveränderten Verharrens, und ihr optimistisches Schema übersieht das Wesentliche der geschichtlichen Variationsphänomene, die sie im Prinzip zugibt (Ersetzung einer Welt des Denkens durch eine andere, Regressionen, der Vergessenheit Anheimfallen, Wiederentdeckungen).

2. Die Geschichte der Glaubenslehren läßt uns in deren Relativität eine Reihe von *intelligiblen Strukturen* zutage treten. Diese repräsentieren das Bemühen einer Epoche, auf Grund ihrer kulturellen Möglichkeiten die Gesamtheit der Sinnbilder, Erfahrungen, Überzeugungen, Verhaltensweisen des christlichen Menschen in ein System zu bringen und intellektuell zu erfassen. Die Struktur ergibt sich aus der Verbindung strukturierender Elemente, die aus einem gegebenen kulturellen Kontext hervorgegangen sind, mit dem grundlegenden Element des christlichen Glaubens. Die ganze Schwierigkeit unseres Problems liegt darin, die Konstanz dieser Elemente zu erfassen, ohne sie als Unveränderlichkeit zu interpretieren, denn sie liegen nie außerhalb jeder kontingenten Formulierung «chemisch rein» vor. So kommt es zur Entstehung von Teilstrukturen (die durch das aristotelische Schema der beiden Zwecke strukturierte Lehre des Mittelalters über die Ehe). Man kann aber diese Perspektive zu Gesamtstrukturen ausweiten: sei es zu homogenen Systemen (Skotismus) sei es umgekehrt zu Leitgedanken, die in einem gegebenen Kulturmilieu allgemein vorhanden sind, aber darin eine verschiedenartige Behandlung erhalten (die theologische Wissenschaft im dreizehnten Jahrhundert).

3. Ein erster *Variabilitätsfaktor* dieser Strukturen liegt klar zutage: die *Variation der strukturie-*

renden Elemente, die sich auf den intelligiblen Rahmen auswirkt und so weit gehen kann, daß sie ihn entwertet. Sie besteht in der von der Kritik oder einer andern Art der Wirklichkeitsbeobachtung hervorgerufenen Veränderung des gemeinsamen Klimas der jeweils vorhandenen philosophischen Lehren und – was noch tiefer geht – der Zivilisation, deren Reflexion diese darstellen. Man stellt neue Fragen, entdeckt andere Seiten der Dinge, unterzieht spontane Verhaltensweisen der Kritik und verliert gewisse Wirklichkeitsaspekte aus dem Blick. An der Analyse dieses ersten Faktors sind zwei Nuancen anzubringen. Erstens ist die Variation nie total und betrifft die verschiedenen beteiligten Bereiche – die Kosmologie, die Metaphysik, die Anthropologie, die Ethik – nicht im gleichen Ausmaß. Man darf sich die Variation der Strukturen nicht als eine Aufeinanderfolge von vollständig zusammenhangslosen Figuren vorstellen: die Strukturen machen eine Entwicklung durch, verkümmern und erneuern sich, bis man – zuweilen unter dem gleichen Wortlaut – ein neues Gleichgewicht wahrzunehmen vermag. Die zweite Nuance ist die, daß durch das Christentum in jeder Epoche der Denkrahmen verändert wird, sei es, daß diese Veränderungen vom jeweiligen Milieu assimiliert werden (wie in unserer Zivilisation ein Teil der christlichen Ethik), sei es, daß die christliche Leithypothese eine philosophische Reflexion inspiriert, die eine Subkultur ins Leben ruft (welche – jedoch nicht vollständig – von ihrem Rahmen abhängig ist: «christliche Philosophien»). Der zweite Variabilitätsfaktor ist die *Fluidität der strukturierten Gegebenheit* selbst auf Grund der Verschiedenheiten in der Akzentsetzung und der geistigen Wahrnehmung, der verschieden zentrierten und orchestrierten Erfassungen des Gegebenen, die eine Pluralität von «Spiritualitäten» und auch der davon abhängigen theologischen Systeme hervorbringen: verschiedene Schulen zur gleichen Zeit; epochale Ansprechbarkeiten, die mit dem kirchlichen Kontext, mit den gewichtigeren Erfahrungen und den Lehrauseinandersetzungen einer Zeit, mit der jeweiligen Kenntnis der christlichen Vergangenheit zusammenhängen.

4. Wenn der strukturierende Rahmen und das strukturierte Element sich miteinander verbinden, führt dies somit zu einer *Struktur*, zu einem intelligiblen Ausdruck der christlichen Erfahrung der betreffenden Zeit. Doch diese Erfahrung wird ihrerseits hervorgerufen und sodann geklärt durch die Worte der Vergangenheit und zunächst durch das Wort, das sich in der Schrift niedergeschlagen hat. Diese Worte gehören innerlich zu dieser Erfahrung, indem sie darin aufs neue Sinn gewinnen, gehen aber auf andere Zeiten über und haben einen Sinn für alle Zeiten. Somit wird im strukturierten Element eine Spannung zwischen Permanenz und sukzessiven Interpretationen bestehen – ein hermeneutisches Problem, das sich an das der Bibelinterpretation und der Interpretation früherer Traditionen in der Bibel selbst anschließt. Einen interessanten Fall dieser Spannung bietet uns eine Anzahl von dynamischen Leitgedanken, die sich dank der relativen Stabilität, die sie durch die wiederholten Schriftauslegungen hindurch beibehalten, von den Teilstrukturen unterscheiden. Sie sind konstanter, weil sie aus einem urtümlicheren Willen stammen, der gewisse Aspekte, Denkweisen, Folgerungen des Glaubens dauerhafter zum Ausdruck bringt. Gewiß können diese Leitgedanken – der christologische Theandrismus; das anthropologische Paradox des Menschen, der auf Gott hin erschaffen, aber nicht imstande ist, das Ziel zu erreichen, ohne das er nicht sich selber sein kann – sich ebenfalls nie außerhalb eines bestimmten kulturellen Kontextes ausdrücken. Auch wenn die Worte sich gleichbleiben, so erhalten sie im neuen Universum, das sie sich zu eigen macht, zum mindesten einen bloß relativen Wert. Doch wenn das Gegebene nie erfaßt wird, bevor es irgendwie formuliert wird, ist seine Übernahme Zeichen seiner Existenz, und ein Vergleich stellt seine Permanenz fest. Diese dynamischen Leitgedanken stammen selbstverständlich aus dem *Kerygma der Kirche*, obwohl sie sich durch eine abstraktere Formulierung von ihm unterscheiden. Doch schon das Kerygma stellt die gleichen Probleme: Es wird stets neu entdeckt – nicht einfach durch Konfrontation mit einem Buchstaben, sondern innerhalb einer lebendigen Tradition, was gleichzeitig Neuverständnis und Neustrukturierung in sich schließt. Man ermißt, wie bedeutungsvoll das ist: Der theologische Akt wird nicht lediglich in einer reinen Analyse des Textes bestehen können, worin das grundlegende Wort hinterlegt ist, aber auch nicht in einer Interpretation bloß mit den jeweils zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln. Er besteht im Wiederaufgreifen dieses Wortes innerhalb einer Tradition, in welche die Bemühungen der Vergangenheit eingegangen sind. Darum wird das Wort nicht nur *innerhalb* dieser Kette von neuem aufgegriffen, sondern auch *zusammen* mit den vorhergegangenen Ausfaltungen.

5. In einem gegebenen Milieu hätte denn auch die Strukturierung der christlichen Botschaft –

was das Wesentliche betrifft – schwerlich anders vor sich gehen können, selbst wenn es dabei Platz für Varianten, für theologische Systeme innerhalb ein und derselben Gesamtstruktur gegeben hat. Diese von den vergangenen Generationen unternommene gewaltige Anstrengung zum Glaubensverständnis hat uns etwas Entscheidendes beizusteuern. Zwar sind die Strukturen, zu denen sie geführt hat, an sich nicht normativ; doch einfach deshalb, weil sie eine glückliche Lösung der gestellten Aufgabe waren, über einen Aspekt des Glaubens Rechenschaft zu geben, erteilen sie uns verschiedene Lehren, von denen wir hier nur eine erwähnen wollen. Wenn man die theologischen Strukturen miteinander vergleicht, indem man auf das Gegebene und auf die dynamischen Leitgedanken achtet, denen sie zu entsprechen suchen, treten *Regeln für das strukturelle Gleichgewicht* hervor, permanente, rein proportionale Prinzipien theologischer Weisheit, die für spätere Umstrukturierungen unerläßliche Leitlinien bleiben. Die «Herz-Jesu»-Andacht und -Theologie haben im siebzehnten Jahrhundert etwas für die Christologie Wesentliches gerettet, und diese heute der Vergangenheit anheimgefallene Anstrengung ist für uns voller Bedeutung, da sie vom Willen zeugt, zwischen der göttlichen Majestät und der Humanität Gottes ein gewisses Gleichgewicht zu wahren.[4]

6. Unsere Analyse muß in bezug auf die «*Dogmen*» entscheidende Nuancen enthalten, die dem «Relativismus» wehren; man kann jedoch diese Formulierungen kaum von einer solchen Analyse ausnehmen. Gelten die gemachten Bemerkungen nicht auch für die «homogene Entwicklung der Dogmen» – dieser Lehren, welche die Kirche als formelle Aussagen, Folgerungen oder Ausfaltungen des Schriftwortes ansieht, die sie aber in einem bestimmten Zusammenhang neu formuliert und mit dem Siegel ihres Charismas der Lehrunfehlbarkeit versehen hat? Man müßte über eine gewisse Dosis von Unkenntnis der Geschichte oder von Voreingenommenheit verfügen, wollte man dies bestreiten. Am wenigsten in Verlegenheit bringt die Tatsache, daß eine große Zahl von Lehren, die zu andern Zeiten sich allgemeiner Anerkennung und der Sanktionierung durch das Lehramt erfreuten, heute von niemandem mehr als «Dogmen» angesehen werden. In andern Fällen drängt sich dem Geist ein peinlicher Vergleich zwischen Texten aus verschiedenen Perioden des Lebens der Kirche auf *(Unam sanctam... Vehementer nos... Gaudium et spes!)*. Wir grenzen übrigens unser keineswegs ureigenes Anliegen ein. Wie jedermann weiß, ist bei einem Dogma – einer in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort vorgenommenen Formulierung der Offenbarung – zwischen seiner absoluten Autorität, die aus der Offenbarung selbst stammt, und der in diese Formulierung engagierten Autorität der Kirche zu unterscheiden. Es wird allgemein zugegeben, daß diese Formulierung von der betreffenden Zeit und dem betreffenden Ort abhängt[5], und infolge dieser Abhängigkeit besteht eine legitime Diversität der dogmatischen Formulierung selbst.[6] So gesehen, bereitet nicht die Bezeichnung «homogen» – im Gegensatz zu einer lediglich tatsächlich vor sich gegangenen Entwicklung – Schwierigkeiten, sondern der Begriff «Entwicklung» in der Einzahl: es gibt Entwicklung*en*. Die Intelligenz führt im Glauben ein wucherndes, vielgestaltiges Leben, führt zu Approximationen, Forschungen in verschiedenen Richtungen – und in eben diesem Abenteuer entsteht die dogmatische Formulierung.

7. Wenn von den Heilsereignissen und -worten aus die Botschaft sich in «Glaubensbekenntnissen» formuliert, bleibt sie doch mehr als ein bloßer Text. Sie ist eine Lebenswirklichkeit, die sich mitteilt, eine unerschöpfliche Erfahrung, die sich weiterhin vertieft und entfaltet, selbst wenn sie in der Schrift fixiert ist. Neue Fragen stellen sich, und es ergeben sich bis anhin unbekannte Möglichkeiten, die Botschaft besser zu formulieren. Somit entstehen in verschiedenen Kontexten die christlichen Theologien, und die Verkündigung erhält verschiedene Strukturierungen. Wie geschieht der Übergang zum «Dogma»? Wie wir wissen, kann es innerhalb eines bestimmten Bezugssystems Einzelsystematisationen, Teilverwirklichungen der Struktur geben, die, was das Wesentliche betrifft, gemeinsam ist. Der Grund hierfür liegt in kulturellen Bezügen und in der Kenntnis, die man vom Gegebenen und der Tradition hat (der in Begriffen des Dyophysismus formulierte christologische Theandrismus). Eine bestimmte Formulierung kann als ein Lösungsversuch erscheinen, der das fundamental Gegebene und die traditionellen dynamischen Leitgedanken nicht adäquat wiederzugeben vermag (die Christologie des Eutyches, die in klassischen Formeln fixiert ist, welche ein neuer Kontext gefährlich macht). Das theologische Gewissen oder die kirchliche Autorität können sie dann verwerfen oder daraus eine andere Formulierung ableiten und diese als normativ vorlegen (Konzil von Chalkedon).

8. Wenn es sich um die Schrift handelt, bedeutet «*normativ*» den für immer geltenden privilegierten

Wert eines symbolischen Ausdrucks oder einer Glaubensaussage. Hier bedeutet es dies: Wenn ein bestimmter Bezugsrahmen gegeben ist, bildet ein bestimmter Ausdruck (zwei Naturen, eine Person) einen obligatorischen Durchgangspunkt, um in diesem Koordinatensystem auf eine bestimmte Frage zu antworten oder von einer bestimmten dynamischen Leitidee Rechenschaft zu geben. Es liegen somit auch hier zwei Variabilitätsfaktoren vor, der eine beim Ausgehen von der Quelle (ein anderer Zugriff auf das Gegebene wird das Problem verändern) und der andere durch die späteren Weiterentwicklungen (eine andere Fragestellung, ein anderer Bezugsrahmen werden zu andern Formulierungen führen, welche die vorhergehenden distanzieren). Die neuen Formulierungen werden die vorhergehenden nicht falsch machen, denn deren entscheidendes Anliegen bleibt gewahrt. Dies geschieht zunächst dadurch, daß es notwendig bleiben wird, die Antwort gleich wie früher zu formulieren, sobald man die Frage von neuem in den gleichen Begriffen wie einst stellt – die relative «Notwendigkeit», von der wir in bezug auf die theologische Formulierung sprachen, erhält hier normative Gültigkeit (Aspekt der kirchlichen Autorität). Sodann wird das Anliegen dadurch gewahrt, daß die in dieser Formulierung ausgesprochene Glaubenswahrheit in jedem andern Bezugssystem unbeeinträchtigt bleiben muß, wenn es notwendig geworden ist, sie von neuem auszudrücken (Aspekt der Autorität des Wortes in der kirchlichen Formulierung). Endlich ist auch die Art und Weise, wie die Lösung für eine Schwierigkeit, den Glauben auszudrücken, gefunden wurde, reich an Lehren schon bloß für die theologische Tradition und weit darüber hinaus.

9. Wer heute die Christologie neu strukturieren will, muß seinen Blick auf die Aussagen des Konzils von Chalkedon heften, selbst wenn er weder deren Kategorien noch Worte übernimmt. Dieser Text bleibt dank der Präzision seiner Begriffe und seiner Ausgewogenheit ein unerläßlicher Zeuge, obwohl er – infolge der Nebeneinanderstellung der Naturen, die durch die Idiomenkommunikation korrigiert wird – weder dem Reichtum unserer Erfassung des Gegebenen noch unsern wesentlichsten Fragen entspricht wie etwa denen nach dem Engagement Gottes in der Geschichte, nach dem Mysterium der Menschennatur Christi als Menschennatur, nach dem persönlichen Bewußtsein Christi. Eine «ökonomischere» Christologie genügt hier nicht: man muß Gott *als* Menschen denken und bestimmen, was das für Gott besagen will und was das für den Menschen besagen will. Das eingangs Gesagte sollte dies verständlich machen; wenn es für die Christologie Geltung hat, gilt es auch für die Auffassung des christlichen Lebens, so daß man dessen «Säkularisation» in der richtigen Maßordnung denkt: eine christliche Existenz, die sich in einem Menschenleben und durch ein Menschenleben (und nicht auf einem Register des Wunderbaren, des Besonderen) manifestiert – und zwar in einem integralen Leben, das in seinen entscheidenden Experimenten die Kindesbeziehung zu Gott als menschliche Aktivität in sich begreift. Die Notwendigkeit und die Schwierigkeit dieser doppelten und einzigen Operation und die möglichen Abweichungen von ihr entgehen sicherlich niemandem, und man ersieht auch, wie reich und wie begrenzt die Beiträge der Vergangenheit waren.

10. Es ist somit klar, daß die Glaubensregel nicht eine unveränderliche Formel ist, sondern eine gewisse *Proportion* von sukzessiven Formeln, die den Stempel verschiedener Kontexte tragen – und, im Fall der Christologie, ein gewisses *Gleichgewicht;* dieses verweist auf das innere Gleichgewicht des Mysteriums Christi und des gelebten Glaubens, das es begrifflich zum Ausdruck bringt. Und es ist auch klar, daß sich eine solche Regel nicht grob buchstäblich anwenden läßt, sondern von neuem die Frage nach dem Kriterium stellt.

III. Die Interpretation durch die Gemeinde

Welches Kriterium gibt es, um den Glauben zu regeln, zwischen Wesenskern und Struktur zu unterscheiden, sich zu vergewissern, ob eine Neuinterpretation zuverlässig ist? Welches Kriterium haben wir, um die Anwendung der proportionalen Norm vorzunehmen und in der Formel und über sie hinaus zu verifizieren, ob der Glaube richtig ausgerichtet bleibt? Sofern unsere Analyse stimmt, wird das Kriterium nicht im Rückgriff auf Texte bestehen, denn dieser Rückgriff setzt wieder anderes voraus, sondern in der Berufung auf das lebendige Glaubensbewußtsein, das – wie wir sahen – einst reagiert und zu diesen Texten geführt hat. Wir haben einen Prozeß aufgedeckt, der von der Indefektibilität der Kirche zur (proportionalen) Norm oder Infallibilität ihrer Dokumente weiterschreitet. Wir müssen diesen Weg in umgekehrter Richtung durchlaufen und vom statischen Kriterium zum dynamischen Kriterium, zum Kriterium in Akt zurückkehren, aus dem das andere Kriterium hervorgeht.

Man wird somit im Licht des Wortes und mit Hilfe der Tradition von neuem prüfen müssen, was in der Vergangenheit kontingent war, und den Wesenskern herausschälen, um ihn theologisch wieder aufzunehmen oder um eventuell andere Versuche zu bewerten. Gewiß wird es für den, der ängstlich auf Sicherheit bedacht ist, keine sichere «Sperrfeder» geben. Es wird darum gehen, die biblischen Symbole, die auf die Heilsereignisse und die christliche Erfahrung verweisen, innerhalb der Tradition durch eine Gemeinde von neuem zu interpretieren – und der Glaube dieser Gemeinde wird das Urteil fällen. Betonen wir noch die Wichtigkeit dieser *Tradition* der Schrift: sie besteht in der rein materiellen Übermittlung eines unveränderlichen Depositums, nicht in einer illusorischen unablässigen Anreicherung oder in einem beständigen Reifen, aber ebensowenig einfach in einem kulturellen Kontinuum, das eine punktuelle Gleichzeitigkeit herstellt, sondern es handelt sich um ein Lebensmilieu, worin der Geist eine Konnaturalität mit der Schrift schenkt – ein Lebensmilieu, welches das Wort indefektibel übermittelt und mit ihm den Reichtum einer jahrhundertelangen Meditation, der sich unserem gemeinsamen Suchen anbietet.

Wir haben von «Gemeinde» gesprochen, um uns nicht auf schwierige Unterscheidungen einzulassen, die über unser Thema hinausgehen. Es wäre auch auszumachen, welche Rolle der kirchlichen Autorität im Hinblick auf das einmütige Vorlegen des Wortes und die Verifizierung seines Zusammenhangs mit den Ursprüngen zukommt. Die katholische Ekklesiologie berechtigt uns zur Annahme, daß es dieses institutionalisierte Charisma gibt, welches das indefektible Wirken des Geistes in der Gemeinde wahrnimmt und ausdrückt. In der Frage nach der «Orthodoxie»[7] liegt die Schwierigkeit darin, einerseits die mittlerische Tätigkeit der Hierarchie nicht zu bestreiten oder zu minimalisieren, anderseits aber sich nicht in eine Problematik der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit einschließen zu lassen, die mit juridischen, auf autoritativem Weg willkürlich festgelegten Kriterien zusammenhinge. Man kann sich nicht einfach der Autorität überlassen, damit diese *das* Kriterium sei, noch eine Äquivalenz zwischen «lebendiger Tradition» und «Magisterium» annehmen.

Es ergibt sich noch eine wichtige Schlußfolgerung, welche die Situation, von der wir ausgegangen sind, klären kann. Beim Interpretieren sind mehrere Interpretationen möglich. In der Gemeinde muß es Raum für einen gewissen Pluralismus geben, denn die Forschung, um die man nun einmal nicht herumkommt, wird zu einer relativen Verschiedenheit führen. Es ist aber kein kleines Problem, einen totalen Fixismus anzutasten, zu dem sich der Katholizismus bekannt hat – oder zu bekennen geglaubt hat, denn in Wirklichkeit machte er stets eine Entwicklung durch. Es ist keine Kleinigkeit, wenn ein lückenloses, rißloses Gesamtgefüge, an das sich eine intensive affektive Bindung klammert, sich als viel komplexer, als zerbrechlich und relativ herausstellt. Wie soll man da verhüten, daß man das Wesentliche nicht mehr wahrnimmt und daß man selbst bei der Übernahme des Wesentlichen, die stets in einer Interpretation besteht, fehlgeht?

Man kann eben über den notwendigen Pluralismus hinausgehen und Übernahmen vornehmen, die im Interpretationsakt die Identifikation Christi und die Determination des Glaubens verändern. Wir wissen, daß es heute solche Interpretationen gibt, die jegliche Glaubensregel zurückweisen und die Gemeinde vor die Frage stellen, ob sie ihrem Ursprung treu bleiben will. Denken wir etwa – auf dem Gebiet, auf das wir uns bezogen haben – an die Christologie des «atheistischen Christentums» (Jesus als Lehrer der Bruderliebe und Vorbild des Wagnisses), an die der «Theologie des Todes Gottes» (Kenose ohne Subjekt und ohne Auferstehung), an die eines strikten Bultmannismus (die durch ihre Glaubenskraft besticht, aber doketisch ist infolge ihres engen existentiellen Kriteriums, das nur auf unsere eigene Existenz, nicht aber auf die Menschennatur des Erlösers angewandt wird) oder selbst an die Christologie Robinsons in «Honest to God» (der Mensch für die andern, der durch die Tiefe seiner Liebe das Mysterium Gottes offenbart, aber den Sohnesdialog Christi mit seinem Vater nicht mitvollzieht). Und vielleicht noch bedenklicher ist die Christologie eines integralistischen Doketismus (auch wenn sie tadellos «orthodox» wirkt), der die menschliche – und schließlich politische – Bedeutung der Lehre und des Lebens Christi nicht gelten läßt. Diese disproportionierten Christologien stehen in Wechselbeziehung zu ebenso vielen Verkürzungen oder Widersprüchen in der Auffassung der christlichen Existenz, wie wir sie jeden Tag antreffen können.

Unseres Erachtens wird schließlich die Gemeinde zu einer Entscheidung gezwungen sein, denn die Sprache wird hier zu stark gelockert und ausgedehnt. Es liegen in ihr eigentliche latente Schismen vor – ohne daß es zum Bruch kommt, denn die Interpretation läßt diese Verschiedenheit

zu, die durch die Unveränderlichkeit (selbst wenn sie fiktiv war) ausgeschlossen wurde. Diese Scheidung, die in der Vergangenheit unter dem Antrieb des Geistes von den Kirchen oft vorgenommen wurde, wird von neuem vorzunehmen sein. Die Glaubensregel bleibt unerläßlich: es kommt nur darauf an, daß sie weder zu früh – und in vereinfachender Weise – noch zu spät angewendet wird.

[1] Wir sprechen so, um das Problem zu vereinfachen, denn es ist sehr wichtig, wahrzunehmen, daß der existentielle Charakter der Offenbarung Gottes in Christus uns ermöglicht, über eben diese Dichotomie zwischen dem Objektivismus und dem reinen subjektiven Aktualismus hinwegzukommen.

[2] Tatsächlich handelt es sich im Neuen Testament entweder um symbolische Ausdrücke (christologische Titel, Mysterien wie das Kreuz oder die Himmelfahrt, die stark symbolbeladen sind) oder dann um Aussagen, deren Bestimmung als Aussagen kontingent ist (anthropologische Strukturen). In beiden Fällen ist jede fundamentalistische Simplizität unmöglich.

[3] Zu diesem Zwecke geben wir hier zusammenfassend die Analyse wieder, die wir eingehend dargelegt haben in unserem Aufsatz: Immutabilité, progrès, ou structurations multiples des doctrines chrétiennes: Rev. Sc. ph. théol. 52 (1968) 173–200. Dieser Aufsatz enthält zahlreiche Nuancen, wichtige Ergänzungen und viele Beispiele.

[4] Viele weitere Beispiele finden sich in dem in Anm. 3 genannten Aufsatz.

[5] Im Anschluß an die Rede Johannes' XXIII. zur Konzilseröffnung (AAS 54 [1962] 792) erklärte das Zweite Vatikanum: «Die Glaubenshinterlage selbst, das heißt die Glaubenswahrheiten, darf nicht verwechselt werden mit ihrer Aussageweise, auch wenn diese immer denselben Sinn und Inhalt meint» (Gaudium et spes II, Kap. 2, Art. 62).

[6] «Das von den Aposteln überkommene Erbe... ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen, und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden, wobei auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle spielten» (Zweites Vatikanum, Unitatis redintegratio III, Art. 14).

[7] Selbstverständlich läßt sich in den Begriff «Orthodoxie» auch ein anderer Sinn hineinlegen als der der hier der Kritik unterzogenen Orthodoxie als Unveränderlichkeit, und man kann ihn dem gleichsetzen, was wir «Glaubensregel» nennen.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-PIERRE JOSSUA

geboren am 24. September 1930 in Boulogne-sur-Seine, Dominikaner, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Medizinischen Fakultät in Paris, an der Theologischen Fakultät von Le Saulchoir und an der Universität Straßburg. Er ist Lektor und Doktor der Theologie, seit 1965 Dogmatikprofessor in Le Saulchoir und seit 1968 dessen Rektor.

Bernard-Dominique Dupuy

Der konstitutive Charakter der Ethik im christlichen Glaubensbekenntnis

Das christliche Denken der letzten Jahrhunderte hat sich viel mehr darum bemüht, den Unterschied zwischen der Theologie und der Moral, zwischen der Kontemplation und der Aktion hervorzuheben, als gesucht, ihre notwendige Zusammengehörigkeit zu betonen. Infolgedessen ist eine gewisse Kluft, ja zuweilen geradezu ein Gegensatz zwischen der eigentlichen Theologie, dem Bereich des Denkens, und der Ethik, dem Bereich des Handelns, des praktischen Einsatzes entstanden.

Heute hingegen weisen die Christen auf die ethische Tragweite des Evangeliums hin. Sie heben hervor, daß die christliche Botschaft moralische, soziale, ja politische Dimensionen hat. Diese Überzeugung setzt voraus, daß es möglich ist, vom überlieferten Glaubensbekenntnis und der Moral des Christentums auf diese Fragen überzugehen, die im sittlichen und gesellschaftlichen Leben, in der wirtschaftlichen und politischen Wirklichkeit sich stellen. Man erkennt: Wenn in der Welt, in der wir leben, eine gewisse Entzweiung besteht zwischen dem täglichen Handeln und der Kultur, zwischen dem Leben und dem Sprechen, dann darf der Glaube nicht darüber hinwegsehen. Man gewahrt, daß die Krise des heutigen Menschen zu beängstigenden Fragen führt, von denen sich das christliche Gewissen nicht distanzieren darf, und nimmt an, daß in der Alltagswirklichkeit, wie sie in ihren neuen, der alten Welt unbekannten Formen erlebt wird, die Realitäten des Glaubens, der Tradition, des christlichen Lebens irgendwie reflektiert werden und wieder aufgefunden werden können.

I. Schwierigkeiten, auf welche die heutige Reflexion über die christliche Ethik stößt

Heute die ethischen Dimensionen des Christentums betonen heißt nicht bloß die Auffassung vertreten, daß zwischen der Moral und dem Dogma ein offensichtlicher Zusammenhang besteht, sondern heißt einen Glaubensakt setzen; es heißt dartun,

daß eine Verbindung vorliegen muß zwischen der traditionellen christlichen Ethik, die in der Linie der Kontemplation, der Weisheit, der «Tugend» liegt, und der heutigen profanen Ethik, die in der Linie der vollendeten Tatsache, des Erlebten, der Praxis liegt. Wir werden in dieser Auffassung und Ausrichtung bestätigt durch den Nachweis, daß die jüdisch-christliche Offenbarung keine Trennung zwischen den Ebenen der Dogmatik und der Ethik zuläßt, es ablehnt, daß zwischen ihnen ein Gegensatz konstruiert wird, und nicht verantwortlich ist für die Kluft, die im Lauf der Jahrhunderte zwischen ihnen entstanden ist.

Wir haben nicht die Absicht, hier von einer christlichen Ethik zu sprechen, die von den Problemen der heutigen Welt unabhängig wäre und für sich genommen würde. Es gibt noch weniger eine Ethik an sich als eine Dogmatik an sich. Die Ethik wird gelebt im Konkreten. Sie ist zu prüfen von der Welt her, in welcher der Mensch lebt, im Blick auf ihre Mängel, ihr Ungenügen, ihre Unzulänglichkeiten; man muß sehen, wie eben diese Mängel die Situation erhellen können, welche die jüdisch-christliche Offenbarung erhellt. Die Welt, wie sie ist, ruft nach einer Ethik und harrt auf die Botschaft der Offenbarung. An dieser Nahtstelle zwischen der Welt und der Kirche ist das Problem der christlichen Ethik anzusetzen.

1. Eine erste Schwierigkeit, auf die eine allgemeine Reflexion über die Ethik des Christentums stößt, hängt mit der sehr weiten Ausdehnung des Bereichs der Ethik zusammen. Er umfaßt eigentlich das ganze menschliche Leben. Darum haben gewisse Exegeten sogar die These aufgestellt, Jesus habe seinen Jüngern keine Ethik übermittelt und das Evangelium biete in gewissen Texten lediglich die landläufige Ethik des ersten Jahrhunderts, bis die christliche Ethik, die Paulus grundgelegt habe, sich habe konstituieren können. Darnach hätte es sich um eine bloß interimistische Ethik gehandelt, was um so verständlicher wäre, als die ersten Christen die Parusie erwarteten und keineswegs daran dachten, die Welt zu gestalten. Wie weit ist heute die Bildung der christlichen Ethik gediehen? Ist sie im gleichen Rhythmus erfolgt wie die Bildung des Dogmas?

2. Eine zweite Schwierigkeit: Die westliche Welt, die man zuweilen als die christliche Zivilisation hinstellt, verkennt oft kläglich ihre jüdisch-christlichen Wurzeln. Und doch sind ihre Quellströme bekannt. Rational in seinem Handeln, bald spiritualistisch, bald materialistisch, schöpft der Okzident aus seinen griechischen und lateinischen Quellen, will aber merkwürdigerweise von seiner biblischen Quelle nichts wissen. Dank der heutigen Entdeckung der Heilsgeschichte beginnen zwar manche Christen sich nach der Ethik der Propheten und der Botschaft der Apostel zu fragen. Doch mit Ausnahme einiger günstiger Anzeichen und einer bei vielen vorhandenen Erwartung findet die christliche westliche Welt nur mit großer Mühe den Schlüssel zu einem in der Offenbarung begründeten Verhalten. Die griechische Tradition hat im großen ganzen die Neigung, die reine Kontemplation von Ideen, die als unbewegliche Realitäten angesehen werden, in Gegensatz zu stellen zu der Flut des heraklitischen Werdens, zu den Diskontinuitäten des konkreten Handelns. Wohl hatte Platon einen scharfen Sinn für den Zwiespalt zwischen den unbeweglichen Realitäten und dem Alltagsleben, und er war sich mehr als jeder andere der Notwendigkeit bewußt, sie um jeden Preis miteinander zu verbinden. Er ließ die Philosophie in die Höhle herniedersteigen. Doch diese Intuition ist die eines großen Denkers geblieben und die griechische Tradition stellt, als ganze genommen, die Kontemplation in Gegensatz zur Aktion. Wie wenigstens Pierre-Maxime Schuhl[1] feststellt, baut sich die griechische Kultur auf dem Gegensatz zwischen den freien Künsten und den mechanischen Künsten auf; sie lebt aus der Intuition zweier getrennter Welten.

Diese Entzweiung findet sich im lateinischen Universum wieder und prägt auch die christliche Überlieferung. Wir wissen, wie das Gleichnis von Martha und Maria für gewöhnlich ausgelegt wird. Jesus erklärt im Hinblick auf den *Glauben* Marias: «Sie hat den bessern Teil erwählt, der ihr nicht wird genommen werden.» Man hat daraus im Sinn der Griechen geschlossen, das kontemplative Leben stehe über dem aktiven Leben und habe schon an und für sich einen überragenden Wert. Dies hat dazu geführt – wie das die Ordensgemeinschaften selbst innerhalb der eigenen Reihen getan haben –, zwei Verwirklichungsweisen des christlichen Lebens voneinander zu unterscheiden: das kontemplative und das aktive Leben. Wohl haben die großen christlichen Mystiker wie Franz von Assisi, Theresia von Avila, Vinzenz von Paul diese Antinomie überwunden, aber diese Überwindung blieb den großen Heiligen vorbehalten und wurde nicht im gleichen Maß in die Institutionen übernommen, so daß für gewöhnlich das Problem des Verhältnisses zwischen Aktion und geistlichem Leben nicht von einer höheren Einheit her gesehen wurde.

Diese ideologischen und geistlichen Perspektiven finden sich auf der Ebene der Gesellschaftsstrukturen wieder. Im oben erwähnten Aufsatz bemerkt P.-M. Schuhl, nach der biblischen Sicht des Menschen müsse im Gefolge Adams die ganze Menschheit ihr Brot im Schweiß des Angesichts verdienen. Sie dürfe diese Sorge nicht einer besonderen Gesellschaftsklasse überlassen, wie dies in der Gesellschaft immer wieder der Fall zu sein pflegt. Die Sklaverei der Antike, die Leibeigenschaft des Mittelalters suchen den Fluch auf die andern abzuwälzen: die einen tragen schwer an seiner Last, den andern steht es frei, sich in das Leben des Geistes zu flüchten. Die Aufgaben sind auf verschiedene «Stände» verteilt, welche die Grundlage des gesellschaftlichen Lebens bilden. Und diese Traditionen werden psychologisch und objektiv gerechtfertigt und erscheinen als völlig natürlich.

II. Die Offenbarung als Erkenntnis und Begegnung

Wie kann unter solchen Bedingungen der von der Bibel vertretene Sinn für den Menschen sich durchsetzen? Wie kann in einer Welt, in der die gesellschaftlichen Beziehungen der geoffenbarten Ethik keineswegs entsprechen, die Ethik der Heilsgeschichte sich verwirklichen? Wie erreicht schließlich die Botschaft der Bibel die Welt?

Man antwortet für gewöhnlich: Durch das Kerygma und die Glaubensverkündigung und sodann durch die Anerkennung der Kirche und das Hören auf das Lehramt. Gewiß. Doch dieses Schema weist, in der Terminologie von Maurice Blondel gesprochen, einen extrinsezistischen Charakter auf und entspricht der Wirklichkeit nur wenig.

In der Tat lehrt uns die Bibel, daß alles durch ein unvorhergesehenes, entscheidendes *Ereignis*, durch einen Bruch beginnt: Abraham verläßt Ur, die um Moses gescharten Hebräer entrinnen der Hand des Pharao. Dieses Ereignis wohnt der Geschichte stets inne und gehört nicht der Ordnung der Ideen an. Der von den Philosophen entdeckte Gott ist ein aus abstrakten Ideen gewonnener Begriff; der Gott, dem die Patriarchen und Propheten begegnet sind, hat sich in Taten und Ereignissen kundgetan. Der Eintritt in das neue Leben geschieht somit zunächst weder in der Übernahme eines Moralkodex noch in der eines Lehrsystems, sondern im treuen Festhalten an Heilsereignissen. Glauben heißt sich erinnern, heißt in die dauernde Aktualität eines Heilsereignisses eintreten. Glauben besteht nicht einfach darin, daß man eine dogmatische Wahrheit annimmt oder eine Moral übernimmt. Die Glaubenstreue kommt in der Feier der Heilsereignisse zum Ausdruck, in welche die Rezitation des Glaubensbekenntnisses eingefügt ist, beschränkt sich aber nicht auf das Annehmen dieses Bekenntnisses. Wer das Ereignis, in das einzutreten ist, aus dem Blick verliert und sich einzig mit der Lehre befaßt, die sich daraus ziehen ließ, bringt sich um einen wesentlichen Aspekt des Christentums.

Dieses Ereignis stellt eine *Begegnung* dar. Während die Kategorie des Ereignisses einen neutralen Charakter behält, führt uns die Begegnung ins Herz der Ethik. Jede Begegnung ist ja Zusammentreffen mit einem andern, mit einem «Du» (um die Kategorien Martin Bubers zu übernehmen), und dieses «Du» ruft nach dem «ewigen Du». Müßte man diese Begegnung mit dem ewigen Du in den klassischen thomistischen Kategorien definieren, so könnte man sagen, sie entspreche der Anerkenntnis der *veritas prima (in cognoscendo)*, die sich im Glaubensakt vollzieht. Bekanntlich gilt vom Glaubensakt: «non terminatur ad enuntiabile sed ad rem». Der transzendente Gott trifft den menschlichen Geist als ein Subjekt, und dieser begegnet Gott nach Art eines Objekts. Der Gläubige steht dem geahnten Andern gegenüber.

In den Kategorien des modernen Denkens, worin die Einsicht weniger durch die Einwirkung eines Objekts auf den Geist als durch die subjektive Tätigkeit der Vernunft charakterisiert wird, erscheint die Begegnung mit dem ewigen Du nicht so sehr als eine Erkenntnis, sondern eher als das, was Martin Buber eine «Verwirklichung» nennt.[2]

Diese «Verwirklichung», die den Glaubensakt bestimmt, verwirrt unsere Denkkategorien, die seit Descartes und insbesondere seit Kant alle eine auf dem Begriffspaar Subjekt – Objekt aufgebaute Erkenntnistheorie zur Grundlage hatten. Für Buber läßt sich der – wenn man so sagen darf – Fall Gottes, der Fall der Offenbarung am wenigsten, ja überhaupt nicht in Begriffen der Subjekt-Objekt-Beziehung zum Ausdruck bringen. Man muß somit andere Kategorien beiziehen als die des Erkennens. Man begegnet Gott, man erkennt ihn nie als ein Objekt. Das Register der «Verwirklichung» entfernt uns zwangsläufig von dem der Objektivierung und der Spekulation. Martin Buber weigert sich, die Offenbarung unter dem Horizont der Theologie zu studieren, wenn dieses Unterfangen damit enden soll, in den Glaubensbereich wiederum eine Erkenntnis hineinzubringen, die ein menschlicher Zugriff auf Gott wäre und die Offenbarung

zum Gegenstand unserer Spekulationen machen würde. Die Offenbarung ist nicht Gegenstand der Spekulation, sondern Quellgrund von Verwirklichung. Sie enthüllt nicht unserm Blick das Sein Gottes, sondern richtet das Menschenleben nach Gott aus. Die Offenbarung betrifft nicht das Mysterium Gottes, sondern das Leben des Menschen, insofern dieses ein Leben ist, das auf Grund des Mysteriums Gottes gelebt werden kann und soll, oder genauer gesagt, ein Leben, das wirklich so gelebt wird, wenn es sich um echtes Leben handelt. Ein anderer jüdischer Denker, Abraham Heschel, drückt sich ähnlich aus: «Die Bibel ist nicht eine Theologie für den Menschen, sondern eine Anthropologie für Gott.»[3]

In diesem Register der Reflexion über die Offenbarung besteht der Weg zur Erkenntnis des Wirkens Gottes in der Welt weniger in dem, was wir die Theologie nennen, sondern vielmehr in der Anthropologie und Ethik, denn die Offenbarung taucht nicht so sehr im Logos als in einem Ethos auf dem Weg der Existenz auf, wie schon Newman in «Idea of a University» betont hat.

Dieses Register menschlichen Verhaltens bringt ganz andere Qualitäten als die der reinen Intelligenz ins Spiel. Die Haltung wohlwollender Neutralität und statischer Aufgeschlossenheit, die den Akt des Intellekts kennzeichnet, muß hier einer Haltung innerer Spannung, aktiver Kommunikation Platz machen, welche die schöpferischen Geisteskräfte in Bewegung versetzt. Diese Energien erwachen dank der Begegnung innerhalb einer wechselseitigen Bezogenheit der Gewissen und nicht bloß als Akt unserer Fähigkeiten. Man stößt hier unter ganz neuen Kategorien auf den Offenbarungsgedanken. In der Begegnung offenbart sich die Existenz, gibt sich das Sein kund. Es geschieht Seinsoffenbarung, weil die Existenz Wort wird, geoffenbart wird in dem, was Buber den «Wortcharakter» des Seins nennt. Mein von mir wahrgenommenes und angenommenes Gegenüber bleibt nicht stumm; es spricht, und sein auf meinen Anruf hin geäußertes Wort zieht die Antwort meines Seins nach sich. Die Offenbarung schafft das Universum des Dialogs.

Der Mensch, der zu «erkennen» sucht, interessiert sich für ein Objekt. Derjenige hingegen, der verwirklicht, wird vom Ereignis, das ihm widerfährt, von der Begegnung, zu der er berufen wird, getroffen. Wenn das wahrgenommene Objekt mich interessiert, läßt es mich Herr über mich selbst sein, während es mir zugleich ermöglicht, irgendwie Herr über es zu werden. Der Andere hingegen, dem ich als einem Du begegne, affiziert mich, wirkt auf meine Bahn und mein Schicksal ein und verändert mich. Die Erkenntnis eines Objekts führt in meinen Geist ein Abbild dieses Objekts ein, das ich mir jederzeit ins Gedächtnis rufen kann. Die Verwirklichung tut mehr: sie stattet den, der vor mir steht, mit der Würde und Einzigartigkeit des Andern aus; er wird zum «Du», das ich anrufe, zum Antlitz, das sich darbietet, zur Personalität, die sich enthüllt, und tritt plötzlich in meine Existenz ein. Die Erkenntnis ist Aneignung. Die Verwirklichung öffnet das Tor zu der Begegnung mit andern und ist Enteignung.

III. Die Überlieferung ist mehr Erziehung als Belehrung

Wenn die Offenbarung von Wesen aus eher Begegnung als Erkenntnis im intellektualistischen Sinn des Wortes ist, so ist die Überlieferung eher Erziehung als Belehrung. Das Ziel der religiösen Erziehung besteht darin, die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott herzustellen und den Menschen in dieser Beziehung zu erhalten. Die Bibel versteht die Beziehung des Menschen zu Gott und die Heiligkeit Gottes nicht in dem Sinn, daß man ein heiliges oder numinoses Wesen in Besitz oder in den Griff bekommt oder von ihm in Besitz oder in den Griff genommen wird, wie das bei den primitiven Religionen oder in den Mysterienreligionen der Fall ist. In den Religionen erscheint die Besitznahme Gottes durch den Menschen oder die des Menschen durch Gott, die in der Begeisterung oder Ekstase durch Vermittlung eines Mystagogen zustande kommt, als Folge der Begegnung mit Gott, als Beginn des geistlichen Lebens. Das Judentum und das authentische Christentum sträuben sich gegen solche Formen geheimer Belehrungen. Sie bezichtigen sie der Idolatrie. Das Numinose verherrlicht die Fähigkeiten des Menschen oder steigert sie über ihre natürlichen Kräfte hinaus. Die wahre Freiheit, wie sie von der jüdisch-christlichen Offenbarung wieder in ihre Rechte eingesetzt wurde, widerstrebt diesen Entrückungen. Das Numinose hebt die personalen Bezüge auf, indem es sie vermittels der Ekstase in ein Drama projizieren will, worin die Wesen sich selbst aufgeben. Diese Esoterik steht im Gegensatz zum Sakrament, welches Gedächtnis, Eintritt in ein Ereignis ist, das mich angeht und mich den lebendigen Gott anrufen läßt.

Der jüdisch-christliche Monotheismus verherrlicht keine sakrale Gewalt, erwächst nicht aus einer Unzahl von Wundern, denn er gründet im Herz-

punkt der menschlichen Existenz. Ein rabbinischer Midrasch drückt diesen Sinn, den die menschliche Existenz in der Offenbarung hat, treffend aus. Er schildert, wie Gott die Engel und die Menschen belehrt. In dieser göttlichen Erziehungsschule bitten die Engel Israel, der in der ersten Reihe sitzt, ihnen das göttliche Wort zu erklären. Diese Fabel gibt uns zu verstehen, daß die menschliche Existenz, trotz ihres niedrigen Ranges, der Ort ist, wo das Wort Gottes sich zu Gehör bringt, wo das Wort Gottes zur Einsicht wird. Diese Fabel will uns aber auch beibringen, daß die Wahrheit für die Engel nicht von anderer Art ist als die Wahrheit für die Menschen und daß die Menschen zur Offenbarung Zugang haben, ohne daß die Ekstase sie um ihre Natur, ihr Menschsein bringen müßte.

Die so verstandene Überlieferung – Überlieferung als Erziehung zum echten Gottesverhältnis und Einweisung in den von der Heilsgeschichte gebahnten Pfad – ist Öffnung auf das christliche Mysterium in Totalität und als Totalität; sie geht über das, was sich davon erfassen und formulieren läßt, hinaus und auch über das hinaus, was sich durch äußere Belege historischer oder kritischer Art davon rechtfertigen läßt. Ihre Rechtfertigung liegt darin, daß sie nicht Sache eines Einzelgängers sondern eines ganzen Volkes, der Kirche, ist. Sie bildet so in ihrer Totalität und Kohärenz ein eigenes Unterscheidungsprinzip.

Dieser Charakter der Überlieferung wurde besonders herausgestellt im Werk «Histoire et dogme» von Maurice Blondel.[4] Inmitten des von der modernistischen Exegese hervorgerufenen Meinungsstreites wies Blondel nach, daß der christliche Glaube zwar von historisch-kritischen Zeugnissen abhängt, die außerhalb der Bibel und der Überlieferung stehen, daß er aber nicht adäquat nach ihnen bemessen werden kann. Die Überlieferung schöpft aus einer dauernden, unversieglichen Quelle, die sich nie auf schriftliche Dokumente oder eine partikuläre Inspiration reduzieren läßt: aus der Wirklichkeitserfahrung, welche die gesamte, um die Nachfolger der Apostel gescharte Glaubensgemeinde in ihrem Leben macht. Diese Erfahrung ist nicht Sache einzelner Individuen, sondern die eines ganzen Volkes, der Kirche, und bildet somit ein eigenständiges Prinzip der Fortdauer und Findung der Wahrheit. Blondel zeigte auch auf, was die Eigenart der so aufgefaßten Überlieferung gegenüber jeder Unterweisung, jeder Form eines Lehramtes ausmacht: in ihr wird der Glaubensbesitz durch die Kirche fortschreitend und andauernd als Lebenswirklichkeit erfaßt; in ihr liegt seit Beginn des Christentums mitten in der Christengemeinde ein eingehaltenes Versprechen und eine gegebene Möglichkeit des Handelns vor. «Die Überlieferung hebt Elemente, die vordem in den Tiefen des Glaubens und der Praxis zurückbehalten und nicht so sehr geäußert, ausgesagt und reflektiert wurden, ins deutliche Bewußtsein. Liebevoll der Vergangenheit zugewandt, worin dieser Schatz liegt, geht sie der Zukunft entgegen, worin ihr Gewinn und Licht winkt. Selbst das, was sie entdeckt, hält sie in Bescheidenheit bloß für getreu wiederentdeckt. Sie hat nichts Neues zu erfinden, denn sie besitzt Gott und ihr Alles; doch hat sie uns unablässig Neues beizubringen, weil sie etwas, das sie implizit gelebt hat, explizit bekannt macht. Für sie arbeitet eigentlich jeder, der christlich lebt und denkt, sowohl der Heilige, der Jesus unter uns weiterdauern läßt, als auch der Forscher, der den reinen Quellen der Offenbarung nachgeht, als auch der Philosoph, der sich bemüht, die Wege in die Zukunft zu bahnen und das beständige Kreisen des Geistes vorzubereiten. Und diese diffuse Arbeit der Glieder trägt zur Gesundheit des Leibes bei – unter der Leitung des Hauptes, das in der Einheit eines Gewissens, dem Gott beisteht, allein dessen Fortschritt regelt und fördert.» In stärkerm Maß als dem bewußten, reflexen Denken schrieb Blondel der Überlieferung die Befähigung zu, das Glaubensgut in seiner Totalität festzuhalten und zu bewahren. «Das Handeln hat den Vorzug, selbst im Impliziten klar und vollständig zu sein, während das Denken mit seinem analytischen Charakter nur vermittels einer langsam sich vorantastenden Reflexion die Form der Wissenschaft annimmt. Und darum erscheint es mir als entscheidend wichtig, die dogmatische Erkenntnis, die sich stets vervollkommnen läßt, mit dem christlichen Leben in Beziehung zu bringen, das keiner expliziten Wissenschaft bedarf, um vollkommen zu sein.» Diese Ausführungen von Maurice Blondel enthalten keinerlei Konzession an den Pragmatismus. Sie sind Ausdruck einer Gegebenheit des Glaubens, die auch von Newman anerkannt wird: Die Gläubigen, welche die Überlieferung weder explizit kennen noch vollständig über sie unterrichtet wurden, sind dennoch Träger dieser lebendigen Tradition und bewahren sie selbst in Augenblicken schärfster Krisen mit Sicherheit.[5] Das christliche Leben geht der theologischen Forschung und den gewagten ideologischen Formulierungen vor. Der Glaube wird weniger in Worten als im Leben, in lebendiger Praxis übermittelt. Man muß glauben und leben, wie man vor uns, seit den Aposteln, seit Jesus Chri-

stus, in der Gemeinde der Brüder gelebt hat. Jeder, der hierin etwas Neues einführen will, verläßt die katholische Überlieferung.

Diese Übermittlung des Glaubens in einer Gemeindepraxis kommt vor allem in den *Riten* zum Ausdruck. Man müßte hier dem Begriff Ritus seine ganze Weite geben und ihn womöglich im Singular gebrauchen. Zum Ritus gehören nicht bloß die liturgische Handlung und die Gebetsformen, sondern auch die Bräuche, die Rechtssatzungen, die kulturellen und spirituellen Haltungen der Gemeinde. Der Ritus ist ein Lebensstil, eine Weise des Christseins in der Welt und ein Mittel, einander als Christen zu erkennen. Konkret gesprochen gibt es auf Grund der möglichen Diversifikationen der christlichen Gemeinde im Christentum für eine Vielzahl von Riten Raum. Doch diese Verschiedenheit der Riten tut der Wesensstruktur des Ritus in seinen entscheidenden Momenten – Taufe und Eucharistie – keinen Eintrag. Das Sakrament ist so der wichtigste Ort der Überlieferung. Man könnte sagen, es sei ihr «theologischer Ort». Hier wird der Glaube als Totalität übermittelt, als Unterweisung, Lebens- und Heilsprinzip, Katechese und Sakrament zugleich, als «Mysterium» im Sinn eines Heilsaktes Jesu Christi, der durch die Zeiten hindurch in den vom Glauben wahrgenommenen heiligen Zeichen wirkt. Gregor von Nyssa nannte die Taufe die «*protè paradosis*», die erste Überlieferung, und bei der Taufe hatte ursprünglich die *traditio* (und einige Tage darnach die *redditio) symboli* ihr ganzes Gewicht. Die Taufe war Eintritt in eine Gemeinde, deren Lebensart man übernahm, an deren Verhaltensregeln man sich hielt. Durch die Sakramente trat man in die lebendige Wirklichkeit des Christentums ein.

IV. Der «sensus fidei» als ethischer Sinn und Lebensstil

Die Überlieferung teilt den Gläubigen das mit, was die Väter und die Konzilien den katholischen Sinn oder den Glaubenssinn genannt haben. Dieser Glaubenssinn ist das lebendige Glaubensbekenntnis aller Gläubigen in seiner jahrhundertealten Kontinuität und Identität. Er ist nicht ein theoretisches, in Formeln eingebettetes Glaubensbekenntnis, sondern vielmehr die Weise, heute Christ zu sein im Gefolge derer, die es gestern zu sein wußten, und als Wegbereiter für die, die morgen es sein sollen. Er ist ein Akt der katholischen Gemeinsamkeit. So verstanden, kann sich der «sensus fidei» nicht auf das Glaubensbekenntnis beschränken, sondern ist er geradezu die Wirklichkeit des Christentums. «Non terminatur ad enuntiabile.» Er ist die Wirkung der Taufinitiation; er wurde zu Wort gebracht in der «redditio symboli»; er ist ein gewisser Instinkt für das, was von mir verlangt ist, damit ich in der Gemeinschaft der Kirche leben und damit diese Gemeinschaft der Kirche von mir her sich entfalten kann. Darum konnte er zuweilen «sensus catholicus» genannt werden, nicht in dem Sinn, daß der Gläubige jedem Lehrsatz, der sich in der katholischen Überlieferung findet, zustimmen müßte, sondern in dem Sinn, daß der Gläubige in Gemeinschaft mit der ganzen katholischen Körperschaft lebt.

Der von den Gläubigen in ihrem Leben und Handeln in die Tat umgesetzte christliche Sinn ist so Gemeinschaftsfaktor. Er schafft Gemeinschaft und Wahrheit und trägt zur Indefektibilität der Kirche bei.

[1] Pierre-Maxime Schuhl, Lecture et contemplation: Efforts et réalisation, décembre 1952.

[2] Martin Buber, Daniel. Gespräche von der Verwirklichung (Leipzig 1913); Ich und Du (Leipzig 1923).

[3] Abraham Heschel, Les bâtisseurs du temps (Paris 1954); Dieu en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme (Paris 1968) 434.

[4] Dieser Aufsatz erschien in: La Quinzaine, janvier-février 1904, und wurde von neuem veröffentlicht in: Les premiers écrits de Maurice Blondel (Paris 1956) 149–228.

[5] Vgl. J.-H. Newman, On consulting the Faithful in matters of doctrine: Rambler, July 1859, 198–230; Neuausgabe durch J. Coulson, London 1961. Vgl. auch J. Lebreton, Le désaccord de la foi populaire dans l'Eglise chrétienne au IIIe siècle: Revue Hist. Eccl. 19 (1923) 481–506; 20 (1924) 5–37.

Übersetzt von Dr. August Berz

BERNARD-DOMINIQUE DUPUY

geboren am 21. August 1925 in Paris, Dominikaner, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Technischen Hochschule von Paris und an der Theologischen Fakultät von Le Saulchoir, ist Lektor und Lizentiat der Theologie, Schriftleiter der Zeitschrift Istina und Verfasser mehrerer Beiträge über Episkopat, Lehramt, Laientum und über Newman.

Michel de Certeau

Gibt es eine Sprache der Einheit?

Die zerbrochene Einheit

Bevor der Pluralismus auf dem Zweiten Vatikanum aus einigen Vorbedingungen[1] zu einer Lehre oder einem Programm herangewachsen war, war er eine Tatsache. Doch dieses Faktum entwickelt sich. Es dringt über die von den «liberalsten» Theorien zugestandenen Grenzen hinaus und wächst sich zu einer unüberbrückbaren Spaltung aus. Die durch die Anerkennung von Varianten gelockerte Einheit geht in dieser Vielfalt verloren. Wo ist sie unter so vielen Gegensätzlichkeiten noch wahrzunehmen? Und an welchen Zeichen soll man bei all diesen divergenten Bestrebungen, die sich den gleichen Namen beilegen und sich alle als christlich ausgeben, noch erkennen können, daß es sich immer noch um den gleichen Glauben, den gleichen Herrn und die gleiche Taufe (Eph 4, 4–6) handelt? Das Christentum löst sich in Bruchstücke auf; jedes von ihnen will als echt gelten, doch die aufgeklebte Etikette könnte bloß mehr eine Fiktion, ein gemeinsamer Nenner für heteronome Überzeugungen, Gemeinden oder Auffassungen sein. Heute, da die Kirche eine Diversität eingesteht, heute, da die Autoritäten diese im Prinzip (wenn auch nicht immer in ihren Konsequenzen) annehmen, wäre somit die Auflösung in Wirklichkeit noch viel weiter fortgeschritten, als die offiziellen Erklärungen verlauten lassen; sie erweckt Besorgnis, denn sie bedroht die Einheit und läßt es sogar als problematisch erscheinen, ob diese überhaupt möglich ist.

So beginnt man zurückzuweichen. Man sieht das gemachte Eingeständnis jetzt als übertrieben und verwegen an und nimmt es zurück, als ob es die Ursache des «Übelstandes» wäre oder diesen verschlimmert hätte – während es in Wirklichkeit nur ein zusätzliches Symptom und das vorsichtige Aufdecken einer tatsächlich bestehenden Situation war. Selbst wenn man nicht die verkündeten «Prinzipien» antastet, so ist man doch versucht, ihre Anwendung zu ändern oder einzuschränken, die «Demokratisierung» der Institutionen zu bremsen, die verschiedenen Strömungen in der Kirche auf eine bestimmte Ausdrucksform festzulegen und sie so daran zu verhindern, in Erscheinung zu treten. Man möchte die «verschiedenen» Christen verpflichten, zu einer von neuem bekräftigten Tradition zurückzufinden oder dann sich von der Kirche zu trennen und darauf zu verzichten, ebenfalls von Jesus Christus zu künden. Kurz: man sucht die Überfülle von Bestrebungen und Initiativen einzudämmen und in diesem zu reichen und auch zu tumultuösen und nicht unter Kontrolle zu haltenden Experiment eine Zone des «Konformen» und Orthodoxen abzustecken.

Die notwendige Einheit

Immer häufiger kommt es zu dieser Reaktion. Sie zeugt von einer Unruhe und wird deshalb leicht defensiv, apologetisch und auch anklägerisch. Sie läßt sich aber nicht einfach aus der Furcht «erklären» und auch nicht auf die Anschuldigungen reduzieren, die sie zuweilen nach sich zieht. Sie hat einen Sinn. Sie erinnert uns an etwas, das notwendig zum Glauben gehört, d. h. daran, daß es möglich sein muß, die Einheit des Gottes, der sich in der Pluralität der Glaubenserfahrungen manifestiert, durch erkennbare Zeichen zum Ausdruck zu bringen. Es würde unmöglich, an den *einzigen* Gott zu glauben, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat, wenn die Zeugen, die für ihn einstehen, nicht «irgend etwas» Gemeinsames besäßen. Niemand könnte sich Christ nennen, wenn dieses Wort gänzlich disparate Bedeutungen hätte. Das ganze Christentum wäre eine Illusion, wenn es ihm nicht gelänge, eine wirkliche Kontinuität und Einheit auszusagen. Es wäre eine bloße Fiktion, eine erträumte Hypothese, ein außerhalb der Geschichte stehender utopischer und imaginärer «Glaube», wenn es nicht eine eigene Sprache hätte und nicht vermöchte, seine geistige Kohärenz deutlich zum Ausdruck zu bringen.

Selbst wenn die Reaktion, die von der «Zerstükkelung» der Kirche heute hervorgerufen wird, eine defensive Form annimmt (was nicht immer der Fall ist), äußert sich in ihr somit doch eine für den Glauben wesentliche Forderung, und es wäre unbedacht, nur ihre polemischen Aspekte zu beachten.

Weil aber diese «Reaktion» zu sehr von den Auseinandersetzungen und Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Kirche abhängt und zu sehr von deren Logik bestimmt wird, begnügt sie sich oft damit, ein notwendiges Anliegen zum Ausdruck zu bringen, leistet ihm aber nicht Genüge. Wenn sie die vordergründigen (theologischen, liturgischen usw.) Zeichen des Glaubens wiederher-

zustellen sucht, indem sie diese mit einer Gruppe von jetzt oder einem System von einst identifiziert, so verschlimmert sie das Problem, auf das sie hinweist. Sie zeugt von einer dringlichen Notwendigkeit, entspricht ihr aber nicht. Sie begnügt sich damit, das Schisma zwischen der Vielzahl der Glaubenserfahrungen und der Notwendigkeit eines dogmatischen «Ortes» aufzuzeigen, wo sie sich zurechtfinden können. Ein Spalt weitet sich immer mehr aus gerade infolge der Maßnahmen, die ihn zum Verschwinden zu bringen suchen, jedoch zu einer Erstarrung der Fronten zwischen entgegengesetzten «Wahrheiten» führen.

Weil es sich für uns um entscheidende Fragen und schließlich um die Wahrheitsfrage handelt, stehen wir alle im Bann dieser Logik. Indem wir die Wahrheit auf das reduzieren, was wir von ihr denken und leben, und indem wir das verteidigen, was für uns wesentlich geworden ist, isolieren wir uns voneinander und geraten in Gefahr, den christlichen Sinn zu verlieren und damit den Titel, auf den wir uns berufen, wenn wir uns Jünger Jesu Christi nennen.

Kehren wir zurück (mit «zurückkehren» bezeichnet die Bibel die Bekehrung) zu den Wesenszügen, die der «katholische» Glaube an Jesus Christus aufweist. Erst dann kann man zu einer Analyse übergehen, die in zwei Etappen zu erfolgen hätte (falls sie hier vorgenommen werden könnte):

Erstens sind in aller Freiheit die Gegebenheiten des Problems zu bestimmen, das sich heute der Kirche stellt. Diese auf die Fakten horchende Freiheit setzt voraus, daß Gott «größer» ist als wir. Wir brauchen nicht um ihn zu bangen. Wie wir wissen, ist die Wirklichkeit der einzige Zugang zu seiner Wahrheit. Wollte man vor der Natur und den tatsächlich vorhandenen Formen der heutigen Spaltungen den Blick verschließen, so brächte man sich in das Dilemma, entweder Gott nur in der Illusion zu suchen oder ihn nicht mehr für wirklich zu halten.

Zweitens muß man versuchen, heute dem einzigen Gott zu antworten und zu bestimmen, auf welchen Wegen und unter welchen Bedingungen man gesellschaftlich, sichtbar, d. h. wirklichkeitsentsprechend das Gebot der Einheit zu verstehen geben kann, das zum Wesen unseres Glaubens gehört.

Die Wahrheit – eine Gewissensfrage

So wie sie im Leben in Erscheinung trat, hat die Glaubenserfahrung stets zwei Aspekte aufgewiesen, die sich voneinander nicht trennen lassen, obwohl sie scheinbar einander widersprechen. Keiner von uns wird vom Stachel dieser beiden Forderungen verschont, mag er auch die eine von ihnen stärker verspüren.

Die erste Forderung wurzelt vielleicht insbesondere in einer langen philosophischen Tradition. Sie herrscht unablässig vor, sobald es um «Wahrheit» und um einen Gewissensanspruch geht. Etwas Unumstößliches hat über jede andere Treue, selbst über Freundschaft und Liebe, den Vorrang: «*Magis amicus veritati*». Etwas Entscheidendes macht sich geltend, das man nicht verraten kann, ohne sich selbst zu verraten, und das, da es ihm seinen Sinn gibt, letztlich mehr gilt als das Leben. Es gibt etwas Unausrottbares (wenn auch Gefährdetes, denn jeder Kompromiß schwächt es und lenkt davon allmählich ab), das man anzustreben und näher zu bestimmen hat. Es handelt sich um eine Wahrheit, ohne die das Leben seinen Sinn verlöre. Obwohl dieses erspähte Licht schwach, ja ein bloßes Blinklicht ist wie die Scheinwerfer, die nachts den Seeweg den Küsten entlang markieren, richtet es jede Rede und jedes Verhalten. Es ist die Regung, die der Sprache der Worte und Gesten innewohnt und sie beseelt. Es bestimmt ihren Gang und ihren Sinn. Es läßt sich von keinem Ausdruck trennen, denn jeder von ihnen ist seinetwegen da.

Weil die christliche Rede beansprucht, den Wahrhaftigen zu verkünden, muß sie sich nach dieser Gewissensforderung richten. Sie läßt sich nicht mehr als wahr denken, wenn sie nicht diesem «Unaufhebbaren» entspricht, wenn sie es nicht weckt, sondern aufhört, für jeden Gläubigen das Aussagemittel für das zu sein, «ohne das man nicht leben kann». Sie ist nur legitim, wenn sie diese Aufrichtigkeit des Gewissens «erlaubt» und von ihr überprüft – und zugleich aufdeckend, was es um sie ist – ihr einen Wort- und Tatraum eröffnet. Schon das Evangelium zeigt es: die christliche Rede hat zur Bedingung (aber auch zum «Erweis»), daß man sie als solche wahrzunehmen vermag, weil sie einer (persönlichen oder kollektiven) Notwendigkeit entspricht, die sagen läßt: «Das stimmt! Das ist wahr!» Ihre Gültigkeit bemißt sich daran, daß sie im Namen einer Gewissensforderung angenommen wird und diese aufdeckt. Tausende haben schon die Erfahrung gemacht, die Marie de l'Incarnation auf ihre Weise ausspricht, wenn sie von ihrer Schriftlesung sagt: «Alles ging vom Zentrum meiner Seele aus.»[2]

Auf Grund dieses ersten Aspekts setzt die christliche Rede letztlich voraus, daß Gott die Wahrheit

des Menschen ist. Die durch die Sprache des Glaubens ausgesagte Grundbeziehung des Menschen zu Gott ist das Kriterium jeder Rede; sie ist ihr letzter «Inhalt», ihr letzter Sinn und ihr Urgrund. Es kann deshalb eigentlich nicht sein, daß irgendeine christliche Rede – um sich im Namen einer Vergangenheit oder einer Gesellschaft zur Geltung zu bringen – vom Zeugnis absieht, welches das Gewissen über seine gegenwärtige Beziehung zu Gott und über die Liebe Gottes ablegt, «die ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben wurde» (Röm 5, 5). Würde sie sich von dieser Überprüfung dispensieren, so sähe sie gerade von der Wahrheit ab, von der zu sprechen sie beansprucht – von der lebendigen Wahrheit, die dem Gläubigen im Hunger, in der Wunde und im Verlangen seiner Existenz «gegeben» ist.

Auf diesem Umweg bedingen die Erfahrungen des «Unaufhebbaren» die Wahrheit der Rede. Der gelebte Glaube ist es, den die offizielle Sprache des Glaubens aussagen und in sich aufnehmen soll, den sie bezeugt und der sie richtet. Darum ist die Beziehung zwischen den Glaubens-«Erfahrungen» (die auch Sprachen des Glaubens sind) und den Lehrformulierungen oder dogmatischen Formeln so wichtig und so schwerwiegend. Wenn dieses notwendige Band sich lockert und problematisch wird, wenn es durchschnitten wird, von welcher «christlichen» Wahrheit kann dann die Unterweisung in der Lehre noch reden?

Eine Wahrheit, an der man teilhat: die Gemeinde

Die christliche Rede entspricht aber noch einer zweiten Forderung, die für den Glauben ebenfalls wesentlich ist und zeigt, daß die Wahrheit sich nicht einfach mit dem identifizieren läßt, was uns von ihr bewußt ist. In seiner einfachsten Form läßt sich dieser von jedem Gläubigen ins Leben umgesetzte Imperativ so fassen: «Du, der du anders bist als ich, bist für meine Wahrheit notwendig.»

Dies gilt für den Glauben und die Liebe: für den Glauben, der Gott immer mehr als den «Andern» und den «Notwendigen» entdeckt; für die theologale Liebe, die unablässig lernt, das Anderssein der andern zu achten und die andern als unzertrennliche Genossen zu suchen. Die gleiche Regung beseelt hier den Glauben an Gott und die «Liebe zum Nächsten». Vom Standpunkt der «Wahrheit» aus (wie sie vom Christen auf sehr verschiedene, bewußte oder unbewußte Weisen erlebt wird) ist diese notwendige Beziehung zum Andern als dem Andern für das Christentum zweifellos spezifisch. Auf jeden Fall fügt sie zur unaufhebbaren persönlichen oder kollektiven Erfahrung diese beiden Elemente hinzu: es gibt noch weitere Wahrheiten außer der meinigen; ich kann nicht von ihnen getrennt sein ohne aufzuhören, im Wahren zu sein. Nach und nach entdeckt jeder diese unübersteigbare Andersheit und diese notwendige Vereinigung. Je nach den Epochen und den Lebensaltern achtet man bald mehr auf diese, bald mehr auf jene der beiden Kehrseiten; diese entsprechen jedoch einander, führen zueinander und charakterisieren in ihrer Verbindung das ganze Christsein. Die nie auszuschaltende Verschiedenheit weckt das Verlangen nach der Vereinigung, und die nie ganz «zustande kommende» Vereinigung stellt die Verschiedenheit wieder her. Eine unablässige «Arbeit» läßt uns Gott «näher» oder «fremder» werden und unsere Brüder sich von uns entfernen oder uns näherrücken.[3]

Die Gemeinde ist das lebendige Zeichen dieser Erfahrung. Sie läßt sich nie (durch Ausschaltung der Verschiedenheiten, durch den Imperialismus einiger weniger, durch den Formalismus von Regeln oder Programmen usw.) auf eine Einerleiheit reduzieren, aber auch nie mit bloßer Dispersion (durch gegenseitige Exkommunikationen, durch Verzicht auf die von den andern bezeugte Wahrheit, durch geistige Eigenbrötelei usw.) vereinbaren. Und ist nicht die Sprache eben die Manifestation der Gemeinde, die Aussage der von ihr vorausgesetzten Erfahrung? Die Sprache gesteht ständig die Unterschiede ein und macht sie zum Element der Kommunikation. Sie enthüllt die Gegensätzlichkeiten, aber als Erfahrungen, die zur Offenbarung des jedem einzelnen geschenkten Gottes auf beiden Seiten notwendig sind.

In der Perspektive, welche die «Gewissensfrage» geltend macht, wird der Christ sagen: «Was nützt mir eine Sprache, die nicht wahr ist *für mich?*» Er hat recht, soll aber im Namen eines Glaubens, der sich von der Christengemeinde nicht ablösen läßt, hinzufügen: «Was nützt mir eine Wahrheit, die mich von meinen Brüdern trennt?»

Dies sind nicht zwei einander widersprechende Formulierungen. Sie lassen sich miteinander vereinbaren, insofern sie eine Sprache schaffen, sich einer Sprache bedienen und sich an eine Sprache halten, die nie «abgeschlossen» ist – die weder in das Museum einer Vergangenheit noch in den Imperialismus einer Gegenwart noch in die Grenzen eines besonderen Ortes eingeschlossen ist. Die erste Formulierung erinnert uns daran, daß Gott

die Wahrheit des Menschen ist und nicht als «die» Wahrheit angesehen werden könnte, wenn er nicht «meine» Wahrheit wäre. Die zweite Formulierung besagt, daß Gott Gott ist, daß er nicht jemandem gehört, auch wenn er jeder Existenz «präsent» ist. Die Realität seines Kommens *und* seiner Unzugänglichkeit tritt in der Sprache der Gemeinschaft zutage, d. h. in der Vereinigung verschiedener Zeugen durch das Lehramt (das die Grundlage dieser Vereinigung vertritt und präsent macht), in der für jeden bestehenden Notwendigkeit, andere Erfahrungen anzuerkennen, ohne auf seine eigene zu verzichten, im gegenseitigen Respekt, der auf der Beziehung jedes Gläubigen zu Gott gründet, in einem nie zu Ende kommenden Kreislauf, der jedes Glaubensbekenntnis als wahrhaftig gelten läßt (und keineswegs seine Wahrhaftigkeit bestreitet), es aber auf weitere, von ihm verschiedene, ebenfalls notwendige Bekenntnisse verweist.

Zwei Versuchungen: das Gesellschaftsinteresse und das geistige Exil

So besehen (was hier allzurasch geschehen ist), definiert die bewegliche Artikulation dieser beiden christlichen Forderungen die Sprache des Glaubens. Diese muß von jedem entgegengenommen oder ausgesagt werden als Ausdruck einer «unaufhebbaren» Erfahrung. Sie muß aber auch im Namen einer Wahrheit, die jede Sondererfahrung übersteigt, den Austausch, die Zirkulation, die Konfrontation und die gegenseitige Anerkennung zwischen den innerhalb der Zeit und des Raums normalerweise heterogenen Glaubensbezeugungen ermöglichen und so zum Ausdruck bringen, daß die verschiedenen «Funktionen» innerhalb der Kirche mit dem gleichen Geist zusammenhängen (vgl. 1 Kor 12, 4–11). Damit sie entgegengenommen wird, wird die Sprache der Überprüfung durch die partikuläre Erfahrung unterstellt; um den Austausch innerhalb der Gemeinde zu sichern, muß sie der Besonderheit jedes Gläubigen widerstehen. Sie wird vom Glaubensleben beurteilt und beurteilt dieses.

In der Wirklichkeit führt der Prozeß der Erarbeitung der Sprache des Glaubens zu Spannungen (wie sie schon zu Beginn und während des ganzen Verlaufs der Geschichte des Christentums offen zutage treten). Auch nimmt er je nach den in jeder Gruppe und jeder Gesellschaft bestehenden Repräsentationsweisen – Versammlung (Liturgie), Unterweisung (Katechese, Pastoral usw.) – verschiedene Gestalt an. Daher kommt es zu Konfrontationen, die nicht nur ort- oder zeitgebundene Tendenzen betreffen, sondern notwendigerweise auch verschiedene Funktionen, zu wahrende «Charismen», nicht aufeinander zurückzuführende Aufgaben usw.

Aus diesem Knäuel normaler Konflikte sind zwei Versuchungen herauszuschälen, die durch jede wichtige Krise drängender werden. In einer Periode des Wandels, in der die kulturellen, sozialen und politischen Unterschiede sich stärker ausprägen und – wie heute – eine Disparität «der vielfältigen Sprachen unserer Zeit»[4] und somit auch der Formen der Glaubenserfahrung zutage tritt, hat es der Gläubige schwer, diese Unterschiede zu tolerieren und ihren Sinn zu erfassen. Er fühlt sich gedrängt, sich für einen der beiden soeben unterschiedenen Aspekte der christlichen Wahrheit zu entscheiden zuungunsten des andern. Eine gefährliche Entscheidung, denn indem man den einen Pol einer für die christliche Sprache notwendigen Zweiheit ausschaltet, nimmt man dem andern Pol gerade das, was ihn zu einem Glaubens-«Symbol» machte.

Die erste Reaktion besteht darin, daß man zugunsten der Gemeinschaft Stellung nimmt, die Institutionen und gemeinsamen Formulierungen verteidigt, sie für objektiv wahr hält, ohne neue Erfahrungen zu berücksichtigen sowie in Rechnung zu stellen, daß es vielen Christen schwerfällt, einst übernommene Zeichen immer noch sich zu eigen zu machen. Dadurch hört diese Sprache auf, für die Wahrhaftigkeit des Glaubenslebens zu zeugen. Sie verweist nicht mehr auf den Geist, den jeder Gläubige erhalten hat. Sie umgeht diese Überprüfung, die jedoch unerläßlich ist. Vielleicht ihr selbst unbewußt hält sie sich unabhängig von der Wahrhaftigkeit, um die Gemeinschaft zu erhalten. Sie gehorcht dem Gesetz des Gesellschaftsinteresses: sie wird zum Mittel, die Gruppe zu sichern (selbst wenn die Glieder der Gruppe persönlich nicht mehr an allen ausgesagten Wahrheiten festhalten). Es geht ihr mehr darum, die Gemeinde der Gläubigen beisammenzuhalten als die Wahrheit des Gottes, der in ihr spricht, zu erhalten.

So bildet sich eine «Objektivität», die zum Wappen und Banner der Kollektivität wird. Weniger an die Erfahrungen der Christen als an die Bedürfnisse ihrer Organisation gebunden, weniger übernommen als auferlegt, läuft sie darauf hinaus, dem, worauf sie hinweisen soll, zu widersprechen. Man steht für die Selbstschenkung Gottes und seine geistige Präsenz ein, legt aber aus Rücksicht auf das Gesellschaftsinteresse auf die verschiedenen

Bezeugungen dieser Präsenz weniger Wert. Die Prüfung offizieller Erklärungen wird als «Kontestation» empfunden, während sie doch wesensgemäß die notwendige «Verifizierung» durch das christliche Volk ist, insofern dieses die betreffende Wahrheit «empfängt» und als seine Wahrheit erkennt. Um die Einheit der Körperschaft zu retten, könnte man schließlich so weit kommen, daß man sich vor Gottes Geist fürchtet und voraussetzt, daß Gott gelebt hat, sich aber nicht mehr bezeugt und bei den Adressaten der Botschaft heute nicht mehr lebt.

So unterstellt man die Aussagen über den Wahrhaftigen den Interessen einer Gruppe, bedient sich ihrer, um eine Macht aufrechtzuerhalten oder eine Autonomie zu sichern, läßt das Gesellschaftsinteresse – und schließlich ein kollektives Rentabilitätsdenken – die Oberhand gewinnen über den Dienst an der Wahrheit und die jetzigen Forderungen des christlichen Gewissens. Vielleicht entschuldigt man dies mit der Unbeständigkeit der Zeiten und der (zum Teil berechtigten) unruhigen Suche nach Sicherheiten. Doch diese Entschuldigungen gelten nicht. Gewiß hat leider wohl jeder von uns dieser Versuchung nachgegeben und so die Verteidigung einer Institution oder von etwas Vergangenem für Treue gegenüber Gott gehalten, nationale, kulturelle, gesellschaftliche oder politische Interessen mit den Belangen Jesu Christi identifiziert, den Glauben an denjenigen, «der sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen hat» (Phil 2, 7), mit einem Prestigedenken verbunden. Und doch kann kein Christ, selbst wenn er im «Bann» der Logik stände, welche Gruppenpositionen auf beiden Seiten versteift, prinzipiell zugeben, daß dies der «Glaubensregel» entspricht, noch auf einen Positivismus pochen, der den Geist im Buchstabendenken, d. h. in objektiven Zeichen und im Gesellschaftsinteresse sich selber entfremdet.

Auf der andern Seite ist die Versuchung groß, sich auf sich selbst zurückzuziehen in die Wohnung einer Gewissensforderung. Von dieser unverletzlichen und unaufhebbaren Zufluchtsstätte aus könnte man sich dann wie von einem verriegelten Burgturm aus für den Richter über alles halten, was in der Ebene vor sich geht. Man würde dann in den ungeheuren Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche nichts anderes sehen wollen als politische Winkelzüge und schmutzige Kompromisse. Um ihre Wahrheit zu bezeugen, maßen sich diese Propheten an, sich für die Eigentümer der Wahrheit zu halten, und fragen sich dabei nicht, was dieser ihr Anspruch gilt neben der unermeßlichen, nicht in den Griff zu bekommenden Offenbarung Gottes, der in so vielen andern Erfahrungen spricht. Ein authentischer Anspruch läuft so Gefahr, sich auf eine Säule zu stellen und sich von Gott zu isolieren, der im unergründlichen Ozean bescheidener oder gesichtsloser oder hochmütig als «traditionalistisch» betrachteter Erfahrungen «sich selbst entäußert» hat.

Während der vom Nützlichkeitsdenken Besessene nur daran denkt, die Kirchen zu füllen, gefährdete Institutionen zu stärken und von der Erneuerungsmacht des Geistes überraschte Gruppen wieder in Sicherheit zu wiegen, nimmt der Intransigente nur seine persönliche Sicht zum Kriterium und trennt sich von unbekannten oder verkannten Brüdern, die durch tausend von ihm mißachtete Zeichen ihm zumindest Gottes Präsenz in Erinnerung rufen könnten. Der eine weist als subversiv zurück, daß jede christliche Rede einen Bezug darauf hat, daß der Mensch den «Sinn seiner Existenz» bezeugt.[5] Der andere verwirft die Last der Institutionen und das Gewicht der Sprachen und damit die Resistenz von Erfahrungen, die von seiner Erfahrung abweichen, sowie die Kommunikationsmittel (gibt es andere Kommunikationsmittel als objektive und gesellschaftliche?).

Die Wirklichkeit gleicht nicht dieser Karikatur. Jede dichotome Auffassung weist rasch die Nachteile einer Legende auf, aber sie ermöglicht doch wenigstens, das Zwischengebiet zu bestimmen, auf dem die Aufgabe jedes Christen und jeder Gruppe liegt. «Kehre zu mir zurück», spricht der Herr, rüste dich, vor deinen Gott zu treten» (vgl. Am 4). Dieser Ruf erschallt ganz besonders heute, wo es notwendig ist, gesellschaftlich-kulturelle Fixationen zu zerbrechen, um in die Auferbauung des Leibes Christi (und damit seiner Sprache) jeden von denen mithineinzunehmen, die von seinem Geiste zeugen (vgl. Eph 4, 11–16), und auch – als notwendig – die Differenzen zu tolerieren, die einen katholischen «Diskurs»[6] hervorbringen, erneuern, ausweiten. Dieser ist ja vom neuen Testament ein für allemal als eine nie abgeschlossene «*connexio oppositorum*» definiert worden.[7]

Der partikulären Erfahrung widersteht Gott durch die Präsenz der andern. Den allgemeinen, vermittelnden (liturgischen, katechetischen, theologischen) Formulierungen widerstehen hinwieder die neuen, partikulären Erfahrungen, die ein nimmermüder Gott machen läßt. Unter jeder dieser beiden Formen trifft uns ein Ruf Gottes. Würde man diesem entsprechen, wenn man sich vor ihm abschirmte?

Vom Prozeß gegen die Doktrinen zum Rätsel der Glaubensanschauungen

Indem wir die Grenzen festgelegt haben, außerhalb deren keine Einheit und somit keine «christliche» Rede mehr möglich wäre, haben wir kurzerhand an die Bedingungen erinnert, unter denen die verschiedenen – liturgischen, theologischen, katechetischen oder juridischen – Ausdrucksformen des Glaubens im Laufe der Zeit ausgearbeitet worden sind. Die Geschichte dieses Vorgangs genauer zu bestimmen muß Gegenstand fachtechnischer Forschung sein.

Auf jeden Fall aber ist damit noch nicht ausgesprochen, welches heute die Sprache der Einheit ist oder sein soll. Auch sind damit noch nicht die Hauptschwierigkeiten gelöst, nach denen sich eine vielgestaltige Aufgabe zu richten hat. Manche Lücken behindern und kompromittieren die gegenseitige Anerkennung desselben Herrn und desselben Glaubens. Aus der Vielfalt der anstehenden Probleme sind wenigstens einige allgemeinere und schwerer wiegende Fragen herauszugreifen.

Die erste betrifft die Ideologiekritik, deren Symptome in allen westlichen Gesellschaften ersichtlich sind. Die sich vervielfältigenden Krisen lassen allgemein den Verdacht aufkommen, der jeder Lehre oder jedem Programm eine subversive Frage entgegenhält: Was verbirgt sich dahinter? Man bringt den Theorien, vor allem solchen, die sich für autorisiert halten, von einer Wahrheit oder einem Sinn der Geschichte zu sprechen, Mißtrauen entgegen und sucht sie zu relativieren. Weil man sie von ihrer Funktion, ihrem gesellschaftlich-kulturellen Stellenwert, von ihrer Nützlichkeit oder Schädlichkeit her sieht, «glaubt man nicht mehr daran».[8] Diese Kritik stellt nicht alten Behauptungen neue Gewißheiten entgegen. Sie macht bloß geltend, daß Doktrinen, die in begrenzten Milieus ausgedacht wurden, etwas Zwielichtiges, ja Zwiespältiges und auf jeden Fall Legendäres an sich haben und somit viel weniger «universal» sind, als sie sich ausgeben, und daß sie bezeichnend sind für die Rolle, welche die Gruppe, von der sie ausgegangen sind, spielen möchte.

Diese Kontestation findet in der Kirche starken Widerhall und hat für sie erhebliche Konsequenzen, denn das Mißtrauen gegenüber den Ideologien stellt zugleich auch die Wahrheit in Frage, von der in den offiziellen Verlautbarungen die Rede ist, und zieht in Zweifel, ob diese die Einheit der Glaubenserfahrungen zu repräsentieren vermögen. Diese beiden Aspekte der Kritik hängen übrigens miteinander zusammen, weil jede Berufung auf ein einheitliches Bezugssystem (beispielsweise in der Vergangenheit der Thomismus oder das Naturrecht oder die Bestimmung von etwas «Wesentlichem») auch die Grenze festlegen möchte, jenseits deren das Leben und Handeln nicht mehr als echt christlich gelten könnten. Die Einheit antasten heißt die Wahrheit angreifen. Jede Analyse, die der christlichen Rede nur lokale oder partikuläre Bedeutung beimißt, greift damit ihren Wahrheitscharakter an (ich sage nicht, ihre Authentizität, denn dies ist eine andere Frage). Darum geht die theologische Arbeit stets darauf aus, eine Wahrheit kundzutun, indem eine Einheit statuiert wird, so wie im Urchristentum die Verkündigung Jesu Christi Hand in Hand ging mit der Einführung der Gütergemeinschaft und der Bildung einer Gemeinde. Die Kritik gegenüber den christlichen «Ideologien» tastet somit den innern Glaubensbereich an. Es ist nicht damit getan, daß man sie verachtet, bestreitet oder verurteilt.

Doch hinter dieser Frage, die sich heute der Reflexion und dem Leben der Kirche stellt, erhebt sich eine andere, noch mehr an die Fundamente rührende Schwierigkeit: das Rätsel der Glaubenserfahrungen oder «Glaubensanschauungen». Wie neulich ein Soziologe festgestellt hat, bestand zu Ende des neunzehnten Jahrhunderts eine beträchtliche Differenz zwischen «Doktrinen» und «Glaubensanschauungen», d. h. zwischen den offiziellen Formulierungen und dem religiösen Empfinden oder der kollektiven Glaubenserfahrung.[9] Seitdem unterstreichen die geschichtlichen, soziologischen oder ethnologischen Untersuchungen über die religiösen Phänomene – sowohl in Europa wie auf der ganzen Welt – immer wieder die Nichtübereinstimmung[10] und stellen noch schärfer die Frage nach der Beziehung zwischen den lehramtlichen oder wissenschaftlichen Darstellungen und den Ausdrucksformen der kollektiven Mentalität. Sie gewahren nach und nach die infolge der Vorliebe für die Ideengeschichte und von «Geistlichen» verfaßte Texte von der theologischen oder pastoralen Unterweisung lange Zeit übersehene bunte Vielfalt eines unterschiedlichen, rätselhaften, oft unfaßbaren christlichen Lebens.

So beginnt man sich zu fragen, ob dieser «Volksglaube» bis jetzt zu Unrecht als «christlich» bezeichnet worden sei, so daß der Katholizismus sich auf die engen Grenzen der «gebildeten» Milieus beschränkt und sich nur daselbst mit Gewißheit bezeugt hätte, oder ob man das Christentum zu Unrecht mit dem identifiziert habe, was es für die

«Geistlichen» war (also mit einem kleinen Ausschnitt aus dem lebendigen Geschehen der Übermittlung der Frohbotschaft).

Gestern taxierte man alles, was nicht mit der lehramtlichen Unterweisung übereinstimmte, als «Unwissenheit» oder «Aberglaube», ja als «Häresie». Diese schöne Gewißheit ist heute im Wanken begriffen. Vor unsern Türen steht eine unbekannte Welt, die sich christlich nennt, aber nicht den Vorstellungen gleicht, die wir uns vom Christlichen machen. Unter den (missionarischen oder theologischen) Reden, die es bis jetzt verdeckten, taucht ein endloses, vielgestaltiges «anderes Land» auf. Wir Kleriker können von dieser Menge nicht einfach absehen; wir dürfen uns nicht für zuständig halten, sie zu repräsentieren, noch dürfen wir irgendwelche Identität mit ihr geltend machen. Weder die Vortäuschung einer Solidarität noch ein dogmatischer Imperialismus entspricht der von so vielen Stimmen, die sich Gehör zu schaffen beginnen, laut vorgebrachten Frage. So wird die Beziehung zwischen den offiziellen Verlautbarungen über den Glauben und dem Glauben, so wie er im Leben verwirklicht wird, problematisch.

Ein vom Glauben nicht abtrennbares Postulat bietet uns jedoch ein Lösungsprinzip, das jeder tatsächlichen Lösung vorausliegt. Was nämlich problematisch ist, ist letztlich das Mysterium der in diesen Erfahrungen verborgenen Präsenz Gottes. Damit findet sich, wenn auch an eine andere Stelle gerückt, eine traditionelle Gegebenheit des christlichen Sprechens wieder, nämlich der «analoge» Charakter jeder Aussage über Gott. Schon seit langem muß jede theologische Aussage dieses Element berücksichtigen. So z. B. stimmt es, daß Gott «gut» oder «personal» ist, unter einem andern Gesichtspunkt hingegen stimmt dies nicht. Das Gewicht der Transzendenz Gottes relativiert jede Aussage so sehr, daß auf die Aussage «Gott ist» eine Negation folgen muß. Vielleicht gehört das rätselhafte Verhältnis zwischen den offiziellen Formulierungen und der lebendigen Glaubenserfahrung derselben Ordnung an. Vielleicht hängt eine Relativierung der lehramtlichen Verlautbarungen durch die Immensität der Volksfrömmigkeit mit dem Mysterium des erlebten Gottes zusammen. Gewiß muß dieses Mysterium zum Ausdruck gebracht werden, aber es übersteigt und kontestiert jede Behauptung und stellt sie damit in Abrede. In dieser Konfrontation zwischen ihrem vom Glauben inspirierten «Verstand» und dem religiösen Volksempfinden befinden sich die Theologen vielleicht einmal mehr vor ihrem Richter, dem lebendigen Gott, der sich in die Herzen ergossen hat.

Die Einheit herstellen

Auf verschiedenen Umwegen werden wir immer wieder von der Einheit auf die Wahrheit und umgekehrt verwiesen. Eine Einheitssprache ist notwendig, um von der geoffenbarten Wahrheit zu künden, doch das Unzulängliche und Lückenhafte dieser Sprache erinnert uns daran, um welche Wahrheit es sich bei jeder Glaubensaussage handelt.

Da wir hier nicht die Aufgaben festlegen können, zu denen die Christengemeinde durch ihren Glauben ein weiteres Mal berufen ist, sei wenigstens aufs neue betont: Dieser Glaube schließt die Gewißheit in sich, daß zwischen der personalen Existenz und der Kommunikation, zwischen der Erfahrung des Absoluten und der Sprache der Gemeinde eine Verbindung bestehen muß. Dies ist die «Vorbedingung» zur Lösung jeder Aufgabe. Wo diese «Gewißheit» fehlt, liegt meines Erachtens kein christlicher Glaube mehr vor, der auf dem inkarnierten Gott gründet. Dies setzt uns in die Lage, einige Prinzipien und Ausrichtungen zu bestimmen.

1. Die Einheit ist nie gegeben. Sie gehört der geistlichen Ordnung an und gründet auf dem Glauben an Gott, ist aber unzertrennlich von der Geschichte, d. h. von einem Werden. Wenn die «Struktur» oder Logik des Glaubens mit der apostolischen Konjugation der Präsenz (von Jesus) und der Gemeinde (Kirche) ein für allemal festgelegt worden ist und wenn die erste christliche Rede (die des Neuen Testaments) diese Konjugation als die «Glaubensregel» definiert und postuliert, so werden wir damit vor eine Arbeit hingestellt, die in dem Maß, als die Geschichte sich erneuert, wieder neu zu leisten ist, wenn auch diese Arbeit auf Grund des gleichen Geistes stets dem gleichen «Modell» entspricht.

2. Daraus ergibt sich eine erste Folgerung: Die christliche Rede würde nicht mehr den Wahrhaftigen verkünden, wenn sie dem christlichen Gewissen das Recht nähme, sich auszudrücken, im Gespräch der Gemeinde Platz zu finden oder sich zu Gehör zu bringen – nicht nur weil väterliches Wohlwollen ihm dies zugesteht, sondern im Namen der Wahrheit, die auch durch das Unabweislichste, Unaufhebbarste im Gewissen eines Menschen und Christen bezeugt wird.

3. Eine weitere Folgerung: Es ist niemandem möglich, seine partikuläre Erfahrung, mag sie auch

noch so tief sein, als Glaubensregel und Wahrheitsnorm aufzustellen. Durch die schicksalshafte Logik der jetzigen Spannungen kann man es heute allzuoft erleben, daß Forderungen des «Evangeliums», die bis anhin verkannt oder unbekannt waren, sich nur dadurch bezeugen können, daß sie sich als die einzigen ausgeben oder die andern auf sich zurückführen wollen.

4. Von hier aus gesehen bedeutet in der gesamten Kirche wie in jeder Gruppe der Widerstand der andern ein Ruf zur Bekehrung. Eine stets fürchterliche Konfrontation, ist es doch Gott, der sich vor jeden von uns hinstellt – wie vor die Pharisäer, die doch Moses, dem Gesetz, Gott so treu waren (vgl. Jo 7) – mit dem Antlitz eines Menschen. Er ist der Fremde. Er bringt eine Wahrheit, von der wir nicht getrennt sein können und die wir unablässig zu verfehlen riskieren, indem wir uns auf schon «wahre» Kenntnisse oder Erfahrungen berufen.

5. Kurz, es verhält sich mit der Einheit und somit auch mit ihrer Sprache wie mit der Wahrheit: man muß sie tun, in die Tat umsetzen. «Wer die Wahrheit tut», sagt Jesus, «findet die Wahrheit»[11], und es ist zweifellos der Sporn dieser Wahrheit, der in uns das Verlangen nach der Einheit auslöst. Die Entsprechung mit den Forderungen des Gewissens bedingt die Wahrhaftigkeit der Kommunikation und entmystifiziert ihre stets latent vorhandene Heuchelei. Doch das Verlangen und die «Armut», die uns die andern unentbehrlich machen, vertreiben auch die persönliche oder kollektive «Süffisance» lokalisierter und letztlich abgöttischer Wahrheiten. So führt man (eher als ein Voranschreiten denn als ein Kreisen um dasselbe Zentrum) die Arbeit an der Einheit fort. Die Sprache der Einheit hat zum ein für allemal gegebenen, lebendigen Prinzip den Geist, den *jedes* Glied ein und derselben Gemeinde in Form von feurigen Zungen empfangen hat. Doch kommt man mit Gott nie zu Ende.

[1] Insbesondere in den Verlautbarungen über den Ökumenismus und die Mission.

[2] Marie de l'Incarnation, Œuvres, éd. Jamet, Bd. 2 (Desclée de Brouwer 1930) 427.

[3] Vgl. Michel de Certeau, L'Étranger ou l'union dans la différence (Paris 1969) 9–16, 179–224.

[4] Gaudium et spes, 44, 1–3.

[5] Vgl. Gaudium et spes, 11, 1; 41, 1 und 44, 1–3. Diese Texte bringen jede evangelische und missionarische Rede mit der Erfahrung des Menschen in Zusammenhang, durch die «neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden».

[6] Das spanische Wort *discurso* bedeutet zugleich Gedankengang, Zeitlauf und Studie. In dieser Perspektive ist die Gemeinschaft gesellschaftlicher *discurso* und der persönliche Werdegang in seiner Kontinuität psychologischer *discurso*. In beiden Fällen ist die Sprache der menschengemäße Ort der Erfahrung: sie setzt Abstände (Unterschiede) voraus und dennoch eine notwendige Beziehung zwischen Einheiten, zwischen verschiedenen Momenten oder Individuen.

[7] In seinem Vortrag: Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen [3]1964) 214–223, zeigt E. Käsemann auf, daß das Neue Testament eine «complexio oppositorum» ist. Im gleichen Sinn sagt H. Küng mit Recht: «Die katholische Kirche ist also neutestamentlich ausgerichtet, wenn sie versucht, die opposita (nicht alle, sondern diejenigen, die auch die des Neuen Testamentes sind!) in einem guten Sinn zu umfassen und das *ganze* Neue Testament als Evangelium zu verstehen» (Kirche im Konzil [Freiburg i. Br. 1963] 149).

[8] Vgl. Michel de Certeau, Les révolutions du *croyable:* Esprit, février 1969, 190–202.

[9] Maurice Montuclard, Conscience religieuse et Démocratie (Paris 1963) 201–207.

[10] Vgl. z. B. M. de Certeau, Religion et société: les messianismes: Etudes, avril 1969, 608–616.

[11] Jo 3, 21. *Poiein ten aletheian* («die Wahrheit tun») ist ein Ausdruck, der im Alten Testament sechs- oder siebenmal verwendet wird, um denjenigen zu bezeichnen, der ehrlich handelt. Bei Johannes besteht ein engerer Zusammenhang zwischen der Entscheidung und der Wahrheit. *Poiein* heißt zugleich hervorbringen (im Unterschied zu *prattein*, das mehr den Vollzieher der Handlung im Blick hat, hat *poiein* mehr deren Ergebnis im Auge; in der Septuaginta dient dieses Wort zur Bezeichnung der Schöpfung) und in die Tat umsetzen (der Wahrheit, die «vom Herzen ausgeht», entsprechend handeln). «Aufrichtigkeit» weist auf ein tiefes Innewohnen der Wahrheit hin.

Übersetzt von Dr. August Berz

MICHEL DE CERTEAU

geboren am 17. Mai 1925 in Chambéry, Jesuit, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Grenoble, an den Katholischen Fakultäten von Lyon, an der Sorbonne und an der École des Hautes Études in Paris, ist Lizentiat der Theologie und der Philosophie, hat ein Diplom «des Hautes Études» und ist Doktor der Religionswissenschaften. Er ist Redaktor der Zeitschrift Études, Vizedirektor der Zeitschrift Recherches de Science religieuse, Mitglied der Freudschule von Paris, Seminardirektor an der Theologischen Fakultät von Paris, er doziert am Centre universitaire expérimental de Vincennes.

Carlos-Josaphat
Pinto de Oliveira

Kirche, Orthodoxie und pluralistische Gesellschaft

Die heutige pastorale und prophetische Sendung der Kirche: Förderung einer offenen Orthodoxie in dynamischem Kontakt mit einer pluralistischen Gesellschaft

Das theologale Bewußtsein, das die Kirche von sich selbst hat, hat sich in unserer Epoche unbestreitbar vertieft. Die Kirche erkennt sich als den geheimnisvollen Kern des Raumes und der Zeit, worin das Wort wirksam widerhallt und die Heilsgnade am Werk ist. Eine ganze Konstellation von Elementen charakterisiert dieses Erwachen, welches das Gewissen einer ansehnlichen Zahl von Christen hellhörig macht, die Theologie anregt und befruchtet und bereits in gewissen Akten des Lehramts zu verspüren ist. Das Zweite Vatikanum war der autorisierte Ausdruck und in mehr als einer Hinsicht ein charismatischer Moment dieses Aufschwungs. Wie in andern, ähnlichen Epochen besteht jedoch die Gefahr, daß ein solcher Fortschritt in Frage gestellt oder behindert wird durch das Gewicht einiger Elemente, die bei der Evolution des kirchlichen Bewußtseins im Rückstand geblieben sind. Zu diesen Elementen gehören vor allem der Begriff der Orthodoxie, die zu statisch im Sinn eines Depositums verstanden wird, und die Rolle, welche die Kirche sich in der Behütung dieser Orthodoxie zuschreibt. Trotz des klaren Entschlusses zu einer Haltung des Dialogs und zur Aufgabe repressiven Verhaltens oder negativer Überwachung[1] kommt es zu vielen Schwankungen und einem Klima der Unsicherheit, solange man von der Orthodoxie weiterhin eine enge Auffassung hat, weil man dem eher monolithischen Denken der geschlossenen Christenheit verhaftet bleibt. Könnte nicht die theologische Reflexion die Reifung des christlichen Bewußtseins aktivieren und sich wirksam in den Dienst des Lehramtes stellen, indem sie den Begriff des Glaubens vertieft? Unserer Ansicht nach vermöchte sie dies namentlich auch dadurch, daß sie den Glauben als eigenständigen Erkenntnisakt in den Blick faßt. Es wäre zu begrüßen, wenn die theologische Forschung so die ekklesiologischen Studien weiterführte, welche die weitsichtigsten und wertvollsten Einsichten des letzten Konzils heranreifen ließen. Um dabei die beiden wesentlichen Aspekte des Problems zu beachten, muß sie zunächst die konkreten Bedingungen ins Auge fassen, die in der pluralistischen Welt für den Gedanken der Orthodoxie bestehen, und sodann zu erhellen versuchen, welche Züge diese annehmen muß, um der theologalen Natur des Glaubens zu entsprechen und nicht so sehr gewissen juridischen Denkweisen, von denen unter Umständen sich noch ein Teil der Kirche leiten läßt.

1. Wesenszüge und Fragen einer pluralistischen Gesellschaft

Wir werden zunächst die semantischen Aspekte erheben und uns sodann mit den Fragen befassen, die der Pluralismus dem Streben nach Orthodoxie in der heutigen Welt stellt.

A. ZWEI HAUPTBEDEUTUNGEN DES PLURALISMUS

Trotz der Gefahr, etwas zu schematisch zu denken oder gewisse Grenzen willkürlich zu stark zu betonen, wollen wir zunächst andeuten, wie wir hier den Begriff des Pluralismus verstehen. Wir sehen von der Verschiedenheit der Institutionen, der gesellschaftlichen Differenzierung der Gruppen und Mentalitäten ab und fassen nur die Verschiedenartigkeit der Ideen und Lehren ins Auge, weil diese unser Thema näher berühren. Es läßt sich darin eine doppelte, wesentlich verschiedene Bedeutung unterscheiden, der Ebene entsprechend, auf welcher von «Pluralismus» die Rede ist: die Ebene der Mitteilung oder die des tiefsten Sinns des Glaubens selbst.

a) Theologischer Pluralismus

Der theologische Pluralismus besteht darin, daß ein und dieselbe menschliche, ethische, religiöse oder theologale Erfahrung in verschiedenen Lehrregistern oder intellektuellen Registern formuliert wird. Die Verschiedenheit im Ausdruck stammt aus der Verschiedenheit des kulturellen Milieus; in ihm äußert sich aber die Entfaltung eigentlich ein und desselben Geisteslebens. In der christlichen Überlieferung behauptet sich die theologale Homogenität des Glaubens durch die Verwendung der kultischen, dogmatischen oder theologischen Kommunikationsmittel hindurch, die aus den verschiedensten und manchmal heteroklitischen

kulturellen, philosophischen, künstlerischen Materien stammen. So kann man den kompromißlosen Übereinklang oder Konkordismus verstehen, den der Vergleich zwischen den Synthesen eines Thomas von Aquin und eines Augustin namentlich auf dem Gebiet der Anthropologie und der Ethik zu Tage fördert. Dank «Begriffen» und «Naturen», die er einer auf die Konsistenz des «Seins» und der «Physis» gegründeten Ontologie entnimmt, kann der Theologe des Mittelalters die traditionellen Gegebenheiten, welche die augustinistische Strömung in einer vorwiegend symbolistischen, auf der Unterscheidung zwischen der *res* und den *signa* basierenden Anthropologie ausdrückte, in einer realistischen Theologie wiedergeben. Diese theologische Denkarbeit wollte nicht nur der biblischen Offenbarung, sondern auch deren Überlieferung durch die Kirchenväter treu bleiben, und nach dem Urteil der Lehrgeschichte scheint ihr dies, was das Wesentliche betrifft, nicht mißglückt zu sein.

Ein weiteres, noch viel packenderes Beispiel ließe sich dem Neuen Testament selbst entnehmen. Die Reflexion über das christologische Mysterium scheint darin eine sukzessive oder konkomitante Diversität von Bildern oder Begriffen aufzuweisen, die aber dennoch für das Beharren der fundamentalen Zweipoligkeit zeugt: der Menschensohn in seiner Selbsterniedrigung und Erhöhung, der Leidensknecht und der Herr der Herrlichkeit, Jesus von Nazareth, der zum Christus, zum Retter und Richter wird. Kurz: In der einen Person, welche die Gemeinde sehen konnte und an die sie glaubt, lassen sich die göttliche Transzendenz und die menschliche Erniedrigung nicht voneinander trennen. Wäre es in diesem Fall nicht angebracht, eher von Pluralität als von Pluralismus zu sprechen?

b) Pluralismus in der Wahrnehmung des Glaubens und der Werte

Der Begriff Pluralismus kann eine viel tiefer reichende Divergenz bezeichnen, so daß er dann wirklich diesen Namen verdient. Es handelt sich dann um die Koexistenz von Lebens- und Denksystemen, die in der Bejahung oder Bewertung von Prinzipien, die von beiden Seiten für grundlegend gehalten werden, oder im Wahrnehmen von gewissen Werten, die man ebenfalls für wesentlich ansieht, wirklich auseinandergehen. Diese Diskrepanz scheint beispielsweise zwischen der christlichen und der marxistischen Weltanschauung zu bestehen, obwohl es möglich ist, daß Gläubige und Atheisten zu der Bewältigung gewisser Aufgaben zusammenarbeiten, um die Menschheit auf einen höhern Stand zu heben. Desgleichen erweisen sich die katholische und die protestantische Auffassung vom lebendigen Lehramt in der Kirche auf dem Gebiet der Lehre als um so antagonistischer, je loyaler und authentischer der ökumenische Dialog geführt wird. Dabei liegt jedoch keine reine, totale Divergenz vor, wie dies das Wort Pluralismus an und für sich vermuten lassen könnte. Vielmehr besteht dabei im Grunde eine Übereinstimmung, jedoch latent oder implizit. Worte wie «pluralistische Welt» oder «pluralistische Gesellschaft» bezeichnen diese Begegnung auf der Ebene des Lebens, der Arbeit. Um zusammenzuleben, um gemeinsam die gleiche Welt des Menschen zu bewohnen, ist ein gewisses Einvernehmen erfordert. Auf dem Gebiet der konkreten Wirklichkeiten kommt man nicht um eine Divergenz der Ansichten und Entscheidungen herum. Eben diese Übereinstimmung im Impliziten ermöglicht den Dialog. Dieser setzt nicht bloß voraus, daß man einander toleriert oder daß Partner, die unter Umständen einander zur eigenen Ansicht bekehren möchten, einander für gutgläubig halten. Die wahre Grundlage des Dialogs ist die Gewißheit, daß im gelebten Impliziten mehr liegt als im formulierten Expliziten. Die lebendige Präsenz der Wahrheit, welche die Koexistenz und die Zusammenarbeit von Menschen beseelt, die nicht die gleiche Ideologie oder Doktrin haben, bildet die positive Wirklichkeit des Pluralismus. Dieser ist nicht ein bloß zu tolerierendes Übel. Er weist auf einen fruchtbaren und anspornenden Aspekt des Menschseins und insbesondere des Gottesvolkes hin, das unter der Führung des Geistes auf dem Marsch nach der «vollen Wahrheit» ist (vgl. Jo 16, 13). Gewiß ist die Meinungsverschiedenheit, ja Uneinigkeit, wie sie selbst unter den Gläubigen bestehen kann, etwas Schmerzvolles. Sie erinnert an die Begrenztheiten des menschlichen Geistes und noch mehr an das Dunkle und Schwere, dessen Wurzel die Sünde ist. Und doch liegt die letzte Erklärung für diese pluralistische Grundbefindlichkeit im eschatologischen Charakter des Heils, in der Weite der göttlichen Mysterien, die über jeden Moment der Geschichte hinausreichen. Sie wollen von allen gesucht sein in der Gewißheit, daß der Geist der Wahrheit in der Herzmitte der einzelnen Gläubigen und der Gemeinden etwas erfahren läßt, was viel reicher ist als selbst die treffendsten dogmatischen Formulierungen. Dies ist der Pluralismus, den seit Johannes XXIII. und vor allem seit dem Zweiten

Vatikanum die Praxis des Dialogs zwischen den Gläubigen und selbst zwischen den Christen und nichtgläubigen Menschen guten Willens in der Kirche akkreditiert hat. Mit diesem geistlich bereichernden Phänomen muß man die damit in Wechselbeziehung stehende Sicht der Orthodoxie konfrontieren, die im Gegensatz hierzu nicht eine dementsprechende Entwicklung durchgemacht zu haben scheint.

B. AUFKOMMEN DES PLURALISMUS UND STREBEN NACH ORTHODOXIE

Wir möchten also diese Situation des heutigen Pluralismus in seinem doppelten Sinn mit der Wahrung und Vervollkommnung der Orthodoxie konfrontieren, die als eine wesentliche Aufgabe der Kirche, insbesondere ihrer höchsten Autorität, erscheinen, die unter der Oberleitung des Papstes vom Bischofskollegium ausgeübt wird.

a) In Übereinklang mit dem Pluralismus im ersten Sinn scheint das Zweite Vatikanum eine *Pluralität der Theologien* in der Kirche zu postulieren. Einige Texte tun dies ausdrücklich (vgl. z. B. Dekret über den Ökumenismus Nr. 4, 10, 11); vor allem aber setzen die dem Konzil zugrunde liegende Ekklesiologie und die sich daraus ergebenden Weisungen voraus, daß eine differenzierte, pluralistische Theologie zu erarbeiten oder anzustreben ist. Die Tatsache, daß ein solcher Pluralismus oder besser gesagt eine solche Pluralität von Theologien als berechtigt anerkannt wurde, wird auf die Sicht und die praktische Verwirklichung der Orthodoxie einen tiefgreifenden Einfluß haben. Diese wird sich in den dogmatischen Formulierungen, in den Glaubenssätzen, die sie vorlegt, nicht mehr ausschließlich auf einen einzigen Theologietypus, beispielsweise auf die scholastische Theologie, stützen können. Es lassen sich kaum alle Folgen absehen, die sich aus einer solchen Einsicht für den sprachlichen Ausdruck der Orthodoxie ergeben werden. Zweifellos werden diese Formulierungen sich der nüchternen, der menschlichen Erfahrung näher stehenden Sprache angleichen, wie sie die neutestamentliche Offenbarung gebraucht. Auf jeden Fall wäre es eine verhängnisvolle Inkonsequenz, die in der Kirche schwere Mißstimmung schaffen würde, wollte man einerseits die Notwendigkeit des Dialogs proklamieren und diesen Dialog zwischen den Christen, den Gläubigen der verschiedenen Religionen und den gutgesinnten Menschen zu fördern suchen, gleichzeitig aber eine engstirnige Auffassung der Orthodoxie beibehalten und dem Gewissen der Katholiken die Glaubenswahrheiten in einer dogmatischen Sprache vorlegen, die in engem Zusammenhang mit einem einzigen Typus von Theologie steht.

b) Das eigentliche theologische Problem – ein unerhörtes Problem, das ganz neue Aspekte aufweist – stellt sich jedoch mit dem *Pluralismus im eigentlichen, strengen Sinn*. Es handelt sich hier nicht bloß um das Nebeneinanderbestehen, um die passive Begegnung, sondern um die dialogierende Koexistenz von Positionen, die innerhalb der heutigen Zivilisation und insbesondere inmitten des Christentums selbst einander von Grund auf und bewußt widerstreiten. Welches ist der Sinn dieser Lage? Der Theologe könnte sich nach einer geeinten, ja einförmigen Christenheit zurücksehen und versucht sein, sich zu entrüsten und in der heutigen Welt nur Spaltung, nur Irrtum zu sehen. Doch im christlichen Leben von heute liegt eine andere Erfahrung vor. Sie äußert sich in der bewußten Pflege des Ökumenismus, in der Proklamierung der Freiheit und nicht der bloßen Toleranz auf religiösem Gebiet, im positiven Verständnis für die geschichtlichen Religionen als den Trägerinnen von Samenkörnern der Wahrheit und des Heils. Das kirchliche Lehramt, namentlich das Zweite Vatikanum, hat diese Bestrebungen gutgeheißen. Was diesen Haltungen tief innewohnt, sie beseelt und ihnen ihren positiven Sinn gibt, ist die Einsicht, daß hier die Wahrheit ihrer eigenen, lebendigen Wesensart entsprechend präsent ist. Gewiß wird die göttliche Wahrheit von Texten der Bibel und der Überlieferung bezeugt und stehen dogmatische Formulierungen in ihrem Dienst; sie wohnt aber nur in der vom Geist erleuchteten gläubigen Intelligenz. Diese geschichtliche, lebendige Präsenz der Wahrheit äußert sich auf diffuse, ja divergente Art. Man kann diese Divergenz betonen und die philosophischen und religiösen Systeme noch stärker voneinander abschließen. Dies hieße aber den Menschen und das Menschsein in ihrer universalen Weite, in ihrem tastenden Ausgreifen verkennen. Der Christ würde zudem die Augen verschließen vor dem Geist der Wahrheit, der die Menschen und Gemeinden bearbeitet, um sie in der Erkenntnis des Mysteriums, das jede systematische Formulierung transzendiert, zur Einheit zu führen.

Wie kann ein von der Orthodoxie geprägter Ausdruck im Dienst der lebendigen Wahrheit, des heute in der Welt wirkenden Gottesgeistes sein? Dies ist die entscheidende Frage, die uns hier beschäftigt.

2. *Orthodoxie: unvermeidliche Spannung*

Wahrscheinlich stärker als in jeder andern religiösen Bewegung herrscht in der christlichen Überlieferung die Tendenz, eine Orthodoxie zu schaffen. Diese will ihrer Urabsicht nach die Offenbarungswahrheiten, die den Glaubensgegenstand des ganzen Vokes Gottes auf seinem Weg durch die Geschichte bilden, genau und vollständig wiedergeben. Sie sucht nach einem Wort, das imstande ist, den Weg zu einem «Bekenntnis» im tiefsten Innern und zur Verkündigung der Botschaft an die Welt zu bereiten. Das Erarbeiten einer «Orthodoxie» ist zutiefst beseelt vom Streben nach Katholizität, nach Universalität in bezug auf den Inhalt des Wortes, in bezug auf das Volk der Gläubigen und in bezug auf die geschichtliche Entwicklung der Menschheitsgemeinschaft.

A. DEFINITION UND UNIVERSALITÄT

In der Geschichte der Orthodoxie herrscht eine unablässige Spannung zwischen dem Bemühen um die genaue Abgrenzung des Glaubensinhaltes und der unbegrenzten Weite des Gotteswortes, das der Glaube sich zu eigen machen und verkünden will. Drei Aspekte dieser Spannung treten besonders hervor. Erstens will auf dem Gebiet der Intelligenz beispielsweise ein Dogma, die typischste Äußerung der Orthodoxie, die treffende Wiedergabe einer Glaubenslehre sein. Man macht sich dabei die Kultur einer Epoche zunutze, zielt aber die Universalität des menschlichen Geistes an und vor allem den unendlichen Sinn des göttlichen Wortes selbst. Obwohl die katholische Dogmatik diese Universalität der Glaubensformeln proklamiert und ihre Verknüpfung mit den Partikularismen der Denksysteme aufgeben will, hat sie namentlich seit dem Konzil von Trient das Sprachgewand der scholastischen Theologie angezogen. In dem Maße, als die scholastische Philosophie der Universalität des menschlichen Geistes, der durch die verschiedenen kulturellen und geschichtlichen Umstände hindurch auf der Wahrheitssuche ist, nicht gerecht zu werden vermag, stellt sie eine Einengung dar. Sie wird sogar zu einem um so hemmenderen Hindernis für die universale Glaubensvermittlung, als sie weiterhin unbewußt wähnt, sie sei transparent und weise eine angeborene Affinität zur Offenbarung auf. In dieser Spannung liegt eine zweiter Aspekt: Die dogmatische Formulierung möchte das Glaubensleben des Volkes Gottes fördern. Sehr häufig aber hat sich diese Formulierung in einer Polemik herauskristallisiert. Sie hat sich selbst behauptet, um sich vor der Häresie zu schützen. Dadurch, daß sie ein Element aus dem Ganzen gelöst hat, ist sie einseitig geworden und nicht mehr imstande, dem globalen Sinn des Wortes Gottes zu entsprechen, der «den Gerechten aus dem Glauben leben läßt». Dieselbe Spannung liegt auch in dritter Hinsicht vor: Im Wirken des Geistes, das sich auf das gesamte christliche Volk erstreckt, so wie es dem Lehramt beisteht, um das christliche Leben zu aktivieren und zu fördern. Würde das Lehramt die Treue zur Orthodoxie als eine Bindung an bereits vorhandene Formeln auffassen und nur seine eigenen Aussagen befragen, ohne die neuen Fragen und die Lebensregungen der gesamten Kirche zu beachten, so hätte dies schlimme Folgen. Diese wären in erster Linie dieser wenn nicht reflexen, so doch ins Leben umgesetzten engstirnigen Auffassung über die Rechtgläubigkeit zuzuschreiben.

B. ERSTARRUNG ODER AUFLÖSUNG

Nicht bloß Spannungen liegen vor, sondern es besteht die Gefahr der Untreue – einer Untreue, die um so bedenklicher wäre, als es hier um das Kostbarste geht: um den Glauben des Gottesvolkes.

Die erste Gefahr ist die, die man «die Häresie der Orthodoxie» nennen könnte: das Ausruhen auf dem einst Erworbenen, das bloße Wiederholen der traditionellen Formeln. Man betrachtet das, was gestern als gültig angesehen wurde, als das Sicherere auch für die heutige Zeit. Man berücksichtigt dabei nicht, daß zwischen den beiden Momenten des Geisteslebens ein Abstand vorliegen kann, und man nimmt die qualitativ unterschiedlichen Etappen in der Kulturgeschichte nicht ernst. Im Zusammenhang mit dieser Erstarrung kommt es zu einer Nivellierung der Glaubenssätze. Die Artikel des Glaubensbekenntnisses verlieren ihre hierarchische Ordnung und werden in ein lineares System gleichbewerteter Aussagen eingeebnet. Gegen diese Haltung, die jeden ökumenischen Dialog zur Unfruchtbarkeit verurteilt, nimmt das Zweite Vatikanum Stellung, indem es das christliche Denken auffordert, wiederum die Hierarchie der Glaubenswahrheiten zu beachten (vgl. Dekret über den Ökumenismus, Kap. 2, Nr. 11). Liegt es nicht auch in der Linie dieser Verengung, wenn man die «typisch katholischen» Elemente hervorzuheben sucht, d. h. diejenigen Aussagen, die den Häresien entgegengesetzt wurden? Die Harmonie des Kerygmas zugunsten möglicher-

weise akzidenteller Weiterentwicklungen zerstören, hieße die Heilsbotschaft aus dem Gleichgewicht bringen.

Anlaß zu dieser Verhärtung, von der man wähnt, daß sie im Sinn der Orthodoxie liege, kann die auf der entgegengesetzten Extremseite bestehende Gefahr geben, den Glaubensinhalt aufzulösen, den Glauben des Wahrheitsgehaltes zu entleeren und auf ein bloßes Streben zu reduzieren, das wirksam sein möchte, aber blind ist. Wie es scheint, wollen seit dem Aufkommen der modernen Welt und dem Aufschwung der Wissenschaften einzelne Theologen die Nacht des Glaubens nicht als Fehlen der Evidenz charakterisieren, sondern als Nichtvorhandensein eines intellektuellen Inhalts. Um diese Abirrung zu vermeiden, die es letztlich verunmöglichen würde, die Botschaft zu verkünden, aber auch um jeder Verengung auszuweichen, welche die Botschaft kompromittieren müßte, ist die Kirche von heute aufgerufen, ihre Auffassung der Orthodoxie zu vertiefen und ihr Verhalten auf dem Gebiet der Lehre und der Pastoral dementsprechend zu ändern.

3. Sendung der Kirche und vertiefte Sicht der Orthodoxie

Jeder Fortschritt in der Haltung der Kirche, des von der Hierarchie geleiteten Gottesvolkes, gegenüber den vom Pluralismus der heutigen Welt gestellten Problemen hängt unmittelbar mit einer vertieften Sicht des Glaubens zusammen. In der Perspektive einer Theologie, die über das Leben der Kirche reflektiert (Die Kirche verkündet, «was sie selber ist, was sie glaubt»: Konst. «Verbum Dei», Kap. 2, Nr. 8), sind die Elemente, die von der Haltung der Kirche zum Wort Gottes heute vorausgesetzt werden, zu beachten und ihrer innern Hierarchie entsprechend zu ordnen, das heißt ihrer Nähe zum zentralen Heilsereignis entsprechend, das Gegenstand der vom gesamten Volk der Gläubigen übernommenen Verkündigung des Neuen Testaments ist.

A. INTEGRALE SICHT DES GLAUBENS ALS GRUNDLAGE DER ORTHODOXIE

Selbstverständlich besteht eine Entsprechung zwischen den geschichtlichen Typen der Orthodoxie und dem Glaubensbegriff, wie er von der Kirche, namentlich von den Trägern des Lehramts, formuliert und im Leben verwirklicht wurde. Das letzte Konzil hat in der Definition des Glaubens und erst recht in der lebendigen Auffassung des Glaubens, die den bezeichnendsten Stellungnahmen zugrunde liegt, einen bedeutenden Schritt nach vorn getan, der zur Hoffnung und zum Bestreben berechtigt, nach einer richtigeren und umfassenderen Orthodoxie zu suchen. Während das Erste Vatikanum vor allem die intellektuellen Aspekte des Glaubens ins Licht rückte, definiert das Zweite Vatikanum den Glauben als vollständige Überantwortung des ganzen Menschen an Gott, indem der Mensch dem Wort Gottes, das sich in der Heilsgeschichte kundgibt, zustimmt (Konst. «Dei Verbum», Kap. 1, Nr. 5). Dieses Wort wurde voll ausgesprochen in der Offenbarung Jesu Christi. Es aktualisiert und enthüllt seinen Wahrheits- und Heilssinn aber «jetzt», weil Gott, der durch seinen Sohn gesprochen hat, dank dem erhellenden und belebenden Wirken des Geistes in jedem Moment der Geschichte mit der Kirche, seinem Volk, im Gespräch ist (ebd. Nr. 8). Der Glaube erstreckt sich somit ebenso weit wie das Wort, das seinen Sinn im Lauf der Geschichte enthüllt. Diese Auffassung des Glaubens inspiriert und beseelt die Beziehungen, welche die Kirche nach der Konstitution «Gaudium et spes» mit der Welt zu unterhalten gedenkt, und die zuvorkommende Haltung, die sie den nichtkatholischen Christengemeinden und den nichtchristlichen Religionsgemeinschaften gegenüber einnehmen zu müssen glaubt. Aus einer solchen Sicht des Glaubens ergibt sich ein neuer Typus der Orthodoxie: eine Orthodoxie, die den Sinn des Gotteswortes im Pluralismus zu erfassen sucht.

B. ANGESICHTS DES PLURALISMUS

Die Kirche steht dafür ein, daß Gott in der Geschichte, in der Verschiedenheit der Ausdrucksweisen und der Vielfalt der menschlichen Erfahrungen heute spricht. In einer Welt, die nach Gerechtigkeit, Brüderlichkeit, Gemeinschaft zwischen den Menschen und den Völkern verlangt, weist sie auf die Harmonie dieser Werte mit der universalen Agape hin, die in den Worten, im Leben und vor allem im Tod Christi uns geoffenbart ist. Ein engstirniges Streben nach Orthodoxie hatte dazu geführt, daß die Kirche den Menschenrechten und den Freiheitsidealen im neunzehnten Jahrhundert kein Verständnis entgegenbrachte.[2] Dem Dynamismus des lebendigen Gotteswortes getreu zeigt hingegen die Kirche nun auf, daß der Weg zur Einheit nicht in der stereotypen Widerholung gewisser Formeln liegt; sie fordert auf und treibt

an, nach einer Harmonie zu suchen, die sich auf der Ebene des menschlichen Miteinanders in verschiedenen Registern verwirklicht. Die Sinnfülle, Transzendenz und Fruchtbarkeit des Wortes Gottes lassen sich unter der Autorität des Lehramtes, in lebendigem Austausch mit der Gemeinde der Gläubigen in einen gewissen dogmatischen Pluralismus übersetzen oder, besser gesagt, in die Pluralität dogmatischer Formulierungen.

Schluß

In der Kirche bahnt sich, manchmal mühsam, eine neue Form der Orthodoxie an, die man als positiv und dynamisch bezeichnen kann. Sie entspricht einer «offenen Gesellschaft», während der Orthodoxietypus, der mit der Inquisition und dem Sanctum Officium zusammenhing, sich nach dem Modell einer «geschlossenen Gesellschaft» (im Sinn von H. Bergson) richtete. Diese neue Sicht der Orthodoxie fügt sich in einen kirchlichen Dialog ein; die Unterweisung der Kirche vollzieht sich dann als ein lebendiges Wort, ein Gespräch der gesamten Kirche, das auf die heutige geschichtliche Situation achtet und sich in drei Etappen vollzieht: Vorbereitung, Promulgierung und Resonanz der Lehräußerungen. Dies will keineswegs besagen, daß die Autorität der Dokumente sich aus der nachträglichen Gutheißung des Kirchenvolkes ergebe, sonst verfielen wir wieder dem alten Irrtum des Gallikanismus. Der Sinn aber, den sie für unser Leben, für die Gläubigen und für die Welt von heute haben, tritt nur in einem lebendigen Dialog zutage, worin das päpstliche und bischöfliche Lehramt, die theologische Reflexion und das Volk Gottes (das die ihm eigene Erfahrung beisteuert) aktiv zusammenarbeiten.

Läßt sich schon voraussagen, welche Wege diese offene, dynamische Orthodoxie einschlagen wird? Sofern nicht Mangel an Mut und Weitsicht ihren Aufschwung in Frage stellen, wird sie sich bemühen, den Sinngehalt des Gotteswortes in seiner Totalität und entsprechend seinen verschiedenen Ausdrucksweisen in der Bibel und in der Überlieferung zu erfassen. Sie wird mehr der Hierarchie der göttlichen Mysterien sowie den Elementen des christlichen Lebens Rechnung tragen und sich nicht so sehr bloß dem Buchstaben getreu an die dogmatischen Formulierungen klammern, welche die Wechselfälle der Geschichte, die Auseinandersetzungen mit den Häretikern zu gewissen Zeiten der Christenheit notwendig gemacht haben. Der von der Offenbarung und der Überlieferung verwendeten Vielfalt an Registern der Kommunikation unter den Menschen bewußt, wird sie – gerade um der Treue zur Offenbarung willen – es sich angelegen sein lassen, die Einförmigkeit in den Formulierungen zu vermeiden, sooft die Verschiedenheit der Situationen, Gegenden und Kulturen die Pluralität im Dienst der vom Wirken des Geistes getragenen transzendenten Einheit des Gotteswortes erfordert. Vor allem aber sind der aktive Glaube des Gottesvolkes und der Dienst des Lehramtes zu einer prophetischen Rolle des Horchens berufen, auch wenn dies eine schwierige Prüfung und nie ganz erfüllte Aufgabe darstellen mag. Sie müssen aufmerksam achten auf die Haltungen, auf die zuweilen kaum ansatzweise vorhandenen oder sich verschieden abzeichnenden Tendenzen, auf die menschlichen Werte, die in der Welt wirken und sich oft nur stückweise da und dort verwirklicht finden, um sie mit dem zentralen Ereignis zu konfrontieren: mit der Liebe Gottes, die sich in Jesus Christus schenkt und offenbart. In diesem Licht, das eine tiefe, wirksame Affinität mit dem Worte Gottes voraussetzt, wird die Kirche imstande sein, in der Verschiedenheit der Aussagen die Konstanten, in der konfessionellen oder kulturellen Pluralität die Harmonie wahrzunehmen. Dieser feine Spürsinn wird keineswegs die der Kirche geläufigere Aufgabe behindern, die Wahrheitskeime zur Entfaltung zu bringen, unvollständige Aussagen zu ergänzen und unzutreffende Formulierungen von innen her zurechtzurücken.

[1] Wir denken beispielsweise an die Enzyklika «Ecclesiam Suam» und an das Motu proprio «Integrae servandae» (7. Dez. 1965), das die Reform des Sanctum Officium ankündigte.

[2] Zur Dokumentation sowie zu den an dieser Behauptung anzubringenden Nuancen vgl. C.-J. Pinto de Oliveira O. P., Information et Propagande, Responsabilités chrétiennes (Paris 1968), Kap. II: Conflits et recherches autour de la liberté (S. 53–108).

Übersetzt von Dr. August Berz

CARLOS-JOSAPHAT PINTO DE OLIVEIRA

geboren am 4. November 1922 in Abaeté (Brasilien), Dominikaner, 1945 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar von Petrópolis (Brasilien), bei den Dominikanern der Provinz Toulouse und an der Theologischen Fakultät von Le Saulchoir. Er veröffentlichte u. a. Information et propagande (Paris 1968).

Berichte

Wolfgang Dietzfelbinger

Restaurative Bewegungen in der deutschen evangelischen Kirche

Im Raum der evangelischen Kirche in der deutschen Bundesrepublik erheben sich seit einigen Jahren immer wieder Stimmen, die tiefe Besorgnis über die kirchliche und theologische Entwicklung zum Ausdruck bringen. Nachdem solche Warner und Mahner zunächst vereinzelt aufgetreten waren, haben sie sich in jüngster Zeit in Gruppen organisiert. Am bekanntesten wurden die Namen der Bekenntnisbewegung «Kein anderes Evangelium» (nach Galater 1, 6), der «Sammlung um Bibel und Bekenntnis» und der württembergischen «Ludwig-Hofacker-Vereinigung». Die Grenzen zwischen diesen drei Gruppen und weiteren verwandten Zusammenschlüssen sind nicht scharf gezogen. Es gibt vereinzelt Doppelmitgliedschaft, häufig den Austausch von Referenten, gemeinsame Aktionen und persönliche Querverbindungen. Die Glieder dieser Gruppen gehören alle der evangelischen Kirche an, sind zumeist im Gemeindedienst oder in der Evangelisation arbeitende Pfarrer, vereinzelt Hochschulprofessoren, aber auch Laien. Exaktes Zahlenmaterial beizubringen ist unmöglich; es handelt sich nicht um eine straffe, exklusive Organisation, sondern um den Kern der verantwortlichen Mitarbeiter sammelt sich ein nicht genau überschaubarer Kreis von Freunden, Interessierten und Sympathisierenden, nicht immer mit einer festen Bindung.

Die Äußerungen dieser Gruppen erfolgen in mancherlei Formen: Es gab wissenschaftliche Lehrgespräche mit Theologieprofessoren und Bischöfen, es gab Massenkundgebungen demonstrativen Charakters, es gab eine Flut von empörten Briefen an die Vertreter einer modernen Theologie. Der Protest fand seinen Niederschlag in kirchlichen Blättern, in der Tagespresse und anderen Massenkommunikationsmitteln. Lawinenhaft angewachsen ist die apologetisch-polemische Literatur, die in der Gestalt von Flugblättern, Zeitschriften und handlichen Taschenbüchern verbreitet wird. Aus solcher Vielschichtigkeit der Aktionen wird deutlich, daß um die Bewahrung der Glaubens- und Lehrsubstanz, die man allenthalben bedroht sieht, auf den verschiedensten Ebenen gekämpft wird. Einig ist man sich indessen über die Richtung, aus der die Gefahr für den «alten Glauben» kommt: Es ist dies die sogenannte Existentialtheologie, deren Ursprünge mit dem Namen Rudolf *Bultmann* verknüpft sind, und die Säkularisierung der Kirche auf weltanschaulichem und ethischem Gebiet, die in engem Zusammenhang damit gesehen wird.

Schriftverständnis

Der Katalog von Vorwürfen, welche die genannten Gruppen gegen die Existentialtheologie erheben, ist beträchtlich: Die historisch-kritische Forschung habe die Heilstatsachen fraglich gemacht und die Gemeinden im Blick auf deren Realität unsicher werden lassen. Es gebe keinen Raum mehr für Jesu jungfräuliche Geburt, Wundertaten, Auferstehung und Himmelfahrt. Jesus sei vielmehr zum bloßen Menschen degradiert, zum Vorbild der Liebe und Lehrer des Ethos, aber von seinem stellvertretenden Sterben und effektiven Sieg über den Tod könne nicht mehr die Rede sein. Gott selbst werde nicht personal verstanden, damit fehle ein Gegenüber für das Gebet. Die Eschatologie sei auf die präsentische Gewinnung des rechten Selbstverständnisses reduziert und habe ihren futurisch-apokalyptischen Aspekt verloren. Dadurch, daß die theologischen Unterschiede zwischen den einzelnen biblischen Autoren verabsolutiert worden seien, habe man das gemeinsame Zeugnis des Neuen Testaments preisgegeben. Damit sei zugleich die einheitliche Basis für eine Ekklesiologie entschwunden, da Kirche sich nach solchem Verständnis nur je und je ereignen könne. Bei alledem zeige sich, daß man die göttliche Transzendenz verflüchtigt und das Evangelium auf den Bereich der Immanenz zugeschnitten habe. Der Grund des Übels aber liege darin, daß man die Bibel bewußt oder unbewußt von dem Vorverständnis der Existenzphilosophie her interpretiere.

Man erwartet gerade nach diesem letzten grundsätzlichen Vorwurf im Schrifttum jener Bekenntnisgruppen eine Erörterung der Frage, inwiefern das Vorverständnis der Existenzphilosophie für die Bibel ungeeignet ist, oder zumindest eine Klärung der Voraussetzungen, unter denen man selbst an die Heilige Schrift herangeht. Aber man sucht das eine wie das andere vergeblich. In der eingesehenen Literatur fehlt die Reflexion über eigene

Methoden der Hermeneutik. Das *Was* der Verkündigung ist jenen Gruppen ungleich wichtiger als das *Wie*, der *Inhalt* bedeutet alles, die *Form* fast nichts. Auf die Voraussetzungen befragt, unter denen die Sache anzugreifen sei, wird mit der Sache selbst geantwortet.

Begründet wird dieses Verfahren gerne damit, daß man sagt, die Heilige Schrift solle ohne menschliche Voreingenommenheit zu Wort komkem. Uns scheint jedoch hier ein erster Kurzschluß vorzuliegen, der desto vermeidbarer wäre, als die Theologiegeschichte lehrt, daß es einen voraussetzungslosen Biblizismus nie gegeben hat und folglich nie geben wird. Jeder, der die Bibel studiert und auslegt, kommt mit bestimmten Denkvoraussetzungen an sie heran, liest sie gewissermaßen mit einer bestimmten Brille. Die Veröffentlichungen der Bekenntnisgruppen bestätigen diese Erfahrung durchaus.

Liest man etwa in einem Aufsatz Stichworte wie Gotteskinder, wahre Christen, Erweckte, Bekehrte, Herzensfrömmigkeit, Ganzhingabe, so ist dem Kundigen sehr schnell klar, daß hier die Bibel von der Voraussetzung eines ungebrochenen Pietismus her verstanden wird. Es ist dies ein Pietismus, der individualistisch-psychologische Züge trägt, dem auf die Wiedergeburt des einzelnen und die Sammlung der Wiedergeborenen im kleinen Kreis alles ankommt. Untergeordnet sind demgegenüber alle Fragen der verfaßten Kirche wie Amt, Sakramente, Bekenntnisschriften, konfessionelle Prägung. Diesen Problemen wird eine Haltung entgegengebracht, die von wohlwollender, aber uninteressierter Toleranz bis zu unverhohlenem Mißtrauen reicht. Bei der Bekenntnisbewegung «Kein anderes Evangelium» spielen derartige Strömungen eine Rolle. Hinzu kommt hier als weiterer hermeneutischer Schlüssel das altkirchliche Dogma, namentlich das apostolische Credo. Dies führt zu einer Sprache, die stärker philosophisch und dogmengeschichtlich angereichert ist als die des reinen Pietismus. Neben Sohn Gottes, Seele, Erbsünde gelten auch Termini wie Transzendenz, Ontologie, Person, Geschichte, das Nichts als Verständigungsmittel, die keiner näheren Erläuterung bedürfen.

Versteht «Kein anderes Evangelium» unter dem Begriff Bekenntnis den Akt des Bekennens (gewissermaßen die *confessio qua)*, so intendiert die «Sammlung um Bibel und Bekenntnis» damit den Inhalt *(confessio quae)* der lutherischen Bekenntnisschriften. Zu diesem Inhalt gehört etwa die Betonung der Realpräsenz Christi im Abendmahl oder des geistlichen Amtes (unter Umständen verbunden mit einer dezidierten Ablehnung der Frauenordination). Damit sind bei dieser lutherischen Gruppe die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen am deutlichsten im eigenen Bewußtsein. Freilich wird nicht die Frage nach der Zeitgebundenheit der Bekenntnisschriften gestellt; es wird nicht berücksichtigt, daß diese einen jeweils sehr verschiedenen Akzent bekommen können, je nachdem, ob sie von Luther oder Melanchthon, von der Orthodoxie oder vom Neuluthertum des 19. Jahrhunderts her interpretiert werden – von neueren Versuchen ganz zu schweigen.

Der Unterschied zwischen den Bekenntnisgruppen und der Existentialtheologie liegt somit nicht darin, daß es dort ein voraussetzungsloses und hier ein determiniertes Bibelverständnis gäbe. Vielmehr sind auf beiden Seiten bestimmte Vorverständnisse zu erkennen, nur daß sie dort stärker praktisch-kirchlich und weithin unreflektiert, hier aber überwiegend philosophisch und deutlicher bewußt sind. Könnte man von diesem Sachverhalt ausgehen, so wäre die Basis dafür gegeben, daß man die einzelnen Konzeptionen kritisch miteinander vergleicht und auf ihre Brauchbarkeit prüft. Da in den Bekenntnisgruppen jedoch dieser Bewußtseinsgrad kaum je erreicht wird, redet man statt einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung um die gleiche Sache vielfach in fruchtloser Weise aneinander vorbei.

Anthropologie

Zu einem ähnlichen Ergebnis wird geführt, wer nach dem Menschenbild fragt, das hier und dort bestimmend ist. In der Polemik gegen die Existentialtheologie wird deren Vertretern im allgemeinen die redliche Absicht und das ernsthafte Engagement bescheinigt. Es wird nicht verkannt, daß diese Theologie mit der eminent praktischen Abzweckung entwickelt wurde, in einer dem Menschen des 20. Jahrhunderts entsprechenden Weise das Evangelium zu predigen. Hier ist nun allerdings der Vorwurf zu hören, daß solches Bemühen um den Menschen zu weit geht, insofern um seinetwillen das Evangelium verkürzt oder verfälscht werde. Man wähle davon nur aus, was der moderne Mensch anzunehmen bereit sei, aber gerade das Skandalon der christlichen Botschaft werde dabei verschwiegen. Die Theologie sei aufgelöst in Anthropologie.

Wer elektrisches Licht und Radioapparat benützt, kann nicht gleichzeitig an die Geister- und

Wunderwelt des Neuen Testaments glauben – auf diese kurze Formel wurde einmal das existentialtheologische Menschenbild gebracht. Die Angriffe dagegen werden von jenen Gruppen auf zwei Ebenen geführt. Einmal versucht man nachzuweisen, daß die Hintergründe dieses Menschenbildes durch die neueste Entwicklung der Naturwissenschaft bereits wieder überholt sind. Es werden mancherlei Zitate von bekannten Physikern gebracht, die von der eingeschränkten Geltung des Kausalgesetzes und von der Begrenztheit menschlichen Erkennens handeln. Werden dann freilich die Wunder in diesem jenseitigen Raum angesiedelt, so kann man sich des Eindrucks einer gewissen Peinlichkeit nicht erwehren. Gott, «bei dem alle Dinge möglich sind», wird allzu rasch in die Rolle des Lückenbüßers für das Unerklärbare gedrängt, ohne daß es damit wahrscheinlicher würde, daß dieses Unerklärbare irgendwann einmal in meinem Leben eine Rolle spielen wird. Überdies fehlt das logische Glied zwischen Möglichkeit und faktischem Geschehensein.

Zum zweiten sucht man die existentialtheologische Anthropologie dadurch zu entkräften, daß man von Fällen berichtet, in denen sich der «alte Glaube» für heutige Menschen als wirksam erwiesen habe, angefangen mit der Bekehrung eines Trinkers bis hin zu dem Massenaufgebot der zwanzigtausend bei der Dortmunder Bekenntnisversammlung 1966.

Diese Hinweise können ein Korrektiv zu dem existentialtheologischen Menschenbild leisten, das stark intellektualistisch ist. Sie machen darauf aufmerksam, daß der menschliche Glaube nicht von der Ratio allein beeinflußt wird, sondern Bereiche hat, die jenseits davon liegen. Diese aber gehören in die Kompetenz der praktischen Seelsorge. Und hier wirken die Argumente jener Gruppen, deren Mitarbeiter, wie erwähnt, vielfach in der Praxis tätig sind, recht überzeugend.

Allerdings sollte man nicht meinen, daß mit diesem Korrektiv das kritisierte Menschenbild widerlegt sei. Erwiesen ist damit allenfalls, daß es auch heutzutage Menschentypen gibt, denen der biblische Wortlaut keine intellektuellen Schwierigkeiten macht, nicht etwa, weil sie ausdrücklich ein *sacrificium intellectus* zu bringen bereit wären, sondern weil bei ihnen vorwiegend andere Schichten der Person angesprochen werden. Daneben aber gibt es nach wie vor den erstgenannten Typus, der solchen Schwierigkeiten ausgesetzt, durch traditionelle Formeln abgestumpft und nur durch eine neue Form der Evangeliumsverkündigung ansprechbar ist. Hier könnte man sehr wohl Bilanz gegen Bilanz stellen. Auf keinen Fall aber darf man den intellektuellen Widerspruch (dessen Beschaffenheit sehr wohl zu untersuchen wäre) automatisch mit der Ablehnung des christlichen Skandalons gleichsetzen. Weil eben dies aber in den Bekenntnisgruppen häufig geschieht und damit der dort vor Augen stehende Menschentypus verabsolutiert ist, wird ein Gespräch über das Wesen des heutigen Menschen abgebrochen, ehe es noch recht in Gang gekommen ist.

Profil

Je länger man sich mit den Bekenntnisgruppen beschäftigt, desto dringlicher erhebt sich die Frage, ob hier über die bloße Abwehr einer Gefahr hinaus eine selbständige theologische Konzeption zugrunde liegt. Dabei fällt auf, daß in den letzten Jahren sehr häufig das eigene Verständnis des Glaubens in mancherlei Thesenreihen erhoben worden ist, denen gelegentlich Verwerfungen der Gegenlehre beigegeben sind. Nun sind derartige Thesen immer kurz und knapp. Außerdem haben sie hier nicht nur einen einzelnen Punkt der Glaubenslehre zum Inhalt, sondern vielfach das ganze Glaubensgut von den Prolegomena bis zur Eschatologie. Schließlich sind solche Thesen im allgemeinen für alle Schichten der Gemeinde gedacht und müssen deshalb leicht verständlich sein.

Diese Komponenten führen zu einem unweigerlichen Ergebnis: Was in jenen Thesen zum Ausdruck gebracht wird, ist so undifferenziert und abgekürzt, daß die Existentialtheologie davon großenteils gar nicht betroffen ist, ja daß sie (in entsprechender Interpretation) diese Aussagen selbst bejahen könnte. In den Anathematismen dagegen unterläuft, was dabei schon immer meistens unterlaufen ist: daß nämlich die Gegenlehre nicht im Zentrum apostrophiert wird, sondern in irgendeiner Nebensache, zudem noch manchmal vergröbert und karikiert. So entsteht die überraschende Situation, daß anstatt der zu erhebenden Unterschiede zwischen Bekenntnisbewegung und Existentialtheologie die Verwandschaft zwischen beiden viel deutlicher wird. Dieser Eindruck verstärkt sich dadurch, daß es weithin die gleichen Autoritäten der Vergangenheit sind, auf die sich beide Parteien berufen. Natürlich greift man hüben und drüben allermeist auf die Bibel zurück. Daneben wird von den Bekenntnisgruppen immer wieder Luther zitiert; aber gerade Luther ist ein häufiger Kronzeuge der Existentialtheologie. Und

wenn Adolf *Schlatter* den «alten Glauben» stützen soll, so erinnert man sich, daß ausgerechnet der Bultmannschüler Ernst *Käsemann* in der neutestamentlichen Wissenschaft eine Schlatter-Renaissance herbeigeführt hat.

Die Bekenntnisgruppen setzen sich gegen diese Feststellung freilich zur Wehr, und zwar mit dem Hinweis, daß zwar auf beiden Seiten die gleiche Terminologie verwendet, aber drüben etwas sehr anderes damit bezeichnet werde als hüben. Die Existentialtheologie erschwere die Auseinandersetzung, absichtlich oder unabsichtlich, dadurch, daß sie die herkömmlichen Begriffe in Widerspruch zu dem gebrauche, was sie ursprünglich bedeuten. Man rede von Gott und erkläre diesen als Urgrund des Seins oder als bestimmte Form der Mitmenschlichkeit. Man rede von Rechtfertigung, Auferstehung, Gnade und heiligem Geist und meine das neue Selbstverständnis. Man rede vom Gebet und meine die Meditation. So würden die Begriffe zu leeren oder willkürlich gefüllten Hülsen, zu bloßen Chiffern, zur reinen Verpakkung, deren Inhalt entfernt oder ausgewechselt sei.

Man muß auf diese Einwände jedoch die Frage zurückgeben, ob die Existentialtheologie (vom sachlichen Ergebnis jetzt einmal abgesehen) nicht damit grundsätzlich recht hat, daß sie sich um eine Neuinterpretation des Traditionellen bemüht. Blickt man nämlich zurück auf die Geschichte auch nur eines theologischen Begriffes, so erkennt man, daß er seine Bedeutung mehrmals gewandelt hat. Das heißt für den gegenwärtigen Gebrauch, daß ich mich entweder mit einleuchtenden Gründen auf einen Sachgehalt festlege, den der betreffende Terminus irgendwann einmal gehabt hat, oder daß ich mich um eine eigene, heute sachgemäße Bedeutung bemühe. Bei dem Wort Person beispielsweise frage ich sogleich, ob dies im Sinn des altkirchlichen Dogmas, des Idealismus oder der Romantik zu verstehen sei. Aber gerade darauf geben die Bekenntnisgruppen keine Antwort mehr. Sie meinen zu wissen, was die Begriffe besagen, ohne ihnen genauer nachzugehen. Sie setzen eine Bedeutung voraus, ohne sie abzuklären. Sie sind rein restaurativ, insofern sie sich auf sprachliche Wendungen aus dem «Glauben der Väter» beschränken, für die eine Art Normalverständnis impliziert ist, das keiner weiteren Nachfrage mehr ausgesetzt wird.

Hat somit die Front gegen die Existentialtheologie kein selbständiges theologische Profil gefunden, so folgt daraus, daß die historische Prägung der einzelnen Gruppen, die oben als Pietismus oder Erweckungsbewegung und orthodoxes Luthertum namhaft gemacht wurde, sich desto ungehinderter auswirken kann. Dabei ist zu bedenken, daß diese Strömungen unter sich sehr gegensätzlich sind, und man erwägt, wie eng ihre Verbindung überhaupt sein und wie lange sie dauern kann. Der Bestand jener Gruppen scheint alles andere als garantiert, wenn man sieht, wie die jeweiligen Anliegen ihrer einzelnen Glieder oft sehr weit auseinandergehen. Da ist einerseits der von der hochkirchlichen Bewegung Skandinaviens bestimmte Lutheraner, und andrerseits der württembergische Pietist, dem schon die leiseste katholisierende Neigung verdächtig ist. Da stehen sich gegenüber der nebenberufliche Laienprediger, dem das unsichtbar-charismatische Wirken des Heiligen Geistes alles bedeutet, und der Mann von der «Sammlung», dem ein rechtes Sakramentsverständnis am Herzen liegt. So bleibt zu fragen: Welches ist das Band, das die hier eingegangene Ehe zwischen den gegenläufigen Strömungen Orthodoxie und Pietismus auf die Dauer festigen kann?

Aussichten

Es ist unbestreitbar, daß die deutsche evangelische Kirche in einer Krise steht. Die Bekenntnisgruppen haben um diese Krise Alarm geschlagen; das ist ihr Verdienst. Aber es ist mit einer Warnung und Unheilsprophezeiung nicht getan. Sondern es kommt darauf an, daß die Krise eine Wachstumskrise wird. Es ist ferner unbestreitbar, daß die Existentialtheologie innerhalb dieser Krise eine maßgebliche Rolle spielt. Es kann hier nicht die Aufgabe sein zu untersuchen, inwieweit diese Rolle auslösend und fördernd, hemmend und heilend, verbessernd und verschlechternd zu nennen ist, ganz abgesehen davon, daß diese Theologie selber die verschiedenartigsten Strömungen in sich führt und sowohl Kräfte freisetzt, die sich für die Kirche verantwortlich wissen, wie auch solche, bei denen diese Verantwortung fehlt. Auf jeden Fall ist hier eine Position entstanden, mit der sich gründlich auseinandersetzen muß, wer an der Bewältigung jener Krise mitarbeiten will.

Aus dem obigen sollte deutlich geworden sein, daß sich die Bekenntnisgruppen in diese Auseinandersetzung nur sehr unzureichend eingeschaltet haben. Vielmehr ist die Neigung zu spüren, lieber die Rolle des *beatus possidens* einzunehmen, sich als Repräsentant der eigentlichen und wahren Kirche zu fühlen. Man hat Kirchenleitungen aufgefordert, Lehrzuchtverfahren einzuleiten und den

Theologiestudenten die Vorlesungen gewisser Professoren nicht mehr anzurechnen. Man hat Gemeindegliedern nahegelegt, die Gottesdienste gewisser Pfarrer zu meiden und ihre Kinder von dem durch sie erteilten Religionsunterricht abzumelden. Man hat Gespräche mit modernen Theologen als kontroverstheologisch bezeichnet, und es ist bereits das Wort von zwei verschiedenen Kirchen gefallen, die sich durch jenen Kampf faktisch gebildet hätten.

Die Bekenntnisgruppen werden diese Tendenzen aus der Verantwortung für die Lehre und für die Gläubigen begründen. Uns scheint es sich allerdings um ausgesprochen schismatische Tendenzen zu handeln, die zum Glück bisher nur vereinzelt und leise ausgesprochen worden sind. Wir sehen durchaus die Gefahr, daß ein noch gesunder Kern der Kirche (sofern er wirklich gesund ist!) künftig von jener Krise angekränkelt werden kann. Wir sehen auch die Gefahr, daß die Kirche ihren spezifischen Auftrag vergessen und sich völlig der Welt anpassen kann. Aber es geht nicht an, solcher Bedrohung durch den entgegengesetzten Fehler der bloßen Reaktion beizukommen. Reine Abwehr und Opposition könnte eines Tages dazu führen, daß eine kirchliche Gruppe zwar in sich einheitlich und geschlossen ist, aber in dieser Eigenschaft den Charakter einer Sekte annimmt, die sich nach draußen abkapselt. Diese kann sich dann allenfalls rühmen, daß sie ihr Salz vor dem Dummwerden bewahrt hat. Aber ist es minder verhängnisvoll, wenn das Salz erst gar nicht in die Speise gelangt, die es würzen soll?

Es ist ferner nicht möglich, das Rad der Geschichte zurückzudrehen, auch nicht das Rad der Geistes- und Theologiegeschichte, gleichgültig, ob man diese Geschichte als Segen oder Verhängnis empfindet. Die Kirche kann sich nicht im Gestern ansiedeln und so tun, als sei inzwischen nichts mehr geschehen. Sie soll und muß unablässig aus dem reichen Erbe ihrer Tradition schöpfen, weil sie sich damit Erfahrungen der Väter zunutze machen und Irrwege der Früheren ersparen kann. Es darf aber niemals zu einer ungeprüften und willkürlichen Übernahme des Vergangenen kommen, sondern dieses muß mit Bewußtsein dessen, was man tut, geschehen und wohlbegründet verantwortet werden.

Dabei kann es sicher nicht ohne Abgrenzungen abgehen. Man hat indessen den Eindruck, daß die entscheidenden Grenzen noch gar nicht deutlich markiert sind. Jedenfalls aber ist ihr Verlauf so differenziert, daß ihnen mit kurzen Thesen und Verwerfungen nicht beizukommen ist. Das Sieb, welches heutzutage die Spreu vom Weizen zu trennen vermag, darf keinesfalls grobmaschig sein. Aber inwieweit kann eine solche Trennung überhaupt menschliches Werk sein? Es gibt viel Gärung, Verwirrung, Unbesonnenheit, Unverantwortlichkeit, ja Lästerliches im Raum der evangelischen Kirche. Aber ist kurzschlüssiges Verurteilen oder kritikloses Mittun die einzige Alternative? Gibt es nicht ein geduldiges Beobachten, das die Entwicklung aufmerksam verfolgt, hier ermuntert und sich beteiligt, dort behutsam bremst und eine Absage erteilt? Man kann solches Verhalten als Taktik der Unentschiedenheit brandmarken, man kann aber auch das Vertrauen auf den heiligen Geist darin erkennen, der zu seiner Zeit Ungesundes absterben, Extremes sich totlaufen, Unreifes sich entwickeln und aus den Wehen der Gegenwart Leben für die Zukunft erwachsen läßt.

Mit diesen kurzen Erwägungen mögen die weiteren Aussichten für jene Bekenntnisgruppen angedeutet sein. Sie sind von der Gefahr nicht ausgeschlossen, sich selbst zu isolieren und dann am Wege der Kirche rechts liegenzubleiben. Sie haben indessen auch die Chance, die Elastizität eines Gesprächspartners innerhalb der evangelischen Kirche zu gewinnen und können dann zu ihrem Segen dienen.

Literatur: Gerhard Bergmann, Kirche am Scheideweg (Gladbeck 1967); Otto Rodenberg, Der Weg Gottes (Wuppertal 1968); Sven Findeisen, Helmuth Frey, Wilhelm Johanning, Das Kreuz Jesu und die Krise der Evangelischen Kirche = Liebenzeller Studienhefte 5 (1967); Georg Huntemann, Angriff auf die Moderne (Wuppertal, 1966); Walter Künneth, Von Gott reden? (Wuppertal 1965); Walter Künneth, Dimensionen des Glaubens (Stuttgart 1967); Günter Klein, Walter Künneth, Bekenntnis im Widerstreit (Gütersloh 1967); Peter Hartig (Hrsg.), Offenbarung – Schrift – Kirche (Wuppertal-Bremen 1968).

Zeitschriften und Informationsblätter: Bekenntnisbewegung «Kein anderes Evangelium»; Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis; Lebendige Gemeinde (Freundesbrief der Ludwig-Hofacker-Vereinigung); Hörer-Echo (Lutherische Stunde).

WOLFGANG DIETZFELBINGER

geboren am 12. März 1936 in Würzburg, 1961 in der evangelisch-lutherischen Kirche ordiniert. Er studierte an den Universitäten von München, Heidelberg, Erlangen und Rom, ist Doktor der Theologie und Pfarrer in Erbendorf. Er veröffentlichte u. a. Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre (Göttingen 1962).

Arthur Allchin

Das Problem der «Orthodoxie» in der englischsprachigen Welt

Die Probleme, die mit der Frage nach der «Orthodoxie» in den protestantischen Kirchen des angelsächsischen Sprachbereiches zusammenhängen, sind notwendigermaßen höchst komplex. Keiner der zur Formulierung dieser Feststellung verwendeten Grundbegriffe ist leicht zu definieren. Der geographische Bereich, um den es hier geht, ist weit gespannt und keineswegs kontinuierlich. Der scheinbar einfache Begriff «protestantisch» bietet seine eigenen Schwierigkeiten, da die anglikanischen Kirchen einmal zu den Bekenntnissen gezählt werden, die den angelsächsischen Protestantismus bilden, ein andermal nicht. Und die Probleme, welche die Definierung des Begriffes «Orthodoxie» in diesem Zusammenhang aufwerfen, sind unzählbar.

Eine gewisse Klärung läßt sich jedoch durch die Feststellung erreichen, daß wir in diesem Beitrag die britischen Inseln (in erster Linie England und Schottland) und Nordamerika (das heißt die Vereinigten Staaten und Kanada) im Auge haben. Gewiß gibt es auch in anderen Teilen der englischsprechenden Welt (das heißt im australischen oder südafrikanischen Bereich) eine theologische Aktivität, doch zweifellos liegen ihre Hauptschwerpunkte auf beiden Seiten des Nordatlantiks.

I

1. Wir schließen die anglikanische Kirche in unsere Betrachtung ein. Sie übt den größten, wenn auch nicht den einzigen theologischen Einfluß auf den britischen Inseln aus und ist überdies auch in Nordamerika vertreten, wenngleich in den Vereinigten Staaten als kleine Minderheit. Unter den verschiedenen Kirchen, von denen hier die Rede sein soll, finden wir sehr unterschiedliche Traditionen theologischen Denkens, stark voneinander abweichende Auffassungen über die Kriterien christlicher Rechtgläubigkeit sowie ein recht unterschiedliches Verständnis vom Wesen der Kirche und ihrem gemeinsamen Glaubensbekenntnis. Wir können zumindest drei hauptsächliche Kirchentypen unterscheiden: 1. die bekenntnisgebundenen protestantischen Traditionen (zum Beispiel die Lutheraner in den Vereinigten Staaten oder die Reformierten in Schottland); 2. die Freikirchen, die ihren historischen Ursprung in England haben, jedoch ihr Hauptentwicklungs- und -verbreitungsgebiet in den Vereinigten Staaten (zum Beispiel die Methodisten, Baptisten und Kongregationalisten) und 3. die Anglikaner. Alle diese Kirchen anerkennen in Sachen des Glaubens die Schrift als höchste Autorität. Doch die Bezugnahme auf die Schrift kann an den verschiedenen Stellen unterschiedliche Dinge bedeuten. Die erste Gruppe, die zwar stark von den in der englischsprechenden Welt vorherrschenden theologischen Einstellungen beeinflußt ist, hängt natürlich eng mit den Hauptströmungen des kontinentaleuropäischen Protestantismus zusammen, in denen die Bekenntnisschriften der Reformationszeit eine große Rolle für die Bestimmung der verbindlichen christlichen Rechtgläubigkeit gespielt haben. Die in der zweiten Gruppe wirksamen theologischen Kräfte tendierten dahin, sich auf stärker individuelle und empirische Weise zu entwickeln. Daraus erwuchs nicht selten eine starke Abneigung gegen die Bindung der Kirche an irgendwelche festgelegten Lehrnormen. In der dritten Gruppe, der Gruppe der Anglikaner, bleib die Bezugnahme auf die Formeln aus dem 16. Jahrhundert mehr oder weniger lebendig, doch wurde die theologische Tradition in zunehmendem Maße vom Studium der ersten fünf Jahrhunderte der christlichen Lehre und von der ständigen Verwendung der ökumenischen Glaubensbekenntnisse im öffentlichen Gottesdienst beeinflußt. Das hat bei den Anglikanern zu einer von der der Mehrzahl der Protestanten abweichenden Auffassung von «Orthodoxie» geführt.[1]

2. Zumindest ebenso bedeutsam wie diese von den unterschiedlichen bekenntnismäßigen Gesichtspunkten herrührenden Unterschiede in der Grundhaltung sind die Unterschiede, die aus den sehr verschiedenartigen Situationen der Kirche auf beiden Seiten des Nordatlantik erwachsen sind. Auf dem europäischen Ufer gibt es in England und Schottland altetablierte Nationalkirchen. Sie stehen den Problemen gegenüber, die sich dann ergeben, wenn eine nationale Kirche sich einer immer stärker säkularisierten Gesellschaft gegenüber sieht. Dazu haben wir im Falle Englands eine Kirche vor uns, die seit der Reformation ständig bestrebt ist, eine konservative Praxis in der Struktur mit der Offenheit für neue Ideen und einen Sinn für Verantwor-

tung mit Achtung vor der individuellen Freiheit zu verbinden. Darin war die Geschichte der Kirche von England von jeher eng mit der eines Volkes verknüpft, in dem ebenfalls eine gewisse Fähigkeit zu Änderungen mit einem erstaunlichen Grad von Traditionalismus Hand in Hand geht. So ist dies notwendig eine Kirche, welche die gegenwärtige theologische Krise besonders lebendig empfindet. Das Dilemma, in dem sie steht, ist brennpunktartig sichtbar in Persönlichkeiten wie Dr. J. A. T. Robinson, dessen Buch *Honest to God* (London 1963 – deutsch: *Gott ist anders*, München 1964) eher Symptom als Grund für eine Revolution war, die derzeit in der Theologie der englischsprechenden Welt bereits um sich zu greifen begann. Zweifellos trug der Umstand, daß der Autor Bischof ist, sehr zu der außerordentlichen Wirkung bei, die sein Buch auf das breite Leserpublikum ausübte. Die Lehrautorität des Episkopates mag im Anglikanismus nicht besonders definiert sein, nichtsdestoweniger wird – übrigens nicht nur bei den Anglikanern – der Bischof doch irgendwie als Sprecher der allgemeinen Tradition der Kirche und des öffentlichen Bekenntnisses des Glaubens betrachtet. Daher ist die Sensation, welche die unkonventionellen Dinge, die Bischof Robinson sagt, verursachte, teilweise auf seine Stellung zurückzuführen.

Doch obwohl der Traditionalismus des anglikanischen Denkens durch die Gärung in der heutigen Theologie ernstlich herausgefordert worden ist, hat das Element der Kontinuität im Leben der anglikanischen Kirche als Gegengewicht gegen die Heftigkeit des Wandlungsvorganges gewirkt. Hier ist wiederum Dr. Robinsons Stellung ebenso interessant wie typisch. Daß er trotz seiner Rückkehr von der diözesanen Seelsorgsarbeit in den akademischen Raum nach wie vor höchst aktiv am Leben der Kirche teilnimmt und daß er in seinen beiden weiteren Büchern, *The New Reformation* (London 1965 – deutsch: *Eine neue Reformation?* München 1966) und *Exploration into God* (London 1967) offenbar bestrebt ist, Elemente des traditionellen Christentums, die er vorher nicht berücksichtigt hatte, wieder einzubauen, zeigt, daß im Anglikanismus, ja in der britischen Theologie insgesamt progressiv und konservativ kaum allzusehr einander gegenübergestellt werden dürfen. Die typischsten Theologen dieser Tradition lassen sich keineswegs vorbehaltlos in das eine oder andere Lager einordnen.

3. In den *Vereinigten Staaten* auf der anderen Seite ist die Situation ganz anders, bedeutend komplexer und offener, verbunden mit einer viel stärkeren Neigung zu extremen Entwicklungen; doch bei all ihrer ganz eindeutigen Vielschichtigkeit ist diese Situation auch ganz deutlich hoffnungsvoll. Hier ist ein Land ohne etablierte Kirche, ohne irgendeine tiefer verwurzelte theologische Tradition, ein Land, das, wenn es säkularisiert ist, dies in einer ganz andern Weise ist wie Europa, und in dem seit dem Krieg die Kirchen zumindest auf der materiellen Ebene ein beträchtliches Wachstum und eine ansehnliche Blüte erlebt haben. Soweit wir hier ein typisch amerikanisches Christentum haben, geht dies auf den speziellen Typ des Protestantismus zurück, den die ersten Siedler im 17. Jahrhundert mit ins Land brachten. Im ersten Jahrhundert Neu-Englands bestand dieser Typ in der Verbindung der intellektuellen Tradition eines strengen und systematischen Kalvinismus[2] mit einer blühenden persönlichen Frömmigkeit. Während des 18. Jahrhunderts verwandelte sich diese Haltung sehr schnell von einem streng reformierten Scholastizismus in eine englische Form von Deismus, aus der der amerikanische Unitarismus entstand. Es scheint in gewissem Umfang, als schwanke der amerikanische Protestantismus auch heute noch zwischen zwei Extremen: ausgeprägt autoritär-konservativen Systemen, verbunden mit einem starken religiösen Fühlen und sehr engen Auffassungen von Rechtgläubigkeit – und Formen theologischen Denkens und christlichen Lebens, die stark dahin tendieren, wenig mehr zu sein als eine christliche oder religiöse Färbung im Raume außerhalb der Kirche herrschender geistiger Bewegungen, für die der Begriff der Orthodoxie kaum irgendeine Relevanz zu besitzen scheint. Obwohl es zweifellos unmöglich ist, die gegenwärtige religiöse Situation in Amerika ausschließlich aus der amerikanischen Vergangenheit zu erklären, kann es für diejenigen, die von außen an diese Frage herantreten, durchaus nützlich sein, sich den sehr spezifischen Zug der religiösen Geschichte Amerikas zu vergegenwärtigen.

4. Diese Vorüberlegungen über die unterschiedlichen Züge innerhalb des angelsächsischen Protestantismus, die jede Verallgemeinerung auf diesem Gebiet erschweren, müssen durch einen kurzen Überblick über die Entwicklung des theologischen Denkens in den Jahren nach dem letzten Krieg ergänzt werden, in der wir manches England und Amerika Gemeinsames finden können. Erst aus dieser weiteren Perspektive können wir in der Masse der theologischen Literatur, die kennzeichnend war für die Explosion der letzten zehn Jahre, zu unterscheiden beginnen, was von bleibender

Bedeutung, und was nur kurzlebig und vorübergehend war.

Die Krise des letzten Jahrzehntes dürfte teilweise eine Reaktion auf einen Teil der Entwicklung einer früheren Periode sein, der es mehr auf Konsolidierung und Konzentration auf das spezifische Wesen der christlichen Offenbarung und Tradition ankam, als auf die Sondierung der Möglichkeit, das Mysterium Christi zu den sich entwickelnden Problemen und Errungenschaften der menschlichen Gesellschaft in Beziehung zu setzen. Diese frühere Periode, die bis in die Zeit nach 1960 reichte, war die Periode der sogenannten «Neoorthodoxie». Das beherrschende Kennzeichen dieser Periode war in allen Kirchen, von denen hier die Rede ist, an erster Stelle ein starkes Interesse an der biblischen Theologie, ein eingehendes Studium und eine ausführliche Darlegung der biblischen Offenbarung, wobei man sich zwar die Ergebnisse der kritischen und historischen Wissenschaft zunutze machte, sich im Grunde aber damit begnügte, die Bibel in ihren eigenen Begriffen zu erklären. Ein gutes und typisches Beispiel eines solchen Bemühens auf anglikanischer Seite ist Alan Richardson, *An Introduction of the Theology of the New Testament* (London 1958). Ein zeitlich früherer, aber stärker spekulativer Theologe, der im Laufe seines Lebens von der philosophischen zur biblischen Theologie übergegangen ist, war L. S. Thornton. Seine Arbeit, *The Common Life in the Body of Christ* (London 1941) war, wie schon ihr Titel erkennen läßt, eine Untersuchung des Wesens der Kirche im Licht biblischer Bilder und Ideen.[3] Denn in dieser Periode wurde in den verschiedenen Traditionen des Protestantismus der englischsprechenden Länder zugleich auch die Ekklesiologie zu einem zentralen Thema – eine Entwicklung, die durch die Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahre 1948 ausgelöst wurde, an der alle Kirchen, von denen hier die Rede ist, beteiligt waren. Es war dies die Zeit, die man als Phase des ekklesiologischen Ökumenismus bezeichnet hat. Eng damit verbunden war ein Interesse an der Lehre von den Sakramenten und an vielen Stellen eine Wiederentdeckung der zentralen Rolle der Liturgie. Hierbei war Gregory Dix' Werk, *The Shape of the Liturgy* (London 1945), von grundlegender Bedeutung. Aus verschiedenen Gründen – einer davon war der tiefgreifende Einfluß von Karl Barth, der auch an vielen Stellen, an denen sein Werk weniger eingehend studiert worden war, wenigstens indirekt wirksam wurde – bekam die Theologie ein neues Selbstvertrauen, verbunden mit einer neugefestigten Sicherheit, daß ihre Arbeit weniger von der Situation des heutigen Menschen als von dem in der Schrift dargebotenen und von der Tradition vermittelten Wort Gottes auszugehen habe. Zugleich aber traten die philosophische Theologie und die Fundamentaltheologie weitgehend in den Hintergrund.

II

Im letzten Jahrzent war eine plötzliche und dramatische Wandlung dieser Situation zu beobachten. Die *Gründe* für diesen Umsturz sind vielfältig. Zum Teil ist er zweifellos durch die veränderte Weltsituation ausgelöst worden. Denn diese kann trotz aller bleibenden Bedrohung durchaus zu einem gewissen Optimismus für die Zukunft der Menschheit Anlaß geben, der in den Jahren unmittelbar nach dem Krieg naiv gewirkt hätte. Teilweise geht dieser Umsturz auf die massiven Einflüsse der sozialen und technologischen Revolution zurück, welche die Theologen nötigt, ihr Verständnis des Menschen und der Gesellschaft neu zu durchdenken, und die deutlich macht, daß für christliche Theologie zwar eine «Rückkehr zu den Quellen» notwendig ist, dies aber niemals eine Rückkehr zu früheren Stadien christlicher Kultur, zu einer für immer der Vergangenheit angehörenden Christenheit, bedeuten kann. Doch hat auch innerhalb der Theologie selbst eine Explosion stattgefunden; sie hat viele von den Vertretern der Methoden der biblischen Theologie anderen Fragen gegenübergestellt und sie veranlaßt, sich mit den neuen Gebieten der heutigen Menschheitserfahrungen und der historischen Tradition der Kirche auseinanderzusetzen.

Ein weiteres belebendes Element in dieser Revolution war zweifellos die Parallelentwicklung im römisch-katholischen Denken seit dem Konzil. Die Tendenz zur Offenheit der Welt gegenüber und das Bestreben, die Zeichen der Zeit zu lesen, die für die Inspiration von Papst Johannes so charakteristisch waren, haben einen ebenso entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung des christlichen Denkens außerhalb wie innerhalb der römisch-katholischen Kirche ausgeübt.

1. Wenn wir von einer Explosion oder Revolution in der theologischen Welt sprechen, so handelt es sich dabei keineswegs nur um rhetorische Floskeln. Tatsächlich hat sich etwas grundlegend und mit großer Schnelligkeit gewandelt. So beobachten wir eine nie zuvor erreichte Freiheit der theologischen Diskussion und ein offenkundiges Bestreben, zu den grundlegendsten theologischen

Fragen nach Sein und Wesen Gottes, nach seinem Verhältnis zu Menschheit und Schöpfung zurückzukehren. Es ist, als sei aus einer inneren Dynamik der ökumenische Dialog der vierziger und fünfziger Jahre, der zur Konzentration auf die wenngleich wichtigen, so doch an zweiter Stelle stehenden Fragen der Sakramente und Kirchenordnung tendierte, auf die grundlegenden Fragen des Seins und Wesens Gottes und der Offenbarung in Christus zurückgenommen worden.

2. Zugleich scheint es, als sei ein neues theologisches Publikum entstanden; wir finden ein neuerwachtes Interesse an der Diskussion theologischer Themen, nicht selten an völlig unerwarteten Stellen. Die Auswirkungen dieser Entwicklung sind verschiedenartig. Auf der einen Seite haben wir eine «Zeitungstheologie», der es um sensationelle Berichte über extreme Positionen und einen häufigen Wandel der theologischen Mode – etwa alle zwei Jahre – geht. Auf der anderen Seite erleben wir ein Zunehmen religiöser und theologischer Taschenbücher, und die ungemein hohen Auflagen verschiedener populärer, dabei aber durchaus seriöser theologischer Arbeiten haben manche Theologen zu dem Versuch bewogen, selbst in einer verständlicheren und unmittelbarer ansprechenden Weise zu schreiben, so daß sie ein breiteres und weniger fachlich spezialisiertes Publikum erreichen. Es sieht aus, als entwickle sich eine neue Kategorie von Lesern: zum großen Teil Laien und bisweilen nur locker mit den Kirchen verbunden. In dieser Situation kommt es in allen Kirchen zu Spannungen zwischen der neuen Fragestellung einer Laientheologie, der es zutiefst um weltliche Wirklichkeiten geht, und älteren traditionelleren Formen christlichen Denkens und Fühlens.

3. In dieser hochgradig veränderlichen Situation wird es schwierig, sich klar darüber zu werden, was «orthodox» ist und was nicht, und die meisten Theologen sträuben sich sehr dagegen, hier rasche Entscheidungen zu fällen. Es scheint, als gebe es in den verschiedenen neuen Schulen des Denkens neben solchen Tendenzen, die ursprünglich nicht mit der christlichen Tradition, verstanden in ihrem Vollsinne, harmonieren, andere, die nur scheinbar zur «Orthodoxie» in Widerspruch stehen oder sich gegen «Orthodoxien» lokaler Bedeutung und neuerer Art erheben. Untersuchen wir typische Bereiche, in denen die Theologie gegenwärtig in engeren Kontakt mit philosophischen Schulen unserer Zeit gelangt, so können wir vermutlich Beispiele für dieses Phänomen sehen. So haben wir zum Beispiel in Amerika eine neue Bewegung, welche mit dem Werk von Charles Hartshorne zusammenhängende Kategorien der «process philosophy» zur Erhellung des christlichen Mysteriums verwendet.[4] Hier erkennen wir den Wunsch, den Evolutionsprozeß als Tätigkeit Gottes zu sehen, wobei man Gott bisweilen offenbar nur noch als Gesamtheit dieses Prozesses ansieht, bisweilen aber auch im Herzen dieses Prozesses stehend, selbst aber über ihn hinausreichend. In England wiederum ist es zu Entwicklungen im theologischen Denken gekommen, die bestrebt waren, die Theologie in engere Berührung mit der Sprachphilosophie zu bringen, die 30 Jahre oder länger auf den britischen Inseln eine maßgebliche Rolle spielte. Bei manchen ihrer Exponenten scheint diese Bewegung zu beachtlichen Neuformulierungen der christlichen Position geführt zu haben, bei anderen zu einer vollständigen Annahme sowohl der Voraussetzungen als auch der Methoden der heutigen Pholosophie.[5]

4. In gleicher Weise tendiert die ganze Bewegung einer Theologie des weltlichen Bereiches – in ihrer stärker personalistischen Form bei einem Autor wie Ronald Gregor Smith, *Secular Christianity* (London 1966) oder in ihrer stärker sozialen und politischen Ausprägung in Harvey Cox, *The Secular City* (New York 1965 – deutsch: *Die Stadt ohne Gott*, Stuttgart 1966) – zu einer Entdeckung Gottes in dieser Welt und durch diese Welt. Doch bleibt die Frage, ob sie ausschließlich auf diesem Wege nach Gott Ausschau hält oder nicht. In scharfem Gegensatz zu dieser Tendenz, Gottes Tätigkeit vor allem in der Entwicklung der säkularen Welt des Westens zu sehen, steht die neue Neigung einiger Theologen, in den anderen religiösen Traditionen der Menschheit nach Zeichen göttlicher Tätigkeit zu suchen. Beachtliche Neuinterpretationen der Bedeutung des Islams von einem christlichen Standpunkt aus haben wir zum Beispiel aus der Feder von Kenneth Cragg; doch dieser Autor hat in jüngster Zeit seine Aufmerksamkeit auch auf andere von den großen Menschheitsreligionen ausgedehnt.[6] Eine weitere wertvolle und eigenständige Diskussion des Problems «Religion und Religionen» findet sich bei John MacQuarrie, *Principles of Christian Theology* (New York 1966), 134 bis 158. Doch auch hier besteht eine Spannung zwischen stärker inklusiven Formen einer Interpretation der Einzigartigkeit des Christentums und Forschungen, die diese Einzigartigkeit schlechthin leugnen.

5. Die größte Öffentlichkeitswirkung aller theo-

logischen Bewegungen der letzten Jahre hat vermutlich die «Tod-Gottes-Diskussion» erlangt. Doch hinter den Schlagworten stehen ganz verschiedene theologische Standpunkte – so zum Beispiel in dem Werk von Thomas Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia 1966), oder von William Hamilton, *The New Essence of Christianity* (New York 1961).[7] Nietzsches aufsehenerregende und prophetische Worte haben von jeher für viele Menschen verschiedene Dinge bedeutet: daß Gott schon immer tot gewesen ist; daß er in einem bestimmten Augenblick gestorben ist; daß bestimmte Bilder und Vorstellungen von ihm zusammengebrochen sind; daß dieses oder jenes Stadium religiösen Empfindens und Verständnisses zu Ende gegangen ist. Natürlich sind einige Interpretationen dieses Satzes weniger «orthodox» als andere. Doch bedarf es einiger Zeit und eines klugen Unterscheidungsvermögens, um die reale Bedeutung all dessen, was hierzu gesagt worden ist, herauszuschälen.

In all diesen Punkten und in vielen anderen läßt sich unmöglich voraussehen, in welchem Sinne die Bewegungen und Ideen sich entwickeln und verändern werden. Einen kurzen, aber beachtlichen Versuch zur Aufstellung einer Bilanz der gegenwärtigen Situation hat Dr. A. M. Ramsey in seinem Buch *God, Christ and the World, a Study in Contemporary Theology* (London 1969) unternommen. Eine weitere, bedeutend umfassendere Bestandsaufnahme, ebenfalls vom anglikanischen Standpunkt aus, haben wir in dem Werk von John MacQuarrie, der heute als einer der führenden Sprecher eines Standpunktes anerkannt wird, der die Teilung in progressiv und konservativ ablehnt.[8] Als einer der führenden Heideggerkenner in der englischsprachigen Welt und zutiefst von Rudolf Bultmanns Gedankengut beeinflußter Theologe kann MacQuarrie selbst kaum als echter Konservativer angesprochen werden. Zugleich aber betont er nachdrücklich die Vorgegebenheit und Kontinuität im christlichen Leben und in der christlichen Tradition, in denen und für die der Theologe zu wirken hat. «Die Leugnung grundlegender Lehren, wie der der Trinität; die Verwerfung der Glaubensbekenntnisse; die mangelnde Berücksichtigung der Glaubensvorstellungen der ersten Konzile der noch ungeteilten Kirche – das alles sind Verhaltensweisen, zu denen einzelne durch ihr eigenes Nachdenken über diese Dinge veranlaßt werden mögen, doch können sie in einer christlichen Theologie nicht Fuß fassen, denn sie laufen hinaus auf eine Verwerfung der Geschichte und damit der kontinuierlichen Identität der Gemeinschaft, in deren Raum christliches theologisches Bemühen beheimatet ist.»[9]

6. Inzwischen ist es deutlich geworden, daß die Schranken zwischen Theologen der verschiedenen christlichen Traditionen gefallen sind; und das ist eine der wichtigsten Entwicklungen der letzten zehn Jahre. Das Bewußtsein, daß wir uns alle einer gemeinsamen Situation gegenüber sehen und gemeinsam nach neuen Wegen suchen, auf denen wir das Mysterium Christi leben und zum Ausdruck bringen können, ist überwältigend stark. Die Tage eines argwöhnischen oder konfessionellen Ökumenismus gehören der Vergangenheit an, ebenso wie die irgendeiner einseitig bestimmten «Orthodoxie». Die Feststellung dessen, was «Orthodoxie» in Wirklichkeit ist, wird zu einer gemeinsamen Aufgabe aller Kirchen. Diese neue Situation macht es notwendiger denn je, engere theologische Kontakte zwischen den Denkern der verschiedenen Traditionen und verschiedenen Sprachbereiche herzustellen. Im letzten Jahrzehnt hat die Übersetzung eines guten Teiles der deutschen theologischen Literatur (vor allem natürlich der Schriften von Karl Rahner) ein neues Element in die theologische Debatte im angelsächsischen Raum hineingebracht. In den Vereinigten Staaten hat der Dialog über die Grenzen der christlichen Welt hinausgegriffen und gibt gegenwärtig bereits für eine aktive jüdische Beteiligung Raum. Der Nachdruck, den ein Autor wie Emil Fackenheim auf die Transzendenz Gottes verlegt, hat ein wertvolles Gegengewicht gegen allzu kritiklos übernommene Modetendenzen in der Theologie geschaffen.[10]

7. Die sechziger Jahre waren eine hektische Periode; wir brauchen dringend einen neuen Sinn für die rechten Proportionen und Maßstäbe. Wir brauchen vermutlich eine lebendigere Aufgeschlossenheit dafür, daß die christliche Tradition als solche älter ist als die Reformation, älter als die westliche Scholastik. Haben die Kirchenväter das Evangelium tatsächlich hellenisiert, oder sind sie seiner Botschaft im wesentlichen treu geblieben? Was hat die Tradition der *via negationis* in der patristischen Theologie zu unserer Kontroverse über den Tod Gottes beizutragen? Hinweise und Andeutungen dieser Art finden sich in D. E. Jenkins' Werk, *A Guide to the Debate about God* (London 1965) und *The Glory of Man* (London 1967). H. W. Richardson vereinigt in seinem zu wenig anerkannten Buch, *Towards an American Theology* (New York 1967) ein tiefes Wissen um die gegenwärtig

in der menschlichen Gesellschaft und im menschlichen Leben vor sich gehenden Wandlungen mit einem feinen Empfinden für den Wert und die Bedeutung vieler Bereiche der christlichen Tradition. In seinen Ausführungen über das Wirken und die Person des Heiligen Geistes haben wir einen Versuch, alte und viel vernachlässigte Themen früher christlicher Tradition neu zu durchdenken, im Licht der Erkenntnisse, die uns aus den jüngeren Erfahrungen der freikirchlichen Christenheit erwachsen sind. Vielleicht haben wir gerade hier, in einer erneuerten Lehre von der personalen Präsenz des Heiligen Geistes in der Kirche und in jedem Menschen den Ansatzpunkt für die Wiederentdeckung einer «Orthodoxie», einer Rechtgläubigkeit – nicht als von außen auferlegtes Muster, sondern als wahre und lebendige Verherrlichung der Großmut Gottes.

[1] Es ist der Erwähnung wert, daß die Lambeth-Konferenz von 1968 die Empfehlung ausgesprochen hat, in Zukunft solle von den Geistlichen entweder überhaupt nicht mehr die Zustimmung zu den 39 Artikeln verlangt werden, oder aber diese Zustimmung solle in einen Zusammenhang eingebaut werden, der das Verhältnis zwischen den Artikeln und anderen, universaleren Elementen in der Kirche und Tradition des Glaubens und der Lehre, wie etwa den ökumenischen Glaubensbekenntnissen, sichtbar macht.

[2] Vgl. zu diesem Thema die ausgezeichneten Arbeiten von Perry G. E. Miller, The New England Mind; the 17th Century (New York 1939) und The New England Mind; from Colony to Province (Cambridge, Mass. 1953).

[3] In seiner späteren Trilogie, unter dem allgemeinen Titel The Form of the Servant, verlegt sich Thornton auf die Untersuchung des spezifischen Wesens der Formen der christlichen Offenbarung; Revelation and the Modern World (London 1950), The Dominion of Christ (London 1952) und Christ and the Church (London 1956).

[4] Einen guten, kurzen Überblick über diese Entwicklung gibt Norman Pittenger, God in process (London 1967). Siehe auch J. A. Martin, The New Dialogue between Philosophy and Theology (New York 1966). Hier finden sich bisweilen auffallende Parallelen zum Denken von Teilhard de Chardin.

[5] Siehe dazu Ian T. Ramsey, Religious Language (London 1957) Models and Mystery (London 1964).

[6] Kenneth Cragg, The Call of the Minaret (New York 1956), The Dome and the Rock (London 1964). Christianity in World Perspective (London 1963), The Privilege of Man (London 1965).

[7] T. W. Ogletree, The Death of God Controversy (London 1966) gibt hierzu einen kurzen Überblick.

[8] Vgl. Twentieth-century Religious Thought (London 1963), Principles of Christian Theology (New York 1966) und God-Talk (London 1967).

[9] Principles of Christian Theology 11. Ein ganz anderes Herantreten an die Probleme von Philosophie und Theologie, das sich aber ebensowenig in die Kategorien «konservativ» oder «progressiv, radikal» einordnen läßt, finden wir bei Donald MacKinnon, Borderlands of Theology (1969). D. L. Edwards bietet in Religion and Change (London 1969) einen umfassenden Überblick über diesen ganzen Bereich.

[10] Emil Fackenheim, The Quest for Past and Future (Bloomington 1969).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ARTHUR ALLCHIN

geboren am 20. April 1930 in London, 1957 in der anglikanischen Kirche ordiniert. Er studierte am Christ Church und am Cuddesdon College in Oxford, ist Master of Arts und Bibliothekar am Pusy House in Oxford. Er arbeitet an den Zeitschriften Irénikon und Journal of Ecumenical Studies mit.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Unruhe um das Glaubensbekenntnis

Die Eröffnungssitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde beim offiziellen Glaubensbekenntnis von einem scheinbar unbedeutenden Vorfall gestört. Das Kirchenrecht schreibt vor, daß eine wichtige Versammlung, bei der es um «Glauben und Sitte» der Kirche geht, sowie ein ökumenisches Konzil durch das feierliche Bekenntnis des Glaubens der Kirche eröffnet wird. Für diese Eröffnungsfeierlichkeit hatte man eine vereinfachte Version des bei solchen Feierlichkeiten gebräuchlichen Credo vorgesehen.[1] Tatsächlich wurde jedoch das Glaubensbekenntnis des Konzils von Trient benutzt. Den geladenen Gästen aus andern Kirchen, vor allem aus den Kirchen der Reformation, klang dieses mit Kontroverstheologie gespickte Glaubensbekenntnis bei Eröffnung eines Konzils, das sich ausdrücklich ökumenisch nannte, seltsam in den Ohren. Befremdend ist, daß die vorgesehene neue Credo-Version, in der Zitate aus der Enzyklika «Humani Generis» Pius' XII. vorkamen, auch in den späteren Sitzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht mehr erwähnt wurde. Im Gegensatz zu andern Konzilien wurde beim Zweiten Vatikanum, das ausdrücklich als *pastorales*[2] Konzil angekündigt wurde, die Frage nach eventuellen Hinzufügungen zum offiziellen Credo nicht gestellt. Die Konzilsväter gingen nach Hause, ohne daß eine neue Formulierung des Symbolums verkündigt worden war. Angesichts der Bestätigung der Kollegialität des Bischofskollegiums mit dem Träger des Petrusamtes erwartete man dann aber am allerwenigsten die Verkündigung eines offiziellen Glaubensbekenntnisses ohne Mitwirkung dieses Bischofskollegiums. Desto mehr überraschte das autoritative Glaubensbekenntnis Papst Pauls VI. zu Abschluß des Jahrs des Glaubens, am 30. Juni 1968, gleichzeitig mit der feierlichen Eröffnung der vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala.[3] Für viele Christen, sowohl in wie außerhalb der katholischen Kirche, war dieses feierliche Glaubensbekenntnis des Papstes eine Antwort auf ihre Forderung nach größerer Sicherheit für das, was man in dieser Zeit noch glauben mußte; für andere verschärfte es die Problematik, die bei vielen Gläubigen, nach einer Inkubationszeit von einem halben Jahrhundert, nach außen zu brechen drohte.[4] Diese Problematik um eine neue Formulierung des Glaubensbekenntnisses ist keineswegs überwunden.

Wenn es wahr ist, was die Soziologen sagen, daß eine Generation heute nur fünf Jahre währt, dann beginnt Concilium mit dieser Nummer eine zweite Generation. Es schien uns deshalb gut, gerade zu dieser Problematik, die vor allem in den neuen Gläubigengenerationen zu Worte kommt, in der ersten Nummer des zweiten Lustrums dieser Zeitschrift, welche die theologische Inspiration des Zweiten Vatikanischen Konzils auch auf pastoraler Ebene weiterführen will, eine Dokumentation zu bringen. Die Frage nach einem erneuerten Glaubensbekenntnis ist keine rein akademische Angelegenheit, sondern eine Frage von höchster seelsorgerischer Bedeutung. Unter diesem Gesichtspunkt wollen wir in vorliegender Dokumentation über diese Problematik und ihre Hintergründe eine geordnete Übersicht geben. Es ist jedoch vielleicht nützlich, im Anschluß an den Beitrag von Brekelmans (s. oben) zuerst eine allgemeine Information über Vorhandensein und Funktion des Glaubensbekenntnisses im Judentum und einigen nichtchristlichen Religionen vorzulegen, um den Eindruck zu verhindern, als ob das Glaubensbekenntnis eine rein christliche Angelegenheit sei. Sodann werden wir anhand neuerer Publikationen die Geschichtlichkeit des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und anderer Symbole skizzieren. Danach wollen wir eine Übersicht über die Versuche geben, in unserer Zeit und unsrer Kultur zu einem funktionsgerechten Glaubensbekenntnis zu kommen: zu einer Formulierung, die Rahner im Anschluß an Luther[5] eine «Kurzformel» genannt hat.

1. Gibt es ein Credo nur im Christentum?

Die unnuancierte Behauptung, nur in den christlichen Kirchen gebe es Glaubensbekenntnisse in der Form von handlichen Credo-Formulierungen, findet augenblicklich, nicht zuletzt dank besserer und wissenschaftlicherer Informationen über andere Religionen, regen Widerspruch. P. Brunner[6] weist darauf hin, daß alle Religionen, welche sich letztlich auf eine Offenbarung stützen, ein Credo kennen: auch die Anhänger iranischer Religionen sowie der Islam[7] und sogar der Hinayana-Buddhismus.[8] Im Islam, so zeigte die im Mai 1968 in Kuala Lumpur organisierte Weltversammlung vornehm-

lich intellektueller Muslim, wird sogar eine ähnliche Forderung nach Erneuerung des Glaubensbekenntnisses laut. Daß das Christentum im Symbolum eine deutliche und für jeden verständliche Umschreibung seiner wichtigsten Lehrpunkte habe, hat man oft – zum Vorteil oder Nachteil – als einen charakteristischen Zug des Christentums bezeichnet, durch den es sich angeblich von andern Religionen unterscheide. Neuere Forschungen haben jedoch gezeigt, daß Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer Formulierung des Kerns, der Mitte, aus welcher der Gläubige lebt, nicht so sehr mit dem lehrhaften oder nicht lehrhaften Charakter einer Religion zu tun hat, sondern mehr mit dem Vorgang, daß aus der Religion eine Bekenntnisgemeinschaft wächst, deren Mitglieder sich gerade in einem solchen gemeinsamen Glaubensbekenntnis ihrer Zusammengehörigkeit bewußt werden. Volksreligionen z. B. haben kein Credo, weil ihre religiöse Überzeugung mit dem Volksbewußtsein oder Nationalbewußtsein verbunden ist. In diesem Sinn hat Miguel de Unamuno einmal behauptet, daß es für einen Spanier unmöglich sei, wirklich heterodox zu sein, weil sein Christentum mit seinem nationalen Bewußtsein zusammenfällt. Religionen aber, die universal sein wollen und einen missionarischen Charakter zeigen, haben alle ein Glaubensbekenntnis. Ein solches kurz formuliertes, doxologisches Glaubensbekenntnis zeigt, daß auch bei diesen Religionen der Glaube vom Hören kommt, aus der Botschaft, dem lebendigen Wort, das Neues mitteilt und in dem der Gläubige sich selbst und seine Mitgläubigen erkennt. In diesem Sinn sagt G. van Leeuw[9], daß das Charakteristische eines jeden formulierten Glaubensbekenntnisses auf das gesprochene Wort zurückgeht und auch wieder in das gesprochene Wort einmündet, da gerade im kultischen Glaubensbekenntnis das Rezitieren des Credo darauf hinweist, *was* diese Gemeinschaft zur Gemeinschaft macht und daß man in diesem Bekenntnis die Eigenart dieser Glaubensgemeinschaft erkennt.

Auf den ersten Blick scheint das Judentum in den Kreis dieser Credo-Religionen nicht zu gehören. Ein Volk sein und gläubig sein scheinen sich hier vollkommen zu decken. Mit von Rad[10] haben aber viele neuere Autoren darauf hingewiesen, daß dies nicht der Fall ist. In Israel gibt es eine ständige Spannung zwischen Nationalismus und Glaube; auch Israel hat sein Glaubensbekenntnis, in dem sich der Jude als Gläubiger anerkennt. Nicht nur das «Schemá, Jisrael» aus dem Deuteronomium («Höre, Israel, ich bin dein Gott!»), das oft als die einzige zusammenfassende Formel eines Glaubensbekenntnisses in Israel bezeichnet wird, sondern auch die kultische Danksagung für die genau bezeichneten und historisch aufweisbaren Heilstaten, die «Jahwe, unser Gott» an seinem Volk vollbracht hat, wird mit der Zeit immer mehr als ausdrückliches Glaubensbekenntnis gewertet. Eine gewisse Rationalisierung dieses erzählenden und doxologischen Glaubensbekenntnisses findet sich in den sogenannten *dreizehn Glaubensartikeln*, in denen der bedeutendste Denker des mittelalterlichen Judentums, Maimonides (Rabbi Mose ben Maimon), den Kern des Judentums zusammenzufassen suchte und die auch jetzt noch als Jigdál («Groß ist Er») in dichterischer Gestalt im jüdischen Gottesdienst weiterlebt.[11] Auch in den Schriften der Gemeinschaft von Qumran hat man ein in die kultische Feier aufgenommenes Glaubensbekenntnis entdeckt.[12]

Diese summarische Orientierung möge genügen, um deutlich zu machen, daß das Glaubensbekenntnis der frühen Kirche kein religiöses Novum ist, sondern ganz selbstverständlich an eine Tradition des Judentums anknüpft. Wahrscheinlich hat für die Christen aus dem Judentum bei ihren Zusammenkünften im Tempel das jüdische «Schemá, Jisrael» als Credo gedient: mit der Hinzufügung, daß in Jesus die Verheißungen Jahwes erfüllt wurden.

Bei all diesen Glaubensbekenntnissen findet man einen gemeinsamen Zug; sie sind eine Hilfe für den Gläubigen, seinen Glauben in der Gemeinschaft betend zum Ausdruck zu bringen *(medium fidei)* und darin seine Mitgläubigen zu erkennen und von ihnen erkannt zu werden.[13] Anfangs liegt der Akzent nicht auf dem Lehrcharakter und gewiß nicht auf dem juridischen Aspekt des Credo; das Glaubensbekenntnis beansprucht auch nicht das Objekt des Glaubensakts zu sein, sondern will hinweisen auf die Wirklichkeit, auf die sich der Glaubensakt erstreckt: den in seinen Werken identifizierbaren Gott.

2. *Historische Entwicklung der Credo-Formulierungen*

Man täte der historischen Wirklichkeit Gewalt an, wenn man das Vorhandensein verschiedener Credo-Formulierungen und Symbola in der Geschichte der Kirche etwa aus einem nicht mehr zu rekonstruierenden Ur-Credo zu erklären suchte, das am Anfang einer ganzen Familie von Symbola stünde, die ihre Abstammung von diesem einen ableiten könnten. Die Geschichte der jungen

Kirche weist mehr in die Richtung spontaner Formulierung einer Vielfalt von Credo-Texten in den verschiedenen Ortskirchen, wobei in einer Familie deutliche Züge der jüdischen Umwelt auftreten und in einer anderen Gruppe von Credo-Formulierungen Züge der griechisch-römischen Bildung erkennbar sind. Als Gegenstücke zu einer Familie siebenteiliger Credo-Formulierungen in den syrischen Kirchen wachsen im griechisch-römischen Bildungsbereich Variationen zwölfgliedriger Credo-Texte, die im Laufe der Zeit zum sog. Apostolicum ausreifen werden. Im Westen hatten Mailand, Turin, Ravenna, Florenz, Toledo, die Kirchen in Afrika und – vor Karl dem Großen – in Gallien ihre eigenen Credo-Formulierungen.[14] Trotzdem war ein Gläubiger aus Jerusalem auch in Ravenna als wirklicher Christ und Sohn des neuen Israel Gottes erkennbar: Das eine Credo stand nicht dem andern gegenüber, sondern alle waren harmonische Variationen zum selben Thema: lobpreisende Anerkennung der Heilstaten Gottes in Jesus von Nazareth. Dieses friedliche Nebeneinander verschiedener Credo-Formen ist noch verständlicher, wenn man an die ursprüngliche Funktion des Credo denkt, *medium fidei* zu sein: ein Mittel, um betend den gemeinsamen Glauben zu bekennen. Als später das Credo auch zur Glaubensnorm wird *(norma fidei)* und (nach der Zeit der apostolischen Väter, beim Entstehen der ersten Theologien) auch zur Lehrnorm *(norma doctrinae)* und zur Meßlatte der Rechtgläubigkeit *(norma orthodoxiae)* gegenüber Christen, die ihr Heil in einer andern Richtung suchten, wurde die Vielfalt der Credo-Formulierungen eine gefährliche Bedrohung der Einheit. Durch die Kaiser Ostroms, später ebenso durch die abendländischen Kaiser, wird das Credo auch zu einem politischen Mittel, um die Einheit des Reiches zu sichern oder wiederherzustellen; das Credo wird Bestandteil einer Art Reichs-Charta. Die Geschichte zeigt denn auch eine auffallende Parallelität der Zentralisierungsbestrebungen in Kirche und Reich (nach dem Jahre 313) mit der zunehmenden Einheitlichkeit und Uniformität des Credo. Trotz des politischen Einflusses der Kaiser auf die Credo-Formulierungen verschiedener Kirchenversammlungen (die von Theodosius im Jahre 431 nach Ephesus einberufene war in dieser Hinsicht wohl eine der wunderlichsten) und die Hineinnahme des Credo z. B. in den Codex Justinianus[15] bleiben im Osten mehrere Credo-Formulierungen nebeneinander bestehen; im Westen wird das «Apostolicum» (3. Jahrhundert), das man später «Romanum» nennt, immer mehr maßgebend, nicht allein für den Glauben, sondern auch für die Reichspolitik, was von Karl dem Großen nur allzugern gefördert wurde. Erst im 6. Jahrhundert entsteht die Legende, das zwölfteilige Apostolicum gehe auf die zwölf Apostel zurück, deren jeder einen Artikel aus seiner Inspiration genommen habe. Je mehr die juridische Funktion und die Lehrfunktion des Credo Oberhand bekam, entdeckte man im Credo bezüglich der Lehre auch Lücken. Nicht alles zur offiziellen Lehre Gehörige steht im Apostolicum: Die Dogmenformulierungen übernehmen immer mehr die Funktion des Credo; im 10./11. Jahrhundert tritt denn auch im Wachstum des Credo eine erste Verkrampfung auf. Dieser historisch gewachsene Auseinanderfall des Apostolicums und der Dogmen ist für die Reformation von Anfang an eine Schwierigkeit. Das Lehrstück von der Rechtfertigung des sündhaften Menschen, anfangs das Herz der Reformation, ist im Apostolicum nicht zu finden. Luther sah sehr gut, daß das Apostolicum auch auf der Basis des Bekenntnisses von der Sündenvergebung als Mittelpunkt verstanden werden kann und daß es nicht nötig war, sein historisch bedingtes Anliegen der Rechtfertigung ausdrücklich ins Apostolicum aufzunehmen. Mehrere Male weist er darauf hin, daß er über das Apostolicum und seinen Inhalt nicht streiten will: «Das ist meine Bibel... weiter laß ich mich nicht weisen.»[16] Für ihn ist, und das scheint für die Funktion des Apostolicums wichtig zu sein, das Glaubensbekenntnis ein Text voller Autorität, den er mit dem Vaterunser vergleicht und den er mit Hinweis auf seine doxologische Funktion, die das Credo in der Überlieferung hat, täglich zu beten rät.[17] Man könnte sagen, daß er die Bekenntnisfunktion und die doxologische Funktion des Apostolicums wieder neu entdeckt und durch die Schöpfung seiner Glaubenslieder sogar verstärkt hat. Die Lehraspekte finden in Lehrregeln wie der Augsburger Konfession u. ä. ihre Berücksichtigung; schon wegen ihrer Länge sind diese liturgisch nicht brauchbar. Im Glaubensbekenntnis von Trient stehen neben Abschnitten mit ausgesprochenem Bekenntnischarakter auch solche, die betont Lehrstücke sind. Diese Vermischung der Gattungen bringt mit sich, daß Interpretamente zu Glaubenssätzen werden: die lehrende Auslegung und Darlegung wird so zum Glaubensgegenstand. Diese Rationalisierung der Symbola und die Einführung theologischer Terminologie in ihre Texte zerstörte das typische Sprachspiel (Sprachmodell) des ursprünglichen Glaubensbekenntnisses und machte das fried-

liche Nebeneinander von Credo-Formulierungen in den einzelnen Teilkirchen unmöglich: Credo wird nun gegen Credo gesetzt; das «Gegenüber» des Glaubensbekenntnisses ist nun nicht mehr die Identität des lebendigen Gottes, sondern das «Anderssein» des andern Glaubensbekenntnisses oder der andern Konfession. Infolgedessen wirken die Credo-Formulierungen nicht mehr gemeinschaftsbildend, sondern bekommen eine trennende Funktion (Schisma). Das Verbot von Trient und des Catechismus Romanus, andere Glaubensbekenntnisformen zu gebrauchen als die mit gegenreformatorischen Ausdrücken geeichten des Tridentinischen Konzils, bedeutet das Ende sowohl eines legitimen Pluralismus von Credo-Formulierungen wie auch des legitimen Katechismen-Pluralismus. Der uniforme Katechismus zeigt allmählich immer mehr den Charakter eines Indoktrinationsmittels. Dieser Prozeß bedeutet auch das Ende einer Wachstumsperiode in der Glaubenssprache; die schöpferische Kraft des Gläubigen, der sich im Bekenntnis eine eigene Sprache schafft und in ihr das Heil fortwährend neu in Worte faßt, wird blockiert. Das zeigt schon die gewandelte Terminologie in den Symbola: Das *credo* (Ich glaube) des Apostolicums und des Nicaenums und auch noch des ursprünglichen Constantinopolitanums wird nun zum *docemus confiteri:* Wir lehren, was bekannt (im Sinne von: öffentlich als Glaubensbekenntnis abgelegt) werden muß. Das Symbolum ist kein Erkennungszeichen mehr, sondern eine Testformel zur Prüfung der Vertrauenswürdigkeit (in extremer Form in dem Symbolum, das «Antimodernisten-Eid» heißt) einer Innengruppe gegenüber der Außengruppe; der universale Charakter des Credo ist dann faktisch verschwunden, was von den Missionaren der verschiedenen Kirchen schmerzhaft empfunden wird (Anfang von «Faith and Order»). Wenn man sagen kann, daß schon im 10./11. Jahrhundert im Credo eine Krampfhaltung sichtbar wird, dann muß man nach 1568 von einer bleibenden Lähmung sprechen. Im Gedanken an diese geschichtlich gewordene Lähmung stellt man sich nun aber – im Wunsch nach einer neuen Credo-Formulierung – die Frage, ob diese Lähmung heilbar ist und wie sie zu heilen ist. Auch im Glauben stellt sich die schöpferische Kraft nicht auf Kommando ein.[18] Man könnte meinen, die Entdeckung der Geschichtlichkeit des trotzdem immer maßgebenden Apostolicums habe diese Krampfhaltung verursacht. Das scheint jedoch nicht so zu sein. Schon ziemlich früh hat man eingesehen, daß die Entstehungslegende des zwölfgliedrigen Apostolicums historisch unhaltbar ist; trotzdem blieb das Apostolicum als Autorität unangetastet.[19] Ohne das alles näher zu untersuchen, möchte man lieber auf eine zu enge Vorstellung von Glaubenseinheit als Ursache dieser Erstarrung hinweisen und auf eine zu statische und zu ontologische Auffassung von der Identität dieses Glaubens mit dem Glauben «unsrer Väter». Die juridische Aufrechterhaltung der einmal gewonnenen Formel scheint dann die Garantie für Einheit und Kontinuität des Glaubens zu sein. Tatsächlich wird aber aus der Geschichte der letzten vier Jahrhunderte ersichtlich, daß damit die schöpferische Kraft des Glaubens zurückgedämmt wurde. Dieser Mangel an schöpferischer Kraft wird durch das Sekundärwerden des Glaubensbekenntnisses in der betenden Kirche noch vergrößert. Es ist wohl keine gesuchte Parallele, wenn man die Sackgasse, in die das Credo heute geraten ist, mit der Sackgasse vergleicht, in die z. B. das Breviergebet geraten ist. Die Vielfalt der Breviere wurde durch das Konzil von Trient mit der ausdrücklichen Begründung beseitigt: *ad tollendam varietatem orationis.* Die Folge des uniformen Breviers war, daß die schöpferische Kraft in diesem Gebetssektor keine Chance mehr hatte. Ähnliches ereignete sich auch durch die uniforme Fixierung des Credo-Textes. Das Überziehen der lehrhaften und dogmatischen Funktion des Credo hat seine liturgische und doxologische Funktion überschattet.[20] Die Wiederbelebung der Liturgie und die Einführung der Volkssprache hat dieses lange durch das Latein verdeckte Übel sichtbar und spürbar gemacht. Das gilt nicht nur für die Katholische Kirche, sondern zum Teil auch für die Kirchen der Reformation.[21]

In den Kirchen der Reformation ist dieses Übel allerdings eher ans Licht getreten. Bei den ersten Versuchen Söderbloms, zu einer Institution zu kommen, die heute im Ökumenischen Rat der Kirchen Wirklichkeit geworden ist, wollte man die in Lehre und Bekenntnis einander gegenüberstehenden evangelischen/protestantischen Kirchen vom äußersten orthodoxen bis zum äußersten liberalen Flügel auf der Basis einer Art Minimum-Credo vereinigen. Durch Reduzierung wollte man zu einem Lehre-Minimum kommen. Tatsächlich ist dieser Versuch gescheitert.[22] Wer diese mühevollen Versuche in den ersten Anfängen des Ökumenischen Rates, zu einem Minimum an allgemeiner Lehre zu kommen, mit dem letzten Text von Uppsala über «unser gemeinsames Bekenntnis»[23] vergleicht, wird von der Tatsache getroffen, daß in Uppsala der Lehrcharakter des Bekenntnisses

nicht erwähnt wird, wohl aber von seinen praktischen Folgen gesprochen wird. In vier Charakteristika werden sie zusammengefaßt: daß das Bekenntnis in der Welt etwas bewirken muß (revolutionärer Charakter); daß es korporativ sein muß (es kann nicht mehr von *einer* Person oder von *einer* Kirche kommen; es muß von den World Confessional Families kommen)[24]; es muß immer Antwortcharakter tragen, d. h. Bekennen ist nur vor dem Tatsachenhorizont möglich, daß sich Gott zu den Menschen bekennt (Gottes eigenes Bekenntnis): die Geschichte, in der sich Gott zu den Menschen bekennt, ist nicht mehr ungeschehen zu machen; es kann nie mehr ein Bekenntnis sein, das der Welt als etwas, das «nicht von der Welt ist», gegenübersteht: das Bekenntnis wird von der Welt bedingt und von ihr verlangt. Auf den ersten Blick scheint dies in Richtung eines Glaubenspragmatismus zu gehen, wenn nicht in die Richtung eines soziologisierten Christentums: Wichtig ist nicht, was man bekennt, wenn man nur bekennt, so daß in der Welt etwas ausgerichtet wird. Aber das sieht in Wirklichkeit nur so aus. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen ist davon überzeugt, daß es nicht gleichgültig ist, wozu man sich bekennt; jedoch: *was* man bekennt, kann nicht nur Wiederholung von früher Gesagtem sein, weil es die Gefahr mit sich bringt, nicht mehr verstanden zu werden; denn die Sprache des früher Gesagten ist heute nicht mehr Gemeingut. Dieses Sprachproblem schneidet eine wirklich fundamentale Frage an.[25] Theunis hat im Bericht über eine sorgfältige Analyse darauf hingewiesen, daß darin Europa hinter Amerika weit zurück ist und daß in West-Europa noch keine Untersuchungen zu diesem Aspekt der christlichen Sprache angestellt wurden.[26] Er spricht von Anachronismus und von Krankheit des Sprachvermögens, zeigt aber doch, daß diese verschlissene religiöse Sprache nicht zum Tode verurteilt ist, weil die Botschaft des Evangeliums noch nicht ins «Weltgespräch» gekommen ist. Weniger optimistisch hat Robinson[27] angeregt, von bestimmten Teilaspekten des Glaubensbekenntnisses vorläufig besser zu schweigen. Für die Gesamtheit des Christentums wäre das eine unmögliche Auflage: Glauben gibt es nur, wenn aus dem Glauben heraus gesprochen wird; Bekenntnis gibt es nur, wenn ein Bekenntnis abgelegt wird, obwohl auch der Bekenntnis-Akt in unserer Zeit viel schwerer geworden ist. Ein gläubiges absolutes Schweigen gibt es nicht; es wäre Verrat am Offenbarungscharakter des Christentums. Bei allen Bemühungen um ein eventuell neues Glaubensbekenntnis wird man sich diese fundamentalen Schwierigkeiten, die aus der religiösen Sprache kommen, vergegenwärtigen müssen, wenn man nicht in einem amateurhaften Anpassungsmanöver landen will.[27a] Dabei ist zu bedenken, daß die Sprache eine Gegebenheit ist. Der Mensch ist nicht Schöpfer der Sprache, auch nicht der Sprache der Glaubensbekenntnisse; er ist an die Sprache gebunden, in der man zwanzig Jahrhunderte lang sein Glaubensbekenntnis abgelegt hat. Diese Sprache findet er vor. Auch in dieser Sprache ist eine Wirklichkeit vorhanden, die er nicht beherrscht; die ihn zwingt, in dieser Sprache mehr zu bekennen als nur seinen Glauben. Er bekennt sich auch zu einem Stück Kultur und (am Rande) bekennt er auch ein Stück Unglauben und Aberglauben; das ist nicht weiter schlimm, wenn er nur nicht zum Sklaven von all dem wird. Mit Recht macht uns die Sprachanalyse darauf aufmerksam, daß in jeder Formulierung etwas gesagt und enthüllt wird, aber daß sie gleichzeitig auch vieles verbirgt. Man mag meinen, dieses Übel könne geheilt werden, indem man an einer einmal gewonnenen Formulierung treu festhält. Man vergißt dann, daß auch die Sprache der Abnutzung unterliegt und stets erneuert werden muß, wenn sie ihre Aussagekraft wiederfinden soll.[28] Die Frage ist, ob das in diesem Augenblick möglich ist. Jedenfalls ist es auffallend, daß gerade in Bereichen, wo die Sprachanalyse und die Strukturforschung am meisten gepflegt werden – in den angelsächsischen Ländern, in Deutschland und (in geringerem Maße) in Frankreich –, die Frage nach einer neuen Formulierung des Glaubensbekenntnisses am härtesten diskutiert wird.[28] Wie weit man sich dort Ergebnissen genähert hat, werden wir im letzten Abschnitt dieser Dokumentation noch darlegen.

Vor diesem Hintergrund ist es fast selbstverständlich, daß das Credo, welches der Papst am 30. Juni 1968 als «Credo des Gottesvolkes» vorlegte, nicht überall mit gleicher Begeisterung aufgenommen wurde. Offizielle Reaktionen gab es allerdings kaum.[29] Das mag daran liegen, daß einen Monat nach diesem Credo die Enzyklika «Humanae Vitae» erschien, die die Aufmerksamkeit von jenem anderen brennenden, aber nicht unmittelbar betreffenden Problem ablenkte, wie es ja überhaupt allzugern zugedeckt wird. In der schon zu einem Gemeinplatz gewordenen Behauptung, der Glaube habe in unsrer Zeit seine Selbstverständlichkeit verloren, liegt stillschweigend auch die Behauptung beschlossen, daß dieser Glaube auch nicht von selbst zum Sprechen gebracht werden kann. Das

Credo des Papstes setzt aber noch die Selbstverständlichkeit des Glaubens voraus. Es ist, wie Congar formulierte[30], ein retrospektives Credo. Es will die reiche Vergangenheit des Glaubens, der noch immer in der Kirche vorhanden ist, beschwören. Aus Gründen, die man achten kann, wagt sich der Papst nicht an ein prospektives Credo. Das Credo Pauls VI. hat seinen Wert als Zeugnis und als Versuch, persönliche Glut zu übertragen; dieser Wert wäre sicherlich größer, wenn das Glaubensbekenntnis nach Zusammenarbeit mit dem Welt-Episkopat vorgelegt worden wäre, um so das Bekenntnissubjekt – die Glaubensgemeinschaft – für unsre Zeit sichtbarer zu machen. Da der Papst – was ins Auge springt – Formulierungen aus praktisch jedem Jahrhundert des Christentums wählte und zwar mit Vorliebe Lehrformulierungen, nicht kerygmatische Formulierungen, wird der statische und historische Aspekt dieses Credo noch spürbarer. Manchen Autoren ist aufgefallen, daß alle Bedenken gegen die kerygmatische Formulierung des neuen niederländischen Katechismus, in dem es doch gelungen ist, eine zeitgerechte religiöse Sprache zu schaffen, in diesem Glaubensbekenntnis des Papstes berührt werden.[31] Es ist klar, daß seine Formulierung sich auch von einer antimetaphysischen Tendenz in der kerygmatischen Formulierung absetzt und die ontische Wirklichkeit der in den Glaubensartikeln ausgesprochenen Glaubenswahrheiten unterstreichen will.[32]

3. Beschreibung und Lokalisierung der heutigen Problematik

Die Geschichtlichkeit des Credo, das sich wandelnde Verständnis von der Einheit der Kirche, die heutigen Schwierigkeiten, in denen sich die religiöse Sprache – mit der allgemeinen Sprachkrise – befindet, die dem Bekennen selbst innewohnenden Schwierigkeiten, weil das Christentum seine Selbstverständlichkeit verloren hat und seinen gesellschaftlich privilegierten Platz andern Bewegungen abtreten mußte: all das hat die so lange verdeckte Problematik um die Neuformulierung des Credo auf bittere Art ans Licht gebracht. Sowohl bei Katholiken wie Nichtkatholiken kann man in dieser Problematik eine Polbildung feststellen, die den ganzen Vorgang noch schwieriger macht. Der eine Pol wird von der starken Strömung gebildet, die das alte Credo als Lehre aufrechterhalten und es außerdem als Ausschließungsnorm gegenüber anderen Christen handhaben will. Dieser Pol will im Credo lediglich eine Art Grenze um die institutionelle Kirche sehen. Beispiele für diese Strömung sind in der katholischen Kirche u. a. die «Bewegung für Papst und Katholizismus», «l'Homme nouveau», die niederländische «Confrontatie»; auf seiten der Kirchen der Reformation stehen die Bekenntnisbewegungen «Kein anderes Evangelium» und «Bekennende Christen».[33] Sie betonen den einen Pol: Stabilität des Lehrinhalts als ewiger Wahrheit, klare Abgrenzung zwischen Kirche und Welt sowie zwischen der lehrenden und der hörenden Kirche.

Der andere Pol wird von Strömungen gebildet, die den Nachdruck auf den Dienst des Credo für die Praxis legen. Sie schenken weniger dem Glaubensinhalt als dem existentiellen Glaubensakt ihre Aufmerksamkeit und steuern auf die Verwischung der Grenze zwischen Kirche und Welt, Lehramt und einfachen Gläubigen hin. Extreme Beispiele dieser Polbildung sind die «Underground Churches», der «Kritische Katholizismus» und die «Tegenspraak».[34] Die Unruhe an diesen beiden Polen ist keine typisch katholische Erscheinung, sondern geht durch alle Kirchen. Sie findet sich auch bei Weltanschauungsbewegungen wie dem Marxismus. Diese Unruhe steht in Zusammenhang mit dem Spiegel der geistigen Bewußtwerdung, mit dem Anbruch einer neuen kulturellen Phase, in der das Christentum seinen Dienst auf andere Art ausüben muß, und – vielleicht unbewußt – mit der Angst vor Heimsuchungen, von denen jeder Glaube von seiten der anthropologischen Wissenschaften heute bedroht ist. Karl Jaspers[35] hat einmal gesagt, die Kirchen seien mit ihren widersprechenden Bekenntnissen nicht mehr imstande, der Menschheit auf ihrem Wege zur Einswerdung einen Dienst zu erweisen. Er stellt dem als Alternative einen Glauben gegenüber, den er den «philosophischen Glauben» nennt; er habe die Rolle der Offenbarungsreligionen zu übernehmen.[36] Eine einzige Philosophie ist aber eine ebenso große Utopie wie der eine Glaube eine Utopie ist. Rahner hat mit vielen anderen darauf aufmerksam gemacht, daß die Pluriformität der Philosophien auch das Glaubensdenken zu einer legitimen Pluriformität führt.[37] Oft wird mitten in dieser Unruhe auf die Ruhe der orthodoxen Kirchen hingewiesen, die – wie es heißt – niemals eine Reform nötig hatten und sich noch immer mit ihren alten Credo-Formulierungen begnügen können. Das scheint aber heute anders zu werden: seit der orthodoxe Klerus, der im Jahre 1950 seine Ausbildung begann, über eine Solidarität mit dem Marxismus anders denkt als der ältere, nicht so gut gebildete Klerus, und

seit sich vor allem aus Universitätskreisen erneut die Frage nach der Botschaft des Evangeliums erhebt.[38]

Die Unruhe um das Glaubensbekenntnis geht also quer durch alle Kirchen; sie geht aber auch quer durch alle Länder. Sicherlich ist das Problem in angelsächsischen und in westeuropäischen Ländern brennender; aber auch in romanischen Ländern wie Spanien und Italien wird es empfunden, zumal in Argentinien und in Mexiko.[39] Es ist mehr bei der jüngeren als bei der älteren Generation lebendig. Besonders die Jüngeren sind offenbar empfindlicher für den Rand von Ideologie, der jedes Glaubensbekenntnis begleitet, und für die Manipulation der Bekenntnisformeln als Lehrstoff. Die junge Generation will nicht mehr den Glauben der Väter, sondern ihren eigenen Glauben bekennen, wie auch die Väter es getan haben. Sie wollen sich bewußt machen, was sie wirklich glauben.[40]

In diesem Zusammenhang ist die Verführung groß, das inhaltliche Bekenntnis ganz fahren zu lassen und sich auf das sogenannte praktische Christentum zu beschränken, wie z. B. die Quäker oder die Heilsarmee. Soziologen unterscheiden hier zwischen «confession» und «confessionality».[41] Wenn die Quäker auch keine «confession» haben (vielleicht weil sie auch keine Taufe kennen), so haben sie doch eine «confessionality»: eine Reihe von Bräuchen und Gewohnheiten, z. B. keinen Alkohol zu trinken u. a., wodurch sie füreinander mit ihrer Überzeugung erkennbar bleiben. Auch darf man dabei nicht aus dem Auge verlieren, daß diese bekenntnislosen Christentumsformen trotzdem, wenn auch unbewußt und mit einem gewissen Widerspruch, aus dem Vorhandensein der Bekenntnisse in andern Kirchen leben.[42]

4. Was sind die Resultate?

Diese Frage läßt sich nicht beantworten mit dem Hinweis auf die spärlichen Versuche, zu einer wirklich neuen Formulierung des Credo zu kommen; man muß auch auf die allgemein wachsende Überzeugung von der Notwendigkeit hinweisen, zu einer Erneuerung der Kurzformel zu kommen. Man kann z. B. bei dem Glaubensbekenntnis Pauls VI. oder bei dem Versuch von Varillon nicht glücklich sein[43]; man sollte aber nicht vergessen, daß durch diese Versuche die Notwendigkeit einer neuen Formulierung tatsächlich anerkannt wird.

Ein zweites, für die loyale Beantwortung der obenstehenden Frage wichtiges Moment ist die Tatsache, daß man sich auch wissenschaftlich der erforderlichen Voraussetzungen, um zu einer neuen Formulierung zu kommen, bewußt wird. Diese zwei Momente geben, gemeinsam mit den tatsächlichen neuen Glaubensformulierungen, doch wohl die begründete Erwartung, daß wir hier nicht in eine Sackgasse geraten sind, wenn es auch vielleicht noch lange dauern wird, bis wir mehr brauchbare und bessere Formulierungen des Glaubensbekenntnisses haben – obwohl auch diese dann wieder eine Einladung zu neuem Beginn sein werden, weil jede Formulierung vorläufig sein wird.

a) Wachsende Übereinstimmung über die Notwendigkeit einer Kurzformel

In Kirchen lutherischer Signatur ist diese Übereinstimmung größer als in andern Kirchen. Die lutherischen Kirchen haben immer mehr Akzent auf ihr Glaubensbekenntnis gelegt als z. B. die reformierten Kirchen. Letztere sind schon im 16. Jahrhundert dazu übergegangen, die Bekenntnisse der andern Seite offiziell anzuerkennen, was eine Relativierung der formulierten Bekenntnisschriften einschließt. Aktuell wurde die Frage wieder in der Zeit des nationalsozialistischen Regimes in Deutschland: Für die Christen wurde es klar, daß sie gegenüber diesem Heidentum zu einem neuen Glaubensbekenntnis kommen mußten. Unter starkem Einfluß von Karl Barth entsteht im Jahre 1934 die sogenannte Barmer Erklärung, die sowohl von lutherischen wie reformierten und unierten Theologen unterschrieben wurde. In der Mitte steht das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Absage an die deutschen Christen und die heidnischen Parolen. Auch in den Niederlanden begegnet man in der damaligen Zeit Ähnlichem[44] bei der Nederlands Hervormde Kerk. Nach dem Zweiten Weltkrieg wird das Glaubensbekenntnis der Bekennenden Kirche den Bekenntnisschriften der Reformierten in Deutschland zugezählt. Die lutherischen Kirchen sperren sich aber dagegen auch weiterhin. Zwar kommt man in der Mission zu wirklich neuen Bekenntnissen, unter denen die Formulierung der lutherischen Batak-Kirche aus dem Jahre 1952 die unabhängigste ist.[45]

Für die Kirchen pietistischer Signatur ist die Frage kaum von Bedeutung, weil für sie die schöpferische Kraft eines gebeteten Glaubensbekenntnisses größer und seine universale Geltung in Hinsicht auf die Lehre ohne Bedeutung ist. Das gilt auch zum Teil für die anglikanische Gemeinschaft, obwohl deren Weite in den vergangenen Jahren

offenbar nicht genügte, die Methodisten in ihre Bekenntnisfamilie aufzunehmen.[46] Die juridischen Aspekte des Glaubensbekenntnisses in der Bedeutung von Eid sind in der anglikanischen Kirche vor kurzem abgeschafft worden.

In der Katholischen Kirche wird die Notwendigkeit am härtesten empfunden, und zwar bei den sog. spontanen Gruppen und bei denen, für die die Liturgie ein Ereignis ist. Für letztere gibt die Verkündigung selbst keine Lösung, zwingt keinen Beifall ab, formuliert keine Ideologie, entwirft keine Strategie. Sie hat aus sich heraus keine Kraft, sondern will Kraft im Hörer entbinden. Für sie ist die Autorität der Verkündigung nicht vorab gegeben, sondern muß immer wieder offenbar werden im konkreten Geschehen zwischen Menschen miteinander: daß sie tatsächlich zum Glauben kommen und die Gerechtigkeit erfüllen – ein Glaubensgeschehen.[47] Diese Notwendigkeit wird auch von vielen lokalen Kirchen empfunden, die ihre schöpferische Kraft und Inspiration über eine zentralistische Einheit setzen. Seit der prinzipiellen Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kollegialität der Bischöfe mit dem Träger des Petrusamtes nimmt diese Akzentverschiebung zugunsten der Ortskirchen noch zu, und folglich auch die Überzeugung, daß eine Neuformulierung des «Glaubenszentrums» für die Ortskirchen notwendig ist. Daß dabei, vor allem bei nachdenklichen Menschen, auch die Frage brennender wird, was um jeden Preis erhalten werden muß, braucht keinen weiteren Beweis; man findet das wieder bei einem Philosophen wie Ricœur.[48] In diesem Sinn kann auch das Glaubensbekenntnis Pauls VI. als eine Bestätigung der Notwendigkeit gesehen werden, zu einer neuen Formulierung zu kommen; übrigens weist der Papst selbst darauf hin, wenn er in seinem Einleitungswort sagt, sein Glaubensbekenntnis sei in der Hauptsache «eine Wiederholung der Formulierung, die ein Teil der unsterblichen Überlieferung der heiligen Kirche Gottes ist», der aber «einige Erklärungen hinzugefügt worden sind, die von den Erfordernissen unserer Zeit verlangt wurden».[49]

b) Forderungen an ein neues Glaubensbekenntnis

Aus Anlaß einer neuen Credo-Formulierung durch die United Church of Canada[50] hat G. Baum[51] die Forderungen an eine solch neue Formulierung in großen Zügen dargelegt: sie muß den Glauben in einer Formulierung erhellen, die für die Gläubigen zentral und bedeutungsvoll und nicht nur für Theologen verständlich ist; sie soll den Gläubigen vor jeder Art von Aberglaube schützen, oder auch vor Unglaube, der sich aus der Kultur ergeben kann, in welcher der Gläubige steht; sie soll eine liturgische Funktion erfüllen können und deshalb betbar und kurz sein.

Wie Rahner[52] unterstreicht Baum die Notwendigkeit, daß ein Glaubensbekenntnis für unsre Zeit nicht ex abrupto beginnen kann; es wird weiter rückwärts beginnen müssen, auch bei seiner liturgischen Vorbereitung in der Kultfeier, als ein Glaubensbekenntnis, das in einer Kultur oder einer Zeit gesprochen wird, in denen z. B. *Offenbarung* und *Gott* selbstverständliche Wirklichkeiten sind; es wird auch zeigen müssen, wie der Glaube befreiend wirkt und heilsam ist, was den «Ärgernis-Charakter» nicht aufzuheben braucht.

Andere Autoren fügen dem noch hinzu, daß sich eine neue Formulierung kircheneinigend und nicht kirchentrennend auswirken muß; daß sie einen doxologischen Charakter haben, missionarisch sein und eine klare katechetische Brauchbarkeit zeigen soll.[53] In diesem Zusammenhang ist bezeichnend, daß der neue niederländische Katechismus, wie auch viele andere Katechismen in Europa und Amerika[54], sich Katechismus für Erwachsene nennt. Das heißt, daß das Glaubensbekenntnis auch den Bedürfnissen des Lebensalters angepaßt sein soll, daß es keine Absolutheitsansprüche erheben und nur für eine gewisse Zeit maßgebend sein darf. Eine neue Formulierung wird damit rechnen, daß ein Bekenntnis ein eigenes Sprachspiel (Sprachmodell) voraussetzt: nicht informative, sondern performative Sprache; das erhöht die Assimilierbarkeit und verhindert die Verketzerung derjenigen, die sich mit solch einem exemplarischen Bekenntnistext nur teilweise identifizieren können.[55]

Letzteres stellt uns vor eine Schwierigkeit, die von J. B. Metz schon des öfteren aufgezeigt wurde: Die Schwierigkeit eines modernen Glaubensbekenntnisses führt man oft zu einseitig auf die Formulierung des Bekenntnisinhalts zurück. Es gibt aber eine größere Schwierigkeit: Der Bekenntnisakt, der auch immer eine «Erinnerung» einschließt, wird für den Menschen unserer Zeit schwieriger, weil er in einer Gesellschaft steht, die geschichtslos und erinnerungslos ist. Das Bekenntnis ist aber eine «Erinnerung» und ist Einfügung in eine Geschichte. Will sie in dieser Gesellschaft aber etwas ausrichten, darf sie keine Erinnerung sein, die aus der Goldenen Zeit nur die Ergebnisse herüberbringt: es müßte eine «gefährliche» Erinnerung sein, die sich bewußt ist, daß die Vergangenheit

viele Aufgaben unerfüllt hinterlassen, viele Probleme falsch gelöst und Fragen zugedeckt hat. Gäbe eine geschichtliche Religion wie das Christentum die Vergangenheit nur als gelungene Vergangenheit weiter, in Formeln einer Institution, dann würde sie mindestens den Eindruck erwecken, daß man Jesus von Nazareth ohne Probleme gegenübersteht. Der vorläufige Charakter des Christentums muß die bekennenden Menschen stets darauf aufmerksam machen, daß noch Rechnungen in der Zukunft bezahlt werden müssen und das Evangelium Aufträge enthält, die sowohl für die geltende Selbstverständlichkeit der Gesellschaft wie für die der Kirche gefährlich sind; die deshalb immer wieder neu formuliert werden müssen, weil sie mehr sein sollen als die symbolische Paraphrase des modernen Bewußtseins, dem gegenüber sie eine gesellschaftskritische Aufgabe zu erfüllen haben, die nur aus christlichem Glauben gelöst werden kann.[56]

Dombois[57] nennt noch eine andere Bedingung, die ein Glaubensbekenntnis auch in neuer Formulierung wird erfüllen müssen: seinen Rechtscharakter. Das kirchliche Recht muß sich immer nach dem Bekenntnis richten. Bekenntnissubjekt ist aber nicht ein einzelner oder eine einzelne Gemeinschaft. Bekenntnissubjekt ist nur das ökumenische Konzil als Repräsentant der wirklichen Ganzheit dieser Kirche; der Rechtscharakter der Kirche steht und fällt mit der Gültigkeit ihres Bekenntnisses.

Eine letzte Voraussetzung für eine eventuelle Neuformulierung wird uns vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgelegt, wenn es von der Hierarchie der Wahrheiten spricht.[58] Die höchste Würde muß im Glaubensbekenntnis dem zuerkannt werden, was mit dem eigentlichen Kerygma, der Mitte des Evangeliums, aufs engste verbunden ist. Die Neuformulierung des Glaubenskerns wird nicht mehr in der Hinzufügung von Wahrheiten zum Apostolicum bestehen können, sondern in einer bewußteren Zurückführung auf das Apostolicum, in einer Konzentration auf die wirkliche Mitte des Evangeliums.

c) Ergebnisse

Die letzte Bemerkung führt fast von selbst zur Erwähnung eines optimistisch stimmenden Ergebnisses, das allerdings keine Neuformulierung, sondern nur ein Kommentar zum Apostolicum ist.[58a] Ratzingers «Einführung in das Christentum» führt das Apostolicum auf die Mitte des Evangeliums zurück, ohne sich vom modernen Lebensgefühl zu entfernen. Er tut es in einer Art, die eine neue Möglichkeit des Menschseins enthüllt. Der Stil des Buches läßt nie vergessen, daß das Apostolicum seit ältester Zeit neben dem Vaterunser der nächstliegende Gebetstext war. In Rezensionen[59] wurde darauf die Ansicht geäußert, dieses Buch sei keine eigentliche Theologie, sondern mehr eine Meditation. Die Frage ist nun gerade, ob das nicht *der* Weg ist, um zu einem modernen Bekenntnis des Apostolicums in einer neuen Formulierung zu kommen. Dieses Werk scheint doch ein Schritt in einem notwendigen Bewußtwerdungsprozeß zu sein, der die Möglichkeit einer schöpferischen neuen Formulierung näher bringt. Ratzinger wurde auch der Vorwurf gemacht, er gehe dem Identifizierungsproblem aus dem Wege, indem er die Wahrheitsfrage auf die Liebe zurückführe, und dadurch mache er die theologische Wissenschaft zu einem persönlich engagierten Bekenntnis.[60] Ist es aber nicht gerade die Absicht Ratzingers, stets die Priorität des Glaubens vor der Theologie zu betonen und nach Möglichkeiten des Glaubens zu loten? Es ist doch eine moderne Art von Hochachtung vor der Autorität des Apostolicums! Man würde den Bekenntnischarakter des Credos verkennen, wollte man das Wesen des Christentums nur in ihm wiederfinden.

Näher bei der Verwirklichung einer neuen Glaubensbekenntnisformulierung liegt der bis zu dreimal wiederholte Versuch Rahners, zu einer zeitgemäßen Kurzformel zu kommen.[60a] Das große Verdienst dabei scheint darin zu liegen, daß hier der Raum durchschritten wird, der in dieser Zeit wie eine dunkle Halle vor dem eigentlichen Bekenntnis liegt. Wenn man Kurzformeln nach dem Niveau derjenigen unterscheidet, für die sie gedacht sind, dann sind Rahners Versuche philosophisch und theologisch Geschulten gemäß. Jedenfalls ist hier Pionierarbeit geleistet worden, die Möglichkeiten für eine Formulierung schafft, die auch liturgisch ihren Dienst tun kann.

Neben den bereits ziemlich bekannten Formulierungen eines erneuerten Credos[61] bietet die Arbeit von Baumgartner einen Versuch und eine Dokumentation über liturgisch brauchbare Glaubensbekenntnisse.[62] Die Ernte ist (dem Material nach) sicherlich bei den deutschen lutherischen Kirchen reicher. Die Bischofskonferenz der VELKD vom 30. September bis zum 4. Oktober 1969 hat über diese Frage beraten.[63] Ihr Befund kann wie folgt zusammengefaßt werden. Im Laufe der Geschichte hat es stets Unterschiede gegeben, wie man den Glauben an Jesus bekannte; das Bekenntnis muß immer erneuert werden und sich in neuen Formu-

lierungen ausdrücken. In der Vielfalt des Bekenntnisses wird die Einheit im Bekenntnis der Heilstaten Gottes gebildet. Die historischen Credo-Formulierungen dürfen nicht auf die Seite geschoben werden, obwohl das bloße Rezitieren und Wiederholen alter Glaubensbekenntnisse nicht genügt und zu falscher Sicherheit führt. Neue Formulierungen bleiben ein Wagnis, aber dieses Risiko muß man eingehen.

Aus der Praxis stammt eine Überlegung von Schröer[64] und einiger Geistesverwandter, die besonders die Notwendigkeit einer neuen Bekenntnisformel unterstreichen. Wenn «communication des consciences» ein Ziel jeder Ethik ist, dann wird eine neue Formulierung des Apostolicums die Kommunikationsmöglichkeit durch das Bekenntnis erhöhen müssen. Durch seine Stellung zwischen Dogma und Kerygma, Christologie und Anthropologie, Ontologie und Personalität besitzt das Glaubensbekenntnis dazu eigene Möglichkeiten. Deutlich verschiebt sich hier der Akzent in Richtung der Ethik, wie sich auch bei katholischen Veröffentlichungen der Akzent der Orthodoxie zur Orthopraxie verschiebt.[65] Bei einer Übersicht über neue Bekenntnisformeln notiert Keller[66], daß kein einziges der neuen Bekenntnisse eine Brücke zur Welt der Technik und Naturwissenschaften schlägt.

Die Ernte muß karg genannt werden, aber ein Gewinn ist es auf jeden Fall, daß für das Glaubensbekenntnis neue Wege gesucht werden, auf denen die kommenden Generationen weitergehen müssen, um eine Aufgabe zu erfüllen, die wir Christen noch kaum begonnen haben. Das zu wissen, sagt Theunis[67], und an dieser Aufgabe schwer zu tragen, ist schon eine hoffnungsvolle Glaubensgegenwart.

[1] O. Karrer, Das Bekenntnis der Bischöfe: J. C. Hampe, Die Autorität der Freiheit I (München 1967) 62 und Anm. 2; zum geschichtlichen Hintergrund dieses Themas und zur Literatur über die ganze Frage s. K. Lehmann, Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?: Veraltetes Glaubensbekenntnis (Regensburg 1968) 125–186, bes. 140 Anm. 29.

[2] Das Epitheton «pastoral», das man dem Zweiten Vatikanischen Konzil beigegeben, hat sich im Gebrauch als doppelsinnig erwiesen; viel Problematik wird manchmal mit der Behauptung beiseite geschoben, es sei ja ein *pastorales* Konzil gewesen und kein *Lehr*konzil; es gehört aber zum Wesen eines ökumenischen Konzils, daß es integral ist; vgl. M.-D. Chenu, La rénovation de la théologie morale: Vie Spir. Nr. 90 (Sept. 1969) 289.

[3] L. Vischer 't Hooft, Kommentar zu der Ansprache des Papstes vom 30. Juni 1968 (Uppsala Release Nr. UP-13).

[4] W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965) 52. Dieser Inkubationsprozeß hat sich im letzten Jahrhundert noch verstärkt durch die unablässige Angst der Autoritäten, daß der Modernismus wieder von neuem sein Haupt erheben könne. Es ist auch bezeichnend, daß von Gruppen wie der «Confrontatie» die Erneuerungsversuche in der Kirche als «Neo-Modernismus» bezeichnet werden; «on nous change la foi». R. Aubert, Alfred Loisy, der «Vater des Modernismus»: Orientierung 32 (22. Nov. 1968) 246 bis 249; Artikel «Modernismus»: Sacramentum Mundi III (Freiburg i. Br. 1969) 589–591.

[5] K. Lehmann aaO. (s. Anm. 1) 173 lenkt darauf die Aufmerksamkeit, indem er auf drei kleine Arbeiten Luthers hinweist, die dieser im Jahre 1520 unter einem gemeinsamen Titel herausgab: Eine kurze Form der 10 Gebote. Eine kurze Form des Glaubens. Eine kurze Form des Vaterunsers (WA 7) 204–229. H. Dörries, Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche (Göttingen ^{2}1959) 82 ff weist noch auf ähnliche kurze Glaubensformulierungen aus der Feder von B. Pascal, Spener, Zinzendorf u. a. hin.

[6] Wesen und Funktion von Glaubensbekenntnissen: Veraltetes Glaubensbekenntnis (Regensburg 1968) 7–11 und die dort angegebene Literatur.

[7] A. J. Wensinck, The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development (London 1965) 3, 19, 102, 270; zum Konflikt zwischen christlichen und mohammedanischen Glaubensbekenntnissen in der frühesten Zeit im Orient s. A. J. Visser, De vroeg-christelijke sekten: Spiegel Historiael 4 (Mai 1969) 260–265.

[8] G. Mensching und C. Westermann im Artikel «Bekenntnis» (religionsgeschichtlich und zu AT und Judentum): Die Religion in Geschichte und Gegenwart I (Tübingen 1957) 988–991.

[9] G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (^{2}1956) 503.

[10] G. von Rad, Das fünfte Buch Mose (Göttingen 1964) 113. W. Molinski, der im Sammelwerk «Die vielen Wege zum Heil. Heilsanspruch und Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen» (München 1969) noch an dem heute doch wohl veralteten Standpunkt festhält, daß nur das Christentum ein ausgesprochenes «Credo» hat.

[11] K. Hruby, Éléments de spiritualité juive: La mystique et les mystiques (Brügge/Paris 1965) 159 ff, Literatur 255–256.

[12] H. Bradtke, Das Ich des Meisters in den Hodajoth von Qumran: Wissenschaftliche Zeitschrift Leipzig 6 (1956/57) 93–104.

[13] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum: «Den Hintergrund bildet ein antiker Brauch: zwei zusammenfügbare Teile eines Ringes, eines Stabes oder Täfelchens galten als Erkennungszeichen für Gastfreunde, Boten, Vertragspartner. Das entsprechende Stück zu besitzen berechtigte zum Empfang einer Sache oder einfach der Gastfreundschaft.» Eine Art Paß, durch den man die Identität des anderen feststellte

[14] Siehe die Texte der verschiedenen Credoformulierungen: A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, mit einem Anhang von A. Harnack (Breslau ^{3}1897); J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds (London ^{2}1960); R. H. Connolly, The Early Syriac Creeds: Zeitschr. f. nt-liche Wiss. u. die Kunde der älteren Kirche 7 (1906) 202–223.

[15] A. Ehrhardt, Artikel «Justinian I.»: Religion in Geschichte und Gegenwart III (^{3}1959) 1076–1077; A. J. Visser und W. Maurer, Artikel «Bekenntnis VII», rechtlich: Religion in Geschichte und Gegenwart I (3. Auflage) 1003.

[16] Vgl. WA 37, 55.

[17] Vgl. Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche. Kritische Ausgabe (Göttingen ^{3}1956) 521 f.

[18] Vgl. die Themanummer von Parole et Mission (15. Okt. 1969): Malaises autour de la confession de foi, vor allem den Artikel von O. Costa de Beauregard, Ma foi chrétienne en 1970.

[19] Vgl. H. Dörries, Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche (Göttingen ^{3}1959). In Deutschland kam es im 19. Jahrhundert zum sog. «Apostolikumstreit»; s. dazu den Artikel «Apostolikum» II: Religion in Geschichte und Gegenwart I (3. Auflage) von G. Hoffmann.

[20] Über die Funktion des Credo siehe bei dem evangelischen Kirchenrechtler H. Dombois, Das Recht der Gnade (Witten ^{2}1969) 681 ff, der den Zusammenhang des Credo mit der Liturgie für notwendig hält, um einen Verfall sowohl des einen wie der anderen zu verhindern (682). W. Kasper betont ebenso die Verbindung von Liturgie und Dogma in den Ostkirchen: aaO. 32 f.

[21] Protestantische Studentengemeinden z. B. sehen sich gezwungen, für ihre modernen Gottesdienste neue Credoformulierungen zu schaffen, wie in Bonn. Aber das gilt auch von anderen Jugend-Gottesdiensten. Vgl. H. Keller, Bekenntnisbildung in der Gegenwart: Bekenntnis in Bewegung (Göttingen 1969) 167 f.

[22] Zur Credo-Geschichte des Ökumenischen Rats der Kirchen siehe R. Bultmann, Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates: Glauben und Verstehen II (Tübingen [3] 1961) 246–261; W. Theurer, Die trinitarische Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen (Bergen-Enkheim 1967).

[23] Vgl. die Rede von R. Bertram, Unser gemeinsames Bekenntnis und seine Konsequenzen für unsere Zeit: Ökumenischer Rat der Kirchen, 4. Vollversammlung (Uppsala Juli 1968), Reden Nr. 4.

[24] Die Wichtigkeit der World Confessional Families wird im «Ausschuß-Dokument Nr. 1 von Glaube und Kirchenverfassung» des Ökumenischen Rats der Kirchen, 4. Vollversammlung (Uppsala Juli 1968) 9–18, betont.

[25] In dieser Übersicht kann auf die Arbeit der Sprachanalytiker nicht ausführlich eingegangen werden. Für die Zukunft kann man von ihnen sicherlich auch einen wichtigen Beitrag für die christliche Bekenntnis-Sprache erwarten. Hier dürfen wir uns begnügen mit einem Hinweis auf J. L. Austin, Philosophical Papers (Oxford 1961); D. D. Evans, The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of everyday 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 28, 3 (1966) 441–494.

[26] F. Theunis, Zur Sprache des Glaubens: Weltgespräch 7, Sprache und Wahrheit. Zweite Folge (1969) 16–31.

[27] J.A.T. Robinson, The New Reformation? (London 1965), deutsche Ausgabe: Eine neue Reformation? (München 1965); vgl. J. Sperna Weiland, Orientatie (Baarn 1966) 103 f.

[27a] Das Buch von W. Huster, Sinnvolles Glaubensbekenntnis heute. Laiengedanken zu theologischen Fragen der Gegenwart = Experiment Christentum 4 (München 1969) hilft uns nicht weiter.

[28] Vgl. den Artikel von S. Ijsseling, Gezag en vrijheid (mit englischer Zusammenfassung: Freedom and authority): Tijdschr. v. Theol. 9 (1969) 249–268.

[28a] Schon im Jahre 1967 haben Y. Congar, K. Rahner und E. Schillebeeckx in einem Interview eine kurze Glaubensformel als dringend notwendig bezeichnet; vgl. Informations catholiques Internationales Nr. 290 (15. 6. 1967) 16–19.

[29] J. Daniélou, La profession de foi de Paul VI: Études (Nov. 1968) 599–607; L. M. Armandariz, Los enunciados de la fe (Cristianismo para hoy): Razón y Fe 178, 846/847 (Juli/August 1968) 23 bis 40; G. Kardinal Garrone, La profession de foi de Paul VI = Sammlung Pour le peuple de Dieu 1 (Paris 1969). Der vollständigste Kommentar, den wir kennen, ist von C. Pozo, El Credo del Pueblo de Dios. Comentario teologico a la Profesión de S. S. Pablo VI (Madrid 1968).

[30] Y. Congar bespricht das Credo Pauls VI. in «Au milieu des orages. L'Église affronte aujourd'hui son avenir» (Paris 1969) 58 bis 65.

[31] G. Zizola macht darauf aufmerksam in seinem Artikel «Loin de toute passion pour le changement et la nouveauté»: Informations Catholiques Internationales 316 (15. Juli 1968) 9–11.

[32] Vgl. Problemberichte zum Zeitgeschehen. Bemühungen um eine ‹Kurzformel› des Glaubens: HK 23, 1 (Januar 1969) 37 f.

[33] Siehe dazu die Bulletins dieser Nummer von W. Dietzfelbinger, Restaurative Bewegungen in der deutschen evangelischen Kirche, und das Bulletin von A. M. Allchin über das Problem der «Orthodoxie» in der englischsprechenden Welt; ferner U. Schwarz, Wer ist katholisch? Anmerkungen zu einer «Bewegung für Papst und Kirche»: Publik 2 (25. Juni 1969) 24.

[34] «Kritischer Katholizismus» ist eine Gruppe um die Zeitschrift selben Namens in Deutschland. Siehe auch das Buch der Fischerbücherei «Kritischer Katholizismus» (Frankfurt 1968). Eine ähnliche Gruppe gibt es in den Niederlanden. Sie nennt sich «kollektief» und gibt die Zeitschrift «Tegenspraak» heraus, die bei Gooi en Sticht (Hilversum) erscheint.

[35] K. Jaspers, Philosophischer Glaube (1948).

[36] Solche Thesen wurden bereits im 19. Jahrhundert und zu Beginn unseres Jahrhunderts von H. Spencer, W. James und E. Dürkheim formuliert. Vgl. Archives de Sociologie des Religions 27 (Januar bis Juni 1969) die Artikel von Séguy 28–35, J. P. Deconchy 51–70 und die Texte der obengenannten Autoren 37–50 und 73 bis 77.

[37] K. Rahner, Schisma in der katholischen Kirche: Stimmen der Zeit 94 (Juli 1969) 27 f; ders., Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche: Concilium 5, 6/7 (1969) 462–471.

[38] Siehe den Bericht «Atheistische Propaganda und orthodoxe Erneuerung in der Sowjetunion»: HK 23 (Oktober 1969) 462–465.

[39] Zu Mexiko siehe M. de Certeau, Cuernavaca: Le Centre interculturel und Bischof Illich: Études (Okt. 1969) 436–440.

[40] Siehe H. Keller aaO. (Anm. 21) 146. Siehe auch die Ergebnisse der in Frankreich veranstalteten Befragung junger Menschen in dem Bericht von P. Villain, Les jeunes Français et la foi: Informations Cath. Int. Nr. 334 (15. April 1969) 4–6.

[41] Siehe N. Hasselmann, Ökumene und Bekenntnis: Bekenntnis in Bewegung aaO. (Anm. 21) 113–116. – Diese Unterscheidung klingt auch bei der Versammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen durch, wenn man nicht die verschiedenen «confessions» einander gegenüberstellt, sondern von den «confessional families» spricht; s. Ausschuß-Dokument I, Glaube und Kirchenverfassung, Blatt 9.

[42] Über die Bemühung der Methodisten um Unterstützung bei den Anglikanern und die schließliche Ablehnung der Methodisten durch die Anglikaner s. J. Coventry, Anglican-Methodist Unity: One in Christ (1969, 4) 479–486.

[43] F. Varillon, Un abrégé de la foi catholique: Études (Okt. 1967) Sonderdruck Paris 1967, 26.

[44] E. Wolf, Bekennende Kirche: Die Religion in Geschichte und Gegenwart I (Tübingen [3] 1957) 984–988; zur Nederl. Herv. Kerk s. «Fundamenten en Perspectieven van Belijden»: Dokumenten Ned. Herv. Kerk 1945–1955 ('s Gravenhage o. J.) 78–111 und in «Lebendiges Bekenntnis» mit einer Einführung von O. Weber (Neukirchen/Mörs [2] 1959).

[45] J. Hermelink, Bekenntnis VIII (in den jungen Kirchen): Religion in Geschichte und Gegenwart I (3. Auflage) 1008.

[46] S. Anm. 42.

[47] H. Oosterhuis, In het voorbijgaan (Utrecht 1968) enthält solche Texte; vgl. J. Baumgartner aaO. (s. Anm. 62).

[48] De l'interprétation (Paris 1965) 37, 504, 509.

[49] Oss. Rom. (1./2. Juli 1968) 1.

[50] Um ein Beispiel zu geben, sei diese neue Formulierung hier abgedruckt: (1) Man is not alone, he lives in Gods world. (2) We believe in God: who has created and is creating, who has come in the true man, Jesus, to reconcile and renew, who works within us and among us by his Spirit. (3) We trust him. (4) He calls us to his Church: to celebrate his presence, to love and serve others, to seek justice and resist evil. (5) We proclaim his kingdom. (6) In life, in death, in life beyond death, he is with us. (7) We are not alone; we believe in God.

[51] G. Baum, A New Creed: The Ecumenist 6 (1968, 5) 164–167.

[52] Die Forderung nach einer «Kurzformel»: Concilium 3 (1967) 203–207. Das Problem einer neuen Formulierung selbst erwähnt Rahner allerdings nicht.

[53] Bewältigen wir die gegenwärtige Glaubenskrise?: HK 25 (Febr. 1969) 49–53; Bemühungen um eine Kurzformel: HK 25 (Jan. 1969) 32–38.

[54] Darüber wird ausführlich die Pastoralnummer von Concilium 1970 berichten.

[55] K. Rahner, Schisma in der katholischen Kirche: Stimmen der Zeit 94 (Juli 1969) 20–33.

[56] Sinn von Bekenntnisformeln: Frankf. Allg. Zeitung (16. Sept. 1969) 21.

[57] Dombois aaO. (s. Anm. 20) 695–699.

[58] U. Valeske, Hierarchia Veritatum (München 1968); F. Haarsma, De leer van de Kerk en het geloof van haar leden (Utrecht 1968); Kommentar und Literatur über diesen Ausdruck in LThK (Suppl. II, Freiburg i. Br. 1967) 29, 38, 88 ff.

[58a] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (München 1968).

[59] H. Mynarek, Das Wesen des Christlichen: Theol. Revue 65 (1969) 177–182.

[60] W. Kasper aaO. (s. Anm. 4) 182–188.

[60a] Geist und Leben 38 (1965) 374–379; Concilium aaO. (s. Anm. 52); Schriften zur Theologie VIII, 159–164; Handbuch der Pastoraltheol. III. 518 f.

[61] Siehe u. a. L'espérance qui est en nous (Rom 1967) 38 f; F. Boerwinkel, Voorlopig Credo (Odijk o. J.); E. Cardinal, Protest achter prikkeldraad (Amsterdam 1968); die Hamburgische Version des Apostolikums usw.

[62] J. Baumgartner, Neubesinnung auf das Credo in der Messe: Liturgisches Jahrbuch 19, 2 (1969) 91–112.

[63] W. Tannert, Bekenntnis und Kirchengemeinschaft: Lutherische Monatshefte 8 (1969, 8) 393–397; vgl. HK 23 (1969, 9) 402–403; Bekenntnis in Bewegung. Ein Informations- und Diskussionsbuch (Göttingen 1969).

[64] H. Schröer, Auf der Suche nach einer dogmatischen Bekenntniskonzeption: Bekenntnis in Bewegung 79–111.

[65] E. Schillebeeckx, «Het rechte geloof» – zijn onzekerheden en zijn criteria: Tijdschr. v. Theol. (1969, 2) 125–148.

[66] H. Keller, Bekenntnisbildung in der Gegenwart (s. Anm 21) 174 ff.

[67] Sprache und Wahrheit = Weltgespräch 7 (Basel 1969) 31.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Vorwort

Kein Mensch, der einen Sinn für Geschichte hat, wird über das erstaunt sein, was sich gegenwärtig in der römischen Liturgie abspielt. Man könnte hier an Autoren denken, die nicht an der praktischen Arbeit für die heutzutage im Gang befindliche liturgische Erneuerung beteiligt sind. Wenn die römische Liturgie zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert einen besonderen, eigenen Ritus unter vielen anderen entwickelt hat, so ist darin ein Umbruch zu erblicken, ganz ähnlich dem, den wir heute erleben. 1928 sprach der bekannte Liturgiker Abt Cabrol von der «liturgischen Revolution» des 4. Jahrhunderts.[1] Dieser Ausdruck ist von Bourque in das Standardwerk über die römischen Sakramentarien übernommen worden: «Im Westen fand ein grundlegender Wandel, eine wahre liturgische Revolution statt. Jede Messe aus dem *Proprium de Tempore* (Temporale) wie dem *Proprium de Sanctis* (Sanctorale) hatte von nun an ihr eigenes Formular. Das gab Autoren, die scharf darauf waren, ihre Talente in der Komposition liturgischer Texte zu betätigen, ein weites Wirkungsfeld. Ja, es wäre erstaunlich gewesen, hätte nicht die erste Begeisterung einige Konvertiten dazu verführt, zu übertreiben und damit Klagen und Beschränkungen zu provozieren.»[2] C. Vogel äußert sich in seinem Standardwerk, in dem ein Kapitel die Überschrift trägt: «Die Periode der mündlichen und schriftlichen Improvisation – von den frühen Stadien bis Gregor I. (590–604)»[3] im gleichen Sinne. In seinem Vorwort trifft dieser Historiker folgende sehr realistische Feststellung: «Dieser Band erscheint nur wenige Monate nach der Liturgiekonstitution (4. Dezember 1963) und der Instruktion über die Anwendung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums (26. September 1964). Die lateinische Kirche hat eben, unter anderen Reformen, ihre zweite liturgische Revolution auf dem Gebiet der Sprache begonnen. Der Bruch zwischen dem lateinischen Formular und den Formularen in anderen Sprachen wird binnen kurzem vollständig sein. Es gibt keine Übersetzung des Sacramentarium Leonianum oder Gregorianum, außer möglicherweise irgendeiner mehr oder minder mechanischen Übertragung. Ebenso werden wir in Kürze einen vollständigen Bruch zwischen dem Karolingischen System liturgischer Lesungen und der neuen Liste der Lesungen erleben. Wenn diese Einleitung möglicherweise bis 1965 für manche Teile der Liturgie eine gewisse aktuelle Bedeutung besitzen mag, so wird sie sicherlich bald schon unter die Abhandlungen über ‹liturgische Antiquitäten› gehören.»

Heute verwenden wir gern das Wort «Revolution» für die liturgische Bewegung. Doch handelt es sich dabei im Grunde nicht um ein wirklich modernes Phänomen. Es besteht also kein Anlaß zur Panik, auch wenn wir der Geschichte und der Tradition mit einiger Ehrfurcht gegenüberstehen. Diese zweite liturgische Revolution ist in gewissem Sinne eine Wiederholung dessen, was in der klassischen Epoche der römischen Liturgie geschah. Dennoch zeigt sie Züge, die für sie in besonderer Weise eigentümlich sind. Seit dem Zweiten Vatikanum ist die Liturgie dabei, sich von den Prinzipien freizumachen, die sie seit dem Konzil von Trient beherrscht haben. Nach Trient wurde das Erbe der lateinischen Liturgie ausgewählt, festgelegt und in von vorn bis hinten einheitlich angelegten Büchern für die ganze Kirche verbindlich gemacht. Diese Uniformitätsbesessenheit ist seit dem Zweiten Vatikanum erschüttert worden, so daß der Akzent sich vom «Universalen» auf das «Lokale» verschiebt und die liturgische Versammlung auf dem Wege ist, weniger klerikal und mehr Sache des Volkes zu werden. Daß es dabei Spannungen gibt, ist nur zu erwarten. Krisen und Konflikte lassen sich kaum vermeiden, wo Leben ist.

Im Zusammenhang dieser Problematik wollen wir versuchen, eine phänomenologische Darstellung des heutigen Gebetslebens zu geben, mit einem Blick auf die liturgische Entwicklung. Das «Wie» und «Was» des heutigen Gebetes des Laien, wie es ist oder sein sollte, wird einiges Licht darauf werfen, was Gebet überhaupt ist. Drei Hauptbeiträge werden die Zeichen der Zeit und die verschiedenen theologischen, sprachlichen und musikalischen Ausdrücke dieses Gebetes untersuchen. In einem zweiten Abschnitt wird das «Wie» und «Was» des Gebetes konkret im einzelnen kritischer betrachtet: Einige Bischöfe erklären, wie in ihrer Kirche gebetet werden soll (das «zusammen mit ihrer Herde» ist absichtlich vermieden); ein Priester teilt seine Erfahrungen über das priesterliche Beten im Raume einer größeren Stadt, die von Vorstädten und einem Kranz von Dörfern umgeben ist, mit. Eine Frau betrachtet eine von Männern gemachte Liturgie, und eine Mutter spricht vom Beten mit ihren Kindern. Das gemeinsame Beten, Essen und Trinken des einfachen Volkes wird zu dem Officium divinum und der Eucharistie

in Beziehung gesetzt. Der Berichtsteil befaßt sich mit der modernen Gebetsliteratur.

So wird das Gebet ins Herz der Menschheits- und der Gottesfamilie gestellt. Zusammenfassend möchten wir auf zwei wohlbekannte Bildbände mit Begleittext hinweisen, der sich auf das Gebet bezieht.[4]

[1] F. Cabrol, La Messe dans la liturgie. VI. La révolution liturgique du IVe siècle = DThC X, 2 (1928). Spalten 1365–1366.

[2] E. Bourque, Etude sur les Sacramentaires Romains (Vatikanstadt 1948) Band I, 11–12.

[3] C. Vogel, Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge (Spoleto 1966) 20–42.

[4] The Family of Man (New York); Pacem in Terris, Enzyklika Papst Johannes XXIII.

HERMAN SCHMIDT
DAVID POWER
HELMUT HUCKE

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Beiträge

Mark Gibbard

Beten in einer Zeit des Zweifels

I. Beten im Zweifel

Ganz offenbar beten heute viele Menschen weniger als früher oder doch zumindest mit weniger festem Glauben – unter ihnen auch solche, die verantwortliche Stellungen in den Kirchen versehen. Dieses Dilemma um das Gebet ist sehr klar formuliert in Michael Novaks *Belief and Unbelief:*

«Es scheint heute viele Menschen zu geben – und ihre Zahl wächst ständig –, die sowohl glauben als nicht-glauben, die keine Agnostiker, aber in der Treue ihres Herzens geteilt sind. Durch all ihr geschäftiges Bemühen um die Besserung des Menschen und der Welt hindurch halten sie ihren ‹Geist offen› für eine Macht oder einen Geist, den sie nicht ‹Gott› zu nennen wagen... Wer kann in einer ihn selbst und andere befriedigenden Weise sagen, was Glauben im vollen Sinne ist? Oder Nicht-Glauben in vollem Sinne?»[1]

Wie weit dieser Zustand um sich gegriffen hat, wurde auf der Vierten Versammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala deutlich. Die Versammlung nahm einen Entwurf über den Gottesdienst an. Darin war zwar zunächst festgestellt, daß viele in den traditionellen Gottesdienstformen immer noch Freude und Wirklichkeit finden – doch dann hieß es:

«Wir wissen, wie sehr die Frage des Gottesdienstes und des Gebets viele Menschen persönlich bedrängt. Manche Christen versuchen es immer wieder mit einem regelmäßigen Gebetsleben, trotz häufigen Versagens. Manche, die immer weniger die Gegenwart Gottes im Gebet spüren, sehnen sich nach einer wirklichen Gebetserfahrung. Die meisten haben ein schlechtes Gewissen, weil sie zu wenig beten. Manche haben den Versuch zu beten fast ganz aufgegeben.»[2]

Die diese Schwierigkeiten beim Gebet haben, müssen sich ehrlich und gründlich mit den intellektuellen Problemen auseinandersetzen. Für manche kann das lange Zeit währen. Es ist nicht unsere Absicht, uns hier mit den philosophischen und verwandten Problemen zu befassen. Die einzige Frage, um die es in diesem Beitrag geht, lautet: *Zwingt den Menschen seine intellektuelle Integrität, jede Art von Gebet aufzugeben, bis er sich über Gott klarer geworden ist?* Ich für meine Person glaube dies nicht. Ich möchte daher zwei praktische Beispielfälle vortragen. Zum ersten gibt es für den Suchenden in seiner Begegnung mit anderen Menschen und im Dienst an ihnen vermutlich etwas, das bereits eine Art Gebet ist, wenn er es auch noch nicht in diesem Licht sehen kann. Zum zweiten kann es eine Art Besinnung auf das Leben und Fragen nach dem Leben geben, eine Form von Meditation, der ein solcher Mensch sich widmen kann, ohne dabei seine intellektuelle Integrität einzubüßen. Auch diese Art von Überlegung und Besinnung kann schrittweise in eine der gebräuchlichsten Formen des Betens übergehen, gleich wie die Farben des Spektrums ineinander übergehen. Diese beiden praktischen Hinweise würden noch einsichtiger sein, wenn wir unsere normale Idee vom Beten weiter fassen würden.

II. Ein geweiteter Begriff des Gebetes

Unser Begriff vom Beten war eng, weil unsere Gottesvorstellung unzulänglich war. Unter Beten hat man oft Worte, Gedanken und Wünsche verstanden, die an Gott gerichtet wurden, an jemanden in einem jenseitigen Bereich, an eine dritte Wesenheit neben der Welt und dem Selbst. Der Grund liegt darin, daß die volkstümliche Lehrunterweisung die Transzendenz Gottes derart überbetont hat, daß dabei seine Immanenz fast ganz zu kurz gekommen ist. Heute aber rufen uns manche Theologen zu einem ausgewogeneren Verständnis des Seins und Wesens Gottes zurück. Sie sehen sich dazu veranlaßt, wenn sie versuchen, den christlichen Glauben zu dem heutigen Denken des Westens in Beziehung zu setzen, zum Beispiel zum Existentialismus, zum Empirismus und zur «process-philosophy».[3] Diese Theologen erinnern uns daran, daß Gott auf verschiedene Weise die ganze Welt, den Lauf der Geschichte und vor allem die Menschheit durchdringt. Der Logos erleuchtet in einem gewissen Maße jeden Menschen, ob er ihn kennt oder nicht. In seiner dynamischen Immanenz durchdringt Gott all diese Bereiche, obwohl wir, im Gegensatz zu den Pantheisten, erklären, daß er auch der transzendente Herr über alles ist. Dieser ausgewogene Gottesbegriff war schon immer bei orthodoxen Theologen und mystischen Autoren zu finden, doch der traditio-

nelle Theismus hat häufig eine Tendenz entwikkelt, in den Deismus abzugleiten. Diese zeitgenössischen Autoren leisten der Theologie und damit auch der Spiritualität einen wertvollen Dienst. Professor John Macquarrie hat geschrieben:

«Die Kritik des traditionellen Theismus trifft sich mit der Entwicklung neuer Formen des Theismus, und diese werden auf die Dauer zu einem besseren und tieferen Verständnis des christlichen Glaubens als Ganzem führen. Tillich, Hartshorne, Ogden, Herzog, Dewart – um nur einige Namen zu nennen – gehören zu diesen Männern, die sich über die Unzulänglichkeiten des traditionellen Gottesglaubens völlig klar sind und auf verschiedene Weise und mit verschieden großem Erfolg die Idee Gottes so auszufalten versuchen, daß der Mensch von heute seine Realität erkennen kann.»[4]

Und Hans Urs von Balthasar ist so weit gegangen zu sagen:

«Das erschreckende Phänomen des modernen Atheismus (könnte) unter anderem eine Zwangsmaßnahme der Vorsehung sein, die Menschheit und insbesondere die Christenheit zu einem größeren Denken über Gott zurückzubringen.»[5]

Dieser reichere Gottesbegriff mit einer stärkeren Betonung der lebendigen Immanenz Gottes kann auch unser Verständnis des Gebetes weiter machen. Weil Gott nicht *ein* Sein, sondern Sein ist, welches dem ganzen Universum zugrunde liegt und es trägt, obwohl es nicht darauf beschränkt ist, kann das Gebet, das Begegnung mit dem Sein Gottes ist, so weit sein wie das Leben. Wenn wir also anderen begegnen und ihnen unseren Dienst leisten, wenn wir über das Leben nachdenken und in ihm forschen, so kann das Gebet in diesem Sinne sein, denn all diese Tätigkeiten sind reale Begegnung mit Gott, obwohl dieser dabei häufig inkognito in seiner Immanenz auftritt. Manche Menschen gehen lange Zeit diesen Weg, ohne sich ihrer Gottesbegegnung bewußt zu sein. Doch dürfen wir vertrauensvoll hoffen, daß sie schrittweise oder einmal mit einem einzigen Schritt zu der Einsicht gelangen, daß sie Gott als persönlichem Wesen begegnet sind oder vielmehr, daß er ihnen begegnet ist: «Ihr habt Gott erkannt, oder vielmehr ihr seid von Gott erkannt» (Gal 4,9).

Sollte jemand es für unzulässig halten, den Begriff des Gebetes derart zu erweitern, so können wir darauf hinweisen, daß Paulus selbst in einer sehr ähnlichen Weise den Begriff des Gottesdienstes weiter gefaßt hat. In Röm 12,1 nimmt er das Wort λατρεία, das allgemein für den Gottesdienst im engen kultischen Sinne gebraucht wurde, und weitete es aus, daß es den ganzen Bereich unseres Lebens umfaßte: «Ich ermahne euch nun, Brüder, um der Erbarmung Gottes willen, eure Leiber als lebendiges, heiliges, wohlgefälliges Opfer darzubringen, das sei euer vernünftiger Gottesdienst» (λογικὴ λατρεία). Den Rest des Kapitels widmet er der konkreten Erläuterung der Weite dieses Gottesdienstes; λατρεία bedeutet, so sagt er, den tatkräftigen und gemeinschaftlichen Einsatz aller euch verliehenen Gaben im Dienste aller Menschen, der freundlichen wie der feindlichen.

III. Laborare est orare

So können wir vielleicht dem alten Satz *Laborare est orare* einen neuen Bedeutungsgehalt geben. Damit können wir ihn zu verwenden suchen, um denen, die Glauben und konventionelles Beten schwierig finden, zu zeigen, daß Begegnung mit anderen und Wirken für sie zumindest der Anfang des Betens in diesem weiteren Sinne sein kann. Der Entwurf von Uppsala drängt die Kirchen, diesen Weg zu beschreiten, um Menschen, die an Glauben und Gebet zweifeln, Hilfe zu bringen:

«Wir glauben, daß die Menschen im Dienst an ihrem Nächsten ihrem Herrn, dem sich die Glaubensgemeinschaft im Gebet zuwendet, begegnen können; wir glauben, daß diese Gemeinschaft den Verwirrten offensteht und ihnen hilft; wir glauben, daß der Wunsch zu beten das Hintasten des Zweifels zum Glauben bedeutet.»[6] Das ist eine neue Idee; Hinweise darauf finden sich in der Bibel. Das Buch Jesus Sirach sagt von den Handwerkern in der Stadt: «Sie stützen das Werk der Welt, und ihr Gebet richtet sich auf die Dinge ihres Gewerbes» (Sir 38,34). Und in einem ähnlichen Sinne spricht Jeremias anerkennend von König Josia: «Er hat dem Bedrückten und Armen zum Recht verholfen. Deshalb ging es gut. Heißt das nicht, mich kennen? spricht der Herr» (Jer 22,16). Man beachte, daß der Prophet nicht sagt, dem Bedrückten und Armen zum Recht verhelfen sei ein Ergebnis der Erkenntnis des Herrn durch das Gebet, sondern vielmehr, dem Bedrückten und Armen zum Recht verhelfen, bedeute in sich selbst den Herrn kennen. Und weiter heißt es im Evangelium: «Ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen» (Mt 25,36). Wenn aber zum Herrn kommen das Herz des Gebetes ist, dann bedeuten diese Worte, daß solcher Dienst in sich eine Art Gebet war. Wir dürfen also mit gutem Grund

sagen, daß diejenigen, die ihren Mitmenschen dienen, in diesem weiteren Sinne am Anfang des Betens stehen, auch wenn sie es selbst nicht wissen.

Ein warnendes Wort ist notwendig. Wenige Dinge erbittern humanitär eingestellte Agnostiker oder Vertreter einer unbestimmten Gläubigkeit mehr als irgendeine Behauptung, sie seien, ohne es zu wissen, Gläubige und Beter. Die Ehrlichkeit verlangt zwar, daß die Christen in ihrer Redeweise jeden Anschein vermeiden, als wollten sie einen Menschen für sich beanspruchen; doch obwohl der Dienst des Agnostikers an seinen Mitmenschen zweifellos in seinen eigenen Augen kein Gebet ist, kann er im Lichte des christlichen Glaubens zumindest als Anfang des Betens in diesem weiteren Sinne gesehen werden. Aber wenn Begegnung mit den Mitmenschen und Dienst an ihnen Gebet im tieferen Sinne werden soll, sind zwei Dinge notwendig: Zum ersten müssen wir in zunehmendem Maße die gesamtmenschlichen Bedürfnisse unserer Mitmenschen sehen; zum zweiten müssen die Beweggründe unseres Dienstes immer mehr von Egoismus gereinigt werden.

Zunächst kann unser Dienst am Mitmenschen sich auf deren Bedürfnis nach Nahrung, Obdach und Gesundheitsfürsorge richten. Ein anderes Bedürfnis ist eine Reform der Erziehung und Ausbildung. Das kann die Ausübung politischen oder sozialen Druckes auf Regierungsstellen erforderlich machen. Damit werden auch diese Tätigkeiten Teil jenes Gebetes im weiteren Sinne. Ein weiteres Erfordernis kann darin bestehen, Menschen zu helfen, daß sie ihre persönlichen Beziehungen auf eine menschlich befriedigendere Ebene bringen. All diese Bedürfnisse und Erfordernisse zeigen sich den Christen wie den Agnostikern. Doch so wirksam Jesu Fürsorge für die Menschen und sein Dienst an ihnen war, sie waren untrennbar verflochten mit seinem eigenen Sinn für die persönliche, direkte Abhängigkeit von Gott; und der Christ ist davon überzeugt, daß ein weiteres Bedürfnis der menschlichen Natur dieser Sinn für die Gemeinschaft mit Gott, analog unserem Bedürfnis nach menschlicher Gemeinschaft, ist. So kann uns unsere Erfahrung beim Versuch, allen Bedürfnissen der Menschen gerecht zu werden, schließlich zu der Überzeugung führen, die Hans Urs von Balthasar kurz und treffend formuliert: «Die geschaffene Person, die geliebt wird, (ist nur) dann in ihrer wahren Wirklichkeit ins Auge gefaßt..., wenn sie in ihrem Zusammenhang mit Gott... begriffen wird.»[7] Auf diese Weise können unser Dienen und unser Gebet sich *gleichmäßig* vertiefen.

Die zweite notwendige Bedingung, wenn unser Dienst für die Mitmenschen uns zu einem tieferen Beten führen soll, ist die schrittweise Reinigung der Motive für diesen Dienst vom Egoismus. Die Hilfe, die wir anderen geben, kann nur zu leicht durch einen Zug von Paternalismus und Gönnerhaftigkeit pervertiert werden. Diese Fehler sind eine kaum vermeidliche Auswirkung jenes Stolzes und jener Ichbezogenheit, die so unmerklich und tief in unserer Menschennatur verwurzelt sind. Die Erfahrung zeigt, daß wir diese Mängel nicht aus uns selbst abstellen können. Und wenn wir versuchen, dies mit gesteigerter Bewußtheit und systematisch aus eigenen Kräften zu schaffen, so ist das Ergebnis nicht selten, daß wir nur stolz darauf werden, daß wir nicht mehr ganz so stolz sind, wie wir bisher für gewöhnlich waren. Damit sind wir in einen Circulus vitiosus des Stolzes geraten. Und eine bestimmte Form von Gebet und religiöser Haltung dürfte der wirksamste Weg sein, aus diesem Teufelskreis auszubrechen. Denn beim wahren Gottesdienst beginnen wir, die Sorge um uns selbst und unser Ansehen aufzugeben; dabei sehen wir von uns selbst und unserer Selbstbezogenheit ab und blicken auf Gott, der alles in allen ist. Bei diesem Gottesdienst erwacht in uns immer mehr der Wunsch, uns ganz einfach Gott zu schenken, damit er uns gebraucht, wie er will. Ist ein solcher Gottesdienst echt und tief, so geht diese vom eigenen Selbst absehende Großmut fast unbewußt ins Dienen und in die täglichen zwischenmenschlichen Beziehungen über. Doch in aller Ehrlichkeit müssen wir zugeben, daß nicht wenige, die sich besonders regelmäßig am formellen Gottesdienst beteiligen, häufig selbstgefällig und ichbezogen sind, während manche Agnostiker in ihrem Dienen ein bewundernswertes Absehen von sich selbst an den Tag legen. Daher können wir mit einiger Sicherheit sagen: «Wenn wir versuchen, Gutes zu tun und dabei möglichst sicher gehen wollen, daß es zum Guten und nicht zum Bösen gereicht, so müssen wir im Geist der Demut handeln; und allein der Dienst Gottes kann uns demütig machen.»[8] So kann der Gottesdienst unseren Dienst am Nächsten von Egoismus reinigen.

IV. Besinnung und Erforschung

Für diejenigen, denen Gott zweifelhaft ist, gibt es einen anderen Weg zum Gebet in seinem weiteren Sinne. Das ist eine Art Meditation, nämlich eine Besinnung auf die Reichtümer des Lebens und das Forschen in ihnen. Wir können zuversichtlich hof-

fen, daß dies mit der Zeit viele zur persönlichen Begegnung mit Gott in seiner Transzendenz wie auch in seiner Immanenz führen wird und dazu, daß sie ihm ihre Dankbarkeit, ihr Sehnen und ihre Wünsche zum Ausdruck bringen. Doch heutzutage müssen viele mit einer ehrlichen nichtreligiösen Besinnung über das Leben beginnen, weil für sie die traditionelle religiöse Sprache nahezu bedeutungsleer geworden ist. Ihre Besinnung muß, wenn sie einen Wert haben soll, mit dem beginnen, was ihnen als real und authentisch erscheint. Daher können sie nicht mit Gott beginnen oder doch zumindest nicht mit Gott in dem Sinne, wie viele Menschen über ihn in der Vergangenheit gedacht haben. Ihre Überlegung sollte anfangs am besten von ihrer eigenen Erfahrung ausgehen; und wenn sie so ehrlich und tief wird, wie es im Augenblick möglich ist, kann sie Gebet im weiteren Sinne sein. Natürlich wird ein Agnostiker keineswegs wünschen, in diesem Sinne über seine eigenen Überlegungen zu sprechen, aber Gläubige könnten im Lichte des Glaubens die Überlegungen des Agnostikers in dieser Weise sehen. So sagt von Balthasar: «... hier gilt es, sich noch einmal klar zu machen, daß Gott als das Meer und der Abgrund des Seins nicht ein Seiendes unter anderen ist und somit nicht ein ‹Gegenstand›, der herauslösbar wäre aus seiner Umwelt und vor allem auch aus dem erkennenden Subjekt.»[9]

Heutzutage ist es im allgemeinen geratener, mit der Besinnung auf erhebende, erfreuende, tröstende oder Dankbarkeit weckende Erlebnisse zu beginnen und nicht mit Überlegungen über Erlebnisse von Not, Bedürftigkeit oder Schwäche. Denn, wie Bonhoeffer sagt, hegen viele moderne Menschen den Verdacht, die Religion sei ein Herumschnüffeln in den Sünden der Menschen, in der Absicht, sie auszutreiben. Außerdem müssen wir uns unbedingt sehr schnell zur vorbehaltlosen Anerkennung dessen durchringen, daß die Welt und der Mensch erwachsen geworden sind, und daß wir den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht schlecht machen dürfen, sondern ihn an seinem stärksten Punkt Gott gegenüberzustellen haben.[10]

Als vorbereitenden Schritt zu dieser Überlegung über das Leben in Dankbarkeit könnte man vielen raten, ganz spontan im Alltagsleben ihrer Dankbarkeit Ausdruck zu geben. Sie sollten in Augenblicken der Dankbarkeit, der Heiterkeit und des Erfolges mehr oder weniger spontan ausrufen: «Dank sei Gott!», auch wenn sie nur sehr vage Vorstellungen von Gott haben, oder auch nur: «Dank!» Ebenso sollten sie bewogen werden, auch ihren Freunden gegenüber Dank und Erleichterung freier und spontaner zum Ausdruck zu bringen, soweit es das Temperament des einzelnen gestattet. Das heißt, es sollten nicht nur Worte der Dankbarkeit gesprochen werden, wir sollten auch unseren Sinn für die allseitige Abhängigkeit voneinander vertiefen; und diese Ausdrücke der Dankbarkeit können den Menschen sehr wohl weiterführen zu einem Sinn für die Abhängigkeit von jener großen, allem zugrunde liegenden Wirklichkeit, welche die Gläubigen «Gott» nennen. Der Psychiater Dr. Harry Guntrip erklärt, der lebendige Sinn des Menschen für seine Abhängigkeit sei gleich wesentlich für seine menschliche Reife wie für seinen religiösen Glauben, so daß diese beiden einander tragen.

«Abhängigkeit ist in der Tat ein nicht zu beseitigendes Element der menschlichen Natur, und die gesamte Entfaltung der Liebe und Affektivität erwächst daraus, daß wir einander nötig haben. Von diesem Standpunkt aus gesehen geht es der Religion um die Grundtatsache der persönlichen Beziehung und des menschlichen Suchens nach einer bis an die Wurzeln reichenden Lösung für die Probleme, die aus der Abhängigkeit seiner Natur erwachsen.»[11]

Wenn wir für den Mitmenschen offen werden, so kann uns das helfen, für Gott offen zu werden.

Neben diesen spontanen Worten der Dankbarkeit müssen wir uns Zeit nehmen für eine reflektierte Dankbarkeit. Dazu ist es nützlich, wenn man eine Art natürlicher Verbindung zwischen dieser Erfahrung zu finden sucht. Persönliche Beziehungen werden häufig dadurch vertieft, daß Freunde voll Dankbarkeit über frühere Begegnungen und Gespräche nachdenken. Eine ähnliche Wechselbeziehung unserer Überlegungen kann eine Art von Dankbarkeitsmuster in unser Leben einweben, so unser Vertrauen auf das Leben vertiefen und uns den Wunsch wie den Mut geben, in ihm zu forschen.

Solche Zeiten, die wir uns nehmen, können noch wertvoller sein, wenn sie Gedanken der Wertschätzung über andere Menschen einschließen, namentlich über solche, deren Fähigkeiten und Leistungen unseren Neid erregen könnten oder denen gegenüber wir Ressentiments hegen. Diese Überlegung kann uns realistischer uns selbst gegenüber und freier von Neidgefühlen und Animositäten machen, so daß die Durchforschung unseres Lebens objektiver und scharfsichtiger wird. Diese Art reflektierter Dankbarkeit finden wir bei den großen Männern des Glaubens und des Ge-

betes. Der Apostel Paulus schreibt an die Christen zu Philippi: «Ich danke meinem Gott, sooft ich an euch denke» (Phil 1,3); und selbst der Kirche von Korinth konnte er sagen, obwohl sie von Rivalitäten und Skandalen geschüttelt wurde: «Ich danke Gott allezeit um euretwillen wegen der Gnade Gottes, die euch in Jesus Christus gegeben wurde» (1 Kor 1,4–5). Er wußte die Zeichen des Guten hinter dem wenig ansprechenden Auftreten dieser christlichen Gemeinde zu erkennen und verstand es, sich darauf zu besinnen. Diese Dankbarkeit gab Paulus den Mut, ihr weiter zu dienen; und im Zusammenhang damit betete er für sie. Dankbarkeit, Dienstbereitschaft, Gebet – dieselbe Reihenfolge kann auch heute manche Menschen zum Eintreten für andere führen.

Reflektierte Dankbarkeit muß in unserer Zeit den Dank für die Errungenschaften der Wissenschaft, der Medizin und der Technologie einschließen. Dieser Teil der reflektierten Dankbarkeit kann also indirekt auch dazu beitragen, die grundlose Furcht vieler Menschen zu zerstreuen, die Wissenschaft sei dem Glauben und dem Gebet feindlich. Doch besteht im Zeitalter der Technik vielleicht eine Gefahr darin, daß manche Leute eine herrschsüchtige Haltung entwickeln, weil sie in ihrer täglichen Arbeit gleichsam als Herren über der Natur zu stehen haben und ihre Möglichkeiten und Energien für eine weitere Entwicklung zu manipulieren und einzusetzen gewohnt sind. Und eine herrschsüchtige Haltung, auch wenn der Mensch sie sich auf diese Weise angeeignet hat, ist weder für persönliche Beziehungen noch für ein Leben des Glaubens und des Gebetes zuträglich. Hierfür haben wir eine ausgleichende Wirkung in der dankbaren Wertschätzung von Literatur und Dichtung. Der Freund der Literatur muß sich im Unterschied zum Technologen unter den vorgegebenen Text stellen und ihn zu sich sprechen lassen. Er muß mit einer gewissen Fügsamkeit lesen – nicht mit der Fügsamkeit eines Kindes, sondern mit einer «wissenden Fügsamkeit», die aus seiner eigenen Erfahrung und geistigen Bemühung erwächst. Bei der Schaffung guter zwischenmenschlicher Beziehungen ist diese «wissende Fügsamkeit» mit ihrer Fähigkeit, das Vergangene heraufzuholen, und ihrer Bereitschaft, sich voran, auf die Zukunft hin, führen zu lassen, ein wertvoller Aktivposten. Sie bedeutet ebenso eine Hilfe zu der Erforschung des Lebens, die Gebet ist. Viele haben bei diesem Forschen am Ende erkannt, daß ihnen jemand begegnet ist, der unendlich jenseits von ihnen steht. Der Kern dieser Erfahrung mag unaussprechlich sein, genauso wie viele Erfahrungen der Freundschaft und menschlichen Liebe; doch wenn und soweit überhaupt Worte möglich sind, sprechen sie nicht selten am treffendsten in der Dichtung oder in einer erleuchtenden Bildersprache. Die Bibel enthält viel von der Erfahrung der Pioniere dieses Suchens und Forschens (ebenso wie deutliche Zeugnisse für den Trägheitswiderstand der um das eigene Ich kreisenden menschlichen Natur); und diese Schriften sind zum großen Teil Bücher der Dichtung und einer bezugreichen Bildersprache – viel mehr als der Christ im allgemeinen weiß. Daher hat auch Karl Rahner recht, wenn er schreibt:

«Die Fähigkeit und die Übung, das dichterische Wort zu vernehmen, ist eine Voraussetzung dafür, das Wort Gottes zu hören.»[12]

Zahlreiche Menschen haben also auch Grund, ihre Dankbarkeit für Kunst und Musik zum Ausdruck zu bringen, da diese bei ihrer Entdeckung des Reichtums und der Größe des Lebens und seiner Tiefen, in denen Gott sich enthüllt, eine maßgebliche Rolle gespielt haben. Der Sinn für die Schönheit und die Vielfalt der Natur und vor allem die Bereicherung des Lebens durch Freundschaft und Liebe geben dieser reflektierten Dankbarkeit eine Fülle von Nahrung und führen sehr oft zu einer Gemeinschaft mit Gott im Herzen der Wirklichkeit.

Wenn wir die reflektierende Dankbarkeit so stark betonen, so können wir natürlich nicht den ganzen Katalog der Übel des Lebens übersehen, die nicht dahin passen.[13] Wir dürfen diese Probleme nicht durch leichtfertige, oberflächliche Antworten bagatellisieren. Es läßt sich nicht leugnen, daß es in allen Bereichen der Reflexion und des Forschens ungelöste, ausweglose Fragen gibt, und dieser Katalog des Übels ist in der Tat für den Gläubigen erschreckend. Diese Übel stehen wie die erratischen Blöcke der Geologen einzeln und nicht in die Landschaft passend vor uns. Die reflektierende Dankbarkeit darf uns weder blind für sie machen noch uns über sie beruhigen, sie muß uns vielmehr stärken, ihre Herausforderung anzunehmen und uns durch sie hindurchzukämpfen. Diese Besinnung auf das Leben und seine Durchforschung kann uns schließlich so weit bringen, daß wir die Erkenntnis des Paulus teilen: «Wir aber wissen, daß denen, die Gott lieben, alles zum Guten ausschlägt, denen, die nach seinem Ratschluß berufen sind» (Röm 8,28). So wurde der Apostel mit den harten Seiten des Lebens fertig und flößte auch anderen Mut ein.

Wenn Zeiten der Besinnung diese praktische Auswirkung auf das Leben des Menschen haben – wie sind sie dann am besten zu gestalten? Jeder muß herausfinden, was für ihn am wirkungsvollsten ist, dabei aber bereit sein zu Änderungen. Wir können von anderen lernen, und es ist immer weniger mühsam, von ihren Irrtümern zu lernen als von unseren eigenen. Viele Christen beginnen ihre Zeiten der Besinnung, indem sie sich die Präsenz Gottes vor Augen halten. Das bedeutet nicht, daß sie sich irgendeine Phantasievorstellung von Gott machen, sondern vielmehr, daß sie über einige Worte der Schrift nachdenken. Sie können an Jesus denken oder an einige seiner besonders bedeutsamen Taten oder Worte, weil sie glauben, daß in ihm eine einzigartige Enthüllung Gottes, der allen Dingen zugrunde liegenden Wirklichkeit, geschieht. Menschen dagegen, die sich Gottes nicht gewiß sind, haben wahrscheinlich ähnliche Methoden, ihre Aufmerksamkeit zu konzentrieren und sich in eine bestimmte Perspektive für ihre Besinnung hineinzustellen. Fast jeder wird nach meiner Ansicht in der folgenden, von einer römisch-katholischen Ordensschwester in Amerika stammenden Beschreibung der meditierenden Reflexion das eine oder andere finden, was ihm helfen kann:

«Die Zeit des Gebetes ist notwendig, will man dem Mitmenschen voll-menschlich präsent sein, wenn die Zeit für eine solche Begegnung kommt. Derartige Augenblicke der Meditation bilden eine ständige Neubesinnung auf den Wert der menschlichen Dinge... und vertiefen immer wieder den Sinn für die Kontakte mit dem Mitmenschen und mit der Welt... Wir müssen bisweilen Abstand nehmen, um einen weiteren Blick zu gewinnen, damit nicht unsere kleinen Vorlieben, unsere eigenen kleinen Winkel der Welt, in denen wir uns so sicher fühlen, uns den Ausblick auf das Ganze des Kosmos verstellen.»[14]

Solche Zeiten können uns im Drang des Lebens erneuern und aufleben lassen, obwohl wir auf der Hut sein müssen, daß sie nicht zu Träumereien entarten. Manche entdecken für sich den Wert einer regelmäßigen, womöglich täglichen Besinnung. Doch auch die Eifrigsten versäumen gelegentlich ihre dafür vorgesehenen Zeiten durch Trägheit oder mangelnde Energie. Doch versagen sie nicht immer durch mangelnde Energie; bisweilen ist offenbar auch betende Besinnung selbst eine Form von mangelnder Energie, eine unrechte Verwendung der Zeit und eine Ausflucht vor dringenderen Pflichten. Ist aber besinnliche Überlegung wirklich eine Neuwertung der Situation, eine Vertiefung des Sinnes für die anderen und eine Zusammenfassung der eigenen Kräfte, dann ist ihre regelmäßige Übung normalerweise eine wohlverwendete Zeit. Wenn sie in Tagen besonders starker Belastung ausfallen muß, so kann die habituell werdende Perspektive, die sie eröffnet, den Menschen auch durch diese Ausnahmezeiten hindurchtragen.

V. Die Funktion eines Beraters

Jeder einzelne muß seinen eigenen Weg finden. Keiner darf dazu gezwungen werden. Doch ein guter Ratgeber kann manche Enttäuschung ersparen. Er kann sagen, welche Wege sich ergebnislos verlaufen. Doch seine beiden Hauptfunktionen werden vermutlich darin bestehen, daß er bei der Auswahl der Lektüre und der Überwindung von Perioden der Lustlosigkeit behilflich ist.

Auf diesem Gebiet gibt es eine sehr reichhaltige Literatur. Die Frage ist: Was kann unserer Besinnung Nahrung und Ausrichtung geben? Die vor uns diesen Weg gegangen sind, Männer und Frauen verschiedenster Typen, haben uns ihre eigenen Originalberichte, Tagebücher, Gebete und Niederschriften hinterlassen. Diese sind in der Regel anregender als aus zweiter Hand stammende Beschreibungen der Methoden der Meditation und des Gebetes. Doch muß dieses Material kritisch und im Hinblick auf die eigenen persönlichen Gegebenheiten gelesen werden, weil die zugrunde liegenden philosophischen, religiösen und sozialen Auffassungen von den eigenen sehr verschieden sind; das meiste davon ist zu einer Zeit geschrieben, als das Wissen um bestimmte Aspekte der menschlichen Natur notwendig weniger tief war, als es heute ist. Besonders wertvoll sind Schriften, die eine aus eigener Erfahrung stammende Kenntnis der typischen Probleme des modernen Menschen verraten, wie Dag Hammarskjöld, *Markings* (London 1964).[15]

Ein grundlegendes Buch für diese Bemühungen ist auch die Bibel, aber viele moderne Menschen sehen sich nicht in der Lage, sie als ein richtungweisendes Werk zu akzeptieren; sie sehen, daß sie eine ganze Sammlung von Büchern sehr verschiedenen Wertes darstellt. Die sie wirklich lesen wollen, sind wohl beraten, wenn sie sich zunächst auf die Stellen konzentrieren, die ihrer Dankbarkeit und ihrem Vertrauen Nahrung geben, und, zumindest vorläufig, alles übrige beiseite lassen. Baron von Hügel, jener universal gebildete Wissenschaftler und Mann des Gebetes, gab Anfängern

den Rat, es zu halten wie die Kühe auf der Weide: Das Gras fressen, das im Augenblick zusagt; keine Kraft damit vergeuden, zornig über solches Gras zu schnauben, das ihnen ungenießbar vorkommt; das Gefressene auch gründlich wiederkäuen.[16]

Zum zweiten kann der Berater uns helfen, uns unseren Weg durch die Entmutigungen zu bahnen, die vermutlich das ernsteste Hindernis für das betende Durchforschen des Lebens darstellen. Häufig sieht es aus, als wolle nichts gelingen. Ganz ähnlich wie in menschlicher Freundschaft und Liebe. Es gibt hohe Augenblicke; es gibt ganze Perioden, die ereignislos und langweilig verlaufen; und schließlich kann es Zeiten geben, in denen man scheinbar stumpf und unansprechbar ist. Wenn sie durch all diese Erfahrungen gemeinsam hindurchgehen, können Freunde und Liebende ihr Verhältnis zueinander vertiefen; ebenso ist es bei der Lebenserforschung, die Gebet ist. Manchmal kommt ein Lichtstrahl ganz unerwartet, wie dies selbst bei den Naturwissenschaften geschieht;[17] so ging Archimedes, als er gerade aus dem Bad stieg, auf, wie man prüfen könne, ob die Krone des Königs aus reinem Gold oder aus irgendeiner Legierung bestehe, und unbekleidet stürzte er hinaus mit dem Ruf: «Ich hab's gefunden!» So kommt auch bei denen, die im betenden Forschen verharren, einmal das Licht – ganz plötzlich oder schrittweise wie das Aufdämmern des Tages. Sie können zu einer Änderung der Lebensauffassung veranlaßt werden, die das Neue Testament «Umdenken (*μετάνοια*)» nennt; sie können die Notwendigkeit eines persönlichen Bandes mit Gott, einer verbindlichen Einlassung auf ihn erkennen. Das alles geschieht auf vielerlei verschiedene Weise, und dann ist es vorteilhaft, wenn man einen erfahrenen Führer zur Hand hat.

VI. Suchen und Beten in Gemeinschaft

An manchen Stellen beobachten wir heute eine auffallende Wirksamkeit kleiner formloser Gruppen, die den Menschen zu entdecken helfen, was Beten in Wirklichkeit bedeutet. Ich denke hier nicht an die traditionellen Gebetsgemeinschaften, die in vielen Kirchen längst zum vertrauten Bestand gehören. Ich denke vielmehr an eine Gruppe, die zum einen Teil aus Menschen mit Gebetserfahrung, zum anderen aus Suchenden und Forschenden zusammengesetzt ist. Sie müssen einander so gut kennenlernen, daß jeder willig und demütig die Überzeugungen und Erfahrungen des anderen hinnimmt. Sie betrachten sich nicht – die einen als Lehrer, die anderen als Schüler, denn jeder hat offenbar seinen Gewinn aus diesem gemeinsamen Tun. Offenbar aus einer solchen Gruppe stammt eines der unkonventionellsten und bescheidensten Bücher, *Prayers of Life*, das in seinen zahlreichen Übersetzungen Menschen verschiedenster Artung und Herkunft Anregung gegeben hat.[18]

Diese Gruppen fördern Offenheit und gegenseitiges Vertrauen. Eines der gewöhnlichen Hindernisse für das Wachsen im Gebet ist das Fehlen guter zwischenmenschlicher Beziehungen. Thomas von Aquin bringt in *Contra Gentiles* eine scharfsichtige Feststellung: «Damit ein Mensch für göttliche Dinge offen sein kann, braucht er Ruhe und Frieden; gegenseitige Liebe aber beseitigt mehr als alles andere die Hindernisse für den Frieden.»[19] Gegenseitige Liebe – *dilectio mutua* – schafft Ruhe des Geistes, die ihrerseits Vorbedingung für ein Frei-Sein für Gott *(vacare Deo)* ist. Denselben Gedanken spricht der Erste Johannesbrief aus mit den Worten: «Jeder, der liebt, ist ein Kind Gottes und erkennt Gott; wer nicht liebt, weiß nichts von Gott» (1 Jo 4,7). Gruppen, die zu dieser Höhe gegenseitigen Vertrauens und gegenseitiger Liebe kommen, lassen sich nicht organisieren, doch scheint heutzutage an vielen Plätzen der menschliche Boden für ihr Entstehen geeignet.

Neben Diskussionen und Gesprächen wünschen diese Gruppen öfters Zeiten des Schweigens und des – zum Teil freien, zum Teil in liturgischen Formen vor sich gehenden – Gebetes. Hier ist keine Art von Zwang angebracht. Jede Gruppe muß für sich selbst entdecken, welche Art von Verteilung des Gebetes für sie passend ist. An manchen Orten hat das Offizium von Taizé[20] oder häufiger noch ausgewählte Teile daraus die Bedürfnisse solcher Gruppen befriedigt. Ein neueres Buch, aus dem sich geeignetes Material auswählen läßt, ist ein ökumenisches *Daily Office*,[21] geschaffen von einer aus Anglikanern, Presbyterianern, Methodisten, Kongregationalisten und Baptisten sowie einem römisch-katholischen Beobachter zusammengesetzten, amtlich bestellten Gruppe. Es bietet ein biblisches Lektionar, kurze Auswahlen aus den Psalmen und Gesängen sowie Entwürfe für Danksagung und Fürbitte im freien Gebet.

Manche Gruppen haben entdeckt, daß die Eucharistie einen ausgezeichneten Hintergrund für ihre Gespräche und ihre Gemeinschaft bilden kann. Die Eucharistie in ihren verschiedenen Formen ist immer schon der Ort gewesen, an dem die Menschen nachgedacht haben über das, was die Schrift von Sinn und Zweck der Welt und der

Kirche enthüllt – wo sie ein Mahl miteinander geteilt haben – und wo sie sich zum Gebet und Dienst für die Welt engagiert haben. Eine Eucharistiefeier in irgendeiner Privatwohnung oder einer Studentengruppe kann bedeutend gestaltungsfähiger und weniger stilisiert sein als in einer Pfarrkirche. Es ist überraschend, wie eine solche Eucharistiefeier Zweifelnde ansprechen und ihnen helfen kann. Ein Theologiestudent erklärte in einem Schreiben früheren Mitgliedern seines Seminars, was für ihn die Eucharistiefeier im College selbst in seinen dunkelsten Augenblicken bedeutet hatte:

«Das Weltbild, das ich damals hatte, bot keinen Raum für die Idee eines transzendenten Gottes... Dadurch wurden Gebet und Gottesdienst in ihrer traditionellen Form zu etwas Sinnlosem. Jede Vorstellung, zu jemandem zu beten, zu jemandem zu sprechen, jeder Versuch, den eigenen Willen auf Gottes Willen abzustimmen, war unsinnig... Der *einzige* Gottesdienst, der noch einen Sinn hatte, war die Eucharistie, verstanden als Versammlung der gesamten, zum Empfangen bereiten, örtlichen Gemeinde um die Wieder-Gegenwärtigsetzung des sich selbst schenkenden Christus. In diesem Rahmen versammelt, ist die Kirche befähigt, zu lieben und zu empfangen.»[22]

Die Kirche von England hat in ihrer neuen vorläufigen Liturgie einen als Grundlage für solche Eucharistiefeiern geeigneten Text; er hat einen klaren Aufbau, ist gestaltungs- und anpassungsfähig und gestattet sowohl freies Gebet wie Gebet in festen Formen.[23]

Es ist vielleicht ein Unglück, daß die Eucharistie in so vielen unserer Pfarrkirchen in einer derart erstarrten und konventionellen Form gefeiert werden muß. Doch bei all unserer heutigen Begeisterung für die Eucharistiefeier im kleinen, häuslichen Rahmen dürfen wir nicht vergessen, daß die große sonntägliche Eucharistiefeier immer noch einen wichtigen Platz für das Leben der Kirche und auch für die Suchenden hat. Für ein bestimmtes Stadium ihres Weges können sie berechtigtermaßen den Wunsch haben, namenlose Sucher zu sein, und nach Harvey Cox gehört die Möglichkeit der Anonymität zu den Vorteilen des Lebens in der großen weltlichen Stadt. Später dann mögen sie glücklicher sein mit der kleinen, formlosen, gemischten Gruppe. Denn eine solche Gruppe kann aus ihrer eigenen Erfahrung sprechen, um Suchenden zu helfen, daß sie in den Enttäuschungen und Entmutigungen, die in dieser Durchforschung des Lebens, die wir «Gebet genannt haben», nahezu unvermeidlich sind, durchhalten. Diese Freundesgruppe wird in persönlicher Weise fähig sein, die Worte zu bestätigen, die in den *Pensées* von Pascal Christus an den Zweifelnden richtet: «Du würdest nicht auf der Suche nach mir sein, wenn du mich nicht schon gefunden hättest.»[24]

[1] M. Novak, Belief and Unbelief (London 1966), 15.

[2] Bericht aus Uppsala 1968 (Genf 1968) 82.

[3] Siehe zum Beispiel John Macquarrie, Studies in Christian Existentialism (London 1966) und God-Talk (London 1967); Norman W. Pittenger, Process Thought and Christian Faith (London 1969); Ian Ramsey, Religious Language (London 1957), setzt sich auch mit der Lösung des Empirismus auseinander. Teilhard de Chardin hat gewisse Ähnlichkeiten mit den Vertretern der «process-philosophy».

[4] John Macquarrie, God and Secularity (London 1968), 109.

[5] Hans Urs von Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen (Wien 1956) 144.

[6] Bericht aus Uppsala 1968 (Genf 1968) 82f.

[7] Von Balthasar aaO. 212.

[8] K. E. Kirk, Vision of God (London 1931) 449.

[9] Von Balthasar aaO. 212.

[10] Vgl. D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München 1952) 235–236.

[11] H. Guntrip zit. in Spirituality for today, hrsg. E. James (London 1968) 33.

[12] K. Rahner, Das Wort der Dichtung und der Christ: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1965) 448.

[13] Zum Problem des Bösen, vgl. John Hick, Evil and the God of Love (London 1966); Austin Farrer, Love Almighty and Ills Unlimited (London 1962).

[14] G. M. Schütte SSpS, Reflections on Prayer and Worldly Holiness: Worship (Februar 1967) 110.

[15] Viele finden, der Wert des Buches werde erhöht durch Henry P. van Dusen, Dag Hammarskjöld, a biographical interpretation (New York 1966, London 1967).

[16] F. von Hügel, Selected Letters (London 1927) 268.

[17] Zur Rolle der Entdeckung und Erleuchtung in den Naturwissenschaften, siehe M. Polanyi, Personal Knowledge (London 1958).

[18] M. Quoist, Prières (Paris 1954).

[19] Ad hoc ut homo divinis vacet, indiget tranquillitate et pace. Ea vero quae pacem perturbare possunt, praecipue per dilectionem mutuam tolluntur: Thomas Aquinas, Contra Gentiles, 1. 3, c. 117.

[20] Office de Taizé (Taizé 1964), zusammen mit den Psalmen der Jerusalemer Bibel und einem Anhang mit dem Offizium der Allerseligsten Jungfrau für den Gebrauch der Katholiken.

[21] Daily Office by a Joint Liturgical Group, hrsg. Ronald C. D. Jasper (London 1969).

[22] Fresh Springs, Nr. 3 (1965), eine Gelegenheitsausgabe des Lincoln Theological College, England.

[23] An Order of Holy Communion, Gottesdienstformen zur Auswahl, 2. Serie (London 1967). Dieselbe Liturgie in modernem Englisch findet sich in Modern Liturgical Texts, Church of England Liturgical Commission (London 1968).

[24] B. Pascal, Pensées, VII 554.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MARK GIBBARD

geboren am 16. April 1910 in Großbritannien, 1933 in der Anglikanischen Kirche ordiniert. Er studierte an der Universität von Cambridge und am Cuddeston Theological College in Oxford, ist Master of Arts (Theologie), Mitglied der Gemeinschaft St John in Oxford, Gastlektor an der Berkeley Divinity School. Er veröffentlichte 1969: Should we pray?

Jan Peters

Die Vielgestaltigkeit des einen Gebetes

Haltung und Tun, mit denen wir die Botschaft des Evangeliums als Norm für unser gemeinschaftliches und persönliches Leben gläubig annehmen, lassen mindestens eine dreifache Überlegung zu. Wie jede bewußte menschliche Haltung oder ausdrückliche Handlung hat auch der menschliche Akt, durch den wir hier und jetzt unsre Haltung gegenüber der Botschaft des Evangeliums bestimmen, einen Erkenntnisaspekt, einen ethischen Aspekt und ein Erfahrungsmoment. Wenn der Christ behauptet, daß Gott für ihn «Vater» ist, umschließt das ein Erkenntnismoment: auf Grund seines Kultur- und Wissensbereichs wird er sich in der Überlegung bewußt, was er damit meint. Gott «Vater» zu nennen, darf für ihn kein unartikulierter Schrei bleiben. Sein Glaube verlangt gerade den immer neuen Versuch, über diese Behauptung nachzudenken, so daß ihm in jeder Kultur von neuem klar wird, was er mit dieser Behauptung meint. Eine solche Durchdenkung des Erkenntnismoments der menschlichen Glaubenshaltung gehört in die thematische Theologie.

Neben diesem Erkenntnisaspekt hat die Glaubenshaltung auch einen ethischen Aspekt: Die Behauptung, daß Gott für den Menschen «Vater» ist, bringt ethische Folgen mit sich. Die Überzeugung, daß Gott Vater ist, wird das menschliche Handlungsgewebe unablässig durchziehen. Für das menschliche Tun ist es nicht gleichgültig, ob wir Gott als Vater sehen oder als das Absolute oder den Urgrund unsres Daseins. Auch diesen Aspekt will der Glaube (schon aus sich heraus) in einer modernen Überlegung durchdenken. Es kann als Aufgabe der Ethik betrachtet werden, diese Reflexion immer wieder von neuem anzustellen, um so verantwortlich zu einer zeitgemäßen Ethik zu kommen.

Schließlich liegt dem Bekenntnis, daß Gott «Vater» ist, auch eine Erfahrung zugrunde. Dieses Erfahrungselement ist der dritte Aspekt der Glaubenshaltung, über die reflektiert werden muß. Glauben ist ja nicht zu Ende bei der Formulierung des Glaubens oder mit der Durchdenkung dieser Formulierung, sondern erst in der Wirklichkeit des Glaubens hat er sein Ziel. Diese Erfahrung braucht nicht immer positiv zu sein: Manche Christen formulieren sie oft – ob zu Recht oder zu Unrecht, bleibe dahingestellt – mit «Gott ist tot».[1] Selbstverständlich will das keine Erkenntnisaussage und ebenso keine ethische Aussage sein; dieses Schlagwort will lediglich sagen, daß es für die alltägliche menschliche Erfahrung so ist, als ob Gott tot sei. Das macht schon deutlich, daß das Erfahrungsmoment im menschlichen Handeln und in der Haltung des Menschen nicht ausschlaggebend ist, obwohl es durchaus dazu gehört. Wir haben betont, daß «mindestens» drei Aspekte im menschlichen Tun zu unterscheiden sind, über die eine Reflexion möglich ist. Natürlich gibt es mehr Gesichtspunkte, unter denen das menschliche Tun Gegenstand wissenschaftlicher Überlegungen werden kann, z. B. für die Psychologie oder die Soziologie oder die Verhaltensforschung. Wir beschränken uns jedoch auf die drei erwähnten Reflexionsaspekte, die der Glaube aus sich heraus von der Theologie fordert: von der dogmatischen Theologie, von der christlichen Ethik sowie von jener theologischen Disziplin, die mit einem eigenartigen und – ehrlich gesagt – mir falsch erscheinenden Wort «Spiritualität» genannt wird. In diesem Beitrag werden wir (mit der Bedeutung von Spiritualität vor Augen) die Hauptaufmerksamkeit diesem Erfahrungsaspekt widmen müssen. Wenn wir nämlich von gläubigem Beten sprechen, reden wir (wenigstens auch) über den Erfahrungsaspekt unseres Glaubens. Es ist vielleicht der Aspekt, der in unsrer Zeit in der theologischen Reflexion am schwersten zu Worte kommen kann. Das hängt wahrscheinlich mit dem negativen Aspekt unsrer religiösen Erfahrungen zusammen: Wir erfahren Ohnmacht, Verlassenheit, Bedrohung, und diese negativen Erfahrungen können wir mit unserm positiven Glauben an die Allmacht Gottes, die befreiende Wirkung der Erlösung und die beschützende Wirklichkeit, die die Kirche angeblich ist, kaum in Übereinstimmung bringen. Es kann auch mit der Schwierigkeit zusammenhängen, den unbekannten Gott hinter dem zu gut gekannten Gott zu finden. Gerade von dem zu gut gekannten Gott sagt ja unsere Erfahrung, daß er tot sei, während die Erfahrung des wirklich lebendigen, aber unsichtbaren und ungekannten Gottes noch zu jung ist und sich als christliche und religiöse Erfahrung noch zu wenig erkennbar macht und mehr als profane Bewußtwerdung unüberschreitbarer menschlicher Grenzen, die man gelassen hinzunehmen hat,

begriffen wird. Die wirklich erkannte und anerkannte menschliche Ohnmacht ist aber auch auf der religiösen Seite erfahrbar. Dieses religiöse, eventuell christliche Erfahren der dem Menschen inhärenten Machtlosigkeit in allerlei Grenzsituationen äußert sich in einer menschlichen und eventuell christlichen Haltung, die wir Beten nennen. Deshalb ist es keineswegs seltsam, daß man weder in der Kulturgeschichte noch in der Geschichte des Alten und Neuen Testaments einen Moment aufweisen kann, in dem das Beten erfunden wurde. Beten wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Es wird auch nirgendwo ausdrücklich gerechtfertigt; es scheint sich selbst zu rechtfertigen: durch Beten rechtfertigt sich das Beten selbst, wie die Liebe keine grundsätzliche Rechtfertigung braucht, sondern sich selbst durch Lieben rechtfertigt. Beten ist also eine bestimmte Erfahrungsebene des Christseins; in ihm wird der ganze Mensch konkret tätig: mit seiner Überzeugung vom ganzen Verhältnis zu demjenigen, der sich im Neuen Testament als Vater und als Liebe offenbart, aufgrund der Glaubenssicherheit, daß sich dieser erlösende Gott vom ohnmächtigen Menschen als befreiende und Weite schaffende Antwort verstehen läßt. Mit andern Worten: Beten ist das charakteristische Handeln aus gläubig bewußter Machtlosigkeit. Oder dasselbe noch einmal in der schönen Definition von Jacquemont: Beten heißt das Wort so durch uns hingehen lassen, daß es einen Zugang zum Vater findet.[2] In diesem Sinne ist das Beten der Kern des Glaubens und äußert sich im Gebet der Kern des religiösen Lebens. In diesem allgemeinen Zustand ist das Gebet noch gestaltlos; es kann sich aber äußern als Bittgebet, als Betrachtung, als formuliertes Gebet, als Kultgebet. Die verschiedenen Formen sind aber stark kulturgebunden. Darüber unten mehr. Hier wollen wir dem Gesagten lieber aus der Schrift etwas mehr Kontur geben.

Man könnte die Selbstverständlichkeit, mit der das Gebet in der Schrift auftritt, einem naiven Selbstverständnis des alttestamentarischen Menschen oder einem mythischen Bewußtsein zuschreiben. Diese Selbstverständlichkeit des Gebets in den Offenbarungsbüchern scheint uns jedoch einen tieferen Sinn zu haben. Für das Alte Testament ist das Gebet ein wesentlicher Bestandteil der Frömmigkeit Israels, die auf der Überzeugung von der echten Zweiseitigkeit des Bundes beruht. Die große Gebetsgestalt des Alten Testaments ist denn auch Moses; bei ihm hat Gebet ausdrücklich mit dem Werden Israels als Gottes eigenem Volk zu tun (Ex 33, 17; Num 11, 12). Jedes wichtige Tun wird mit Gebet vorbereitet, und ein Dankgebet folgt ihm (vgl. 2 Sam 7, 25; 2 Chron 14, 10; 2 Makk 15, 14). Die Psalmen geben dieselben Heilstatsachen und Verheißungen wieder, die auch in den geschichtlichen Büchern erzählt werden, aber im Modus des Betens. So sind die Psalmen keine Doublette der historischen Bücher, genausowenig wie die historischen Bücher eine Doublette der prophetischen Bücher sind. In den historischen Büchern werden die Heilstatsachen im Indikativ erzählt, in den prophetischen Büchern erscheinen sie oft im Futurum und in den Psalmen im Optativ. Die moderne Sprachanalyse hat uns auf diese drei Modalitäten der menschlichen Sprache aufmerksam gemacht, welche den menschlichen Haltungen entsprechen, die der Mensch gegenüber der Wirklichkeit annimmt. Das Gebet im Alten Testament hat Fürbittcharakter und unterstreicht so den Verheißungs- und Zukunftscharakter. Weder im Alten Testament noch im Neuen Testament wird von der Notwendigkeit des Gebets gesprochen; es wird eher als Vorrecht betrachtet, wozu der Mensch in all seiner Ohnmacht imstande ist. Der Mensch liegt in seiner Ohnmacht nicht zerschmettert da, sondern kann seine Ohnmacht religiös benutzen, so daß sie ihn nicht sich selbst entfremdet, sondern über sich selbst hinaushebt. Im Neuen Testament geht es um die Erfahrung eines menschlichen Verhältnisses zu Gott, das im Vaterunser (Lk 11, 2 ff und Mt 6, 9–13) sein Paradigma hat. Wie die Psalmen Gottes Heilsbotschaft im Optativ aussagen, in Form eines Gebetes, so ist auch das Vaterunser die Heilswirklichkeit im Optativ. Von den Kirchenvätern wird es treffend als ein *breviarium totius Evangelii* charakterisiert, als Zusammenfassung der Frohen Botschaft, aber im Optativ. Bei Jesus selbst steht das Gebet in engem Zusammenhang mit seiner Sendung und mit der Heranbildung seiner Jünger: bei der Taufe (Lk 3, 21), bei der Wahl der Zwölf (Lk 6, 12); beim Dialog des Alten Testaments (des Mose, des Gesetzes, und des Elia, des Propheten) mit dem Neuen Testament als Erfüllung von Gesetz und Propheten (Jesus) bei der Verklärung; vor dem Leiden (Mk 14, 36); ausgearbeitet in Gebetsform – nicht in Erzählungsform – im hohenpriesterlichen Gebet beim kontemplativen Evangelisten Johannes (16 ff). Die Auferstehung wird als Erhörung des Gebetslebens Jesu verstanden, durch die er endgültig der Fürsprecher für die Seinen wird (Hebr 7, 27). Dieser Fürsprecher bleibt aber unter seinem Volke (vgl. Lk 24, 53;

Apg 5, 12). Auch in der Urkirche geht das Gebet wieder den wichtigsten Augenblicken voran, folgt ihnen als Danksagung und begleitet das tägliche Leben als Kultfeier. Paulus verbindet das Gebet, das in seinem persönlichen Leben und in seiner Mission einen wichtigen Platz einnimmt (vgl. Röm 15, 30 ff), mit der Sendung des Geistes, der Jesu Geist ist und die Gläubigen fähig macht, sich als «Kind Gottes» (Titel für Israel als auserwähltes Volk) zu verhalten und so das wahre Israel dem Geiste nach zu sein. Die neutestamentlichen Schriften schließen mit einem Gebet und unterstreichen so noch einmal den «optativen Charakter» der neutestamentlichen Wirklichkeiten. Mehrere überlieferte Gebetsformen (Fürsprache, Anbetung, Gemeinschaftsgebet, liturgisches Gebet, Bittgebet, Reuegebet) kommen so schon im Neuen Testament in rudimentärer Gestalt vor. Das christliche Beten im Neuen Testament zeigt einen ausgesprochen altruistischen Charakter und konzentriert sich auf den Willen Gottes als wirkenden Heilswillen für sein Volk – auf jeder Ebene. Wenn es sich vom heidnischen Beten absetzt (*fatigare deos:* die Götter weichbeten), wird unterstrichen, daß Beten kein Beschwören der Gottesmacht, sondern eher ein gläubiges Zugeben des wesentlichen Unvermögens ist; und daß der gläubige Mensch erkennbar wird vor den Imperativen der Bergpredigt und dem Kommen des Gottesreiches als Heil, nicht als Notwendigkeit.

Erst vor diesem Hintergrund des angekündigten Heils wird die tiefste Notwendigkeit des Gebets offenbar. Beten ist für das Christentum eine Grundlage. Die Notwendigkeit dieser Basis wird aber erst sichtbar, wenn sie spürbar fehlt, wenn nämlich etwas, das auf dieser Basis steht, einzustürzen droht.

Deshalb muß man das Gebet in unserer Zeit eine gewisse Notwendigkeit nennen. Wir können sie am besten skizzieren, indem wir mit von Hügel[3] auf die verschiedenen einander ergänzenden Elemente der Religiosität hinweisen. In allen großen Religionen sieht man zu ihren besten Zeiten eine Verflechtung kultischer Elemente mit dogmatischen und ethischen Aspekten. Es gibt ritualistische Religionen und Religionsformen, die das religiöse Leben praktisch auf die gemeinsame Teilnahme an bestimmten äußeren Handlungen des Kultus reduzieren. Es gibt eine dogmatische Religiosität, die das religiöse Dasein zu einseitig in der rationalen Annahme des rechtgläubigen Glaubensbekenntnisses sieht. Es gibt eine ethische Religiosität, die das religiöse Leben auf eine bestimmte Ethik reduzieren will. Es gibt auch eine Religiosität, die den Akzent einseitig auf die Gebetshaltung, mystische Einkehr oder religiöse Erfahrung legt. Wenn eine dieser Akzentuierungen ausschließlich wird, bedroht sie die Gesundheit und die befreiende, erlösende Kraft der Religion: durch ritualistische Erstarrung, dogmatischen Formalismus, ethische Verweltlichung oder enge Säkularisierung; durch mystische Verflüchtigung oder spirituelle Verfremdung. Wenn wir von einem theologischen Erwachen reden möchten, geht uns die rechte Spiritualität verloren. Trotzdem kann sich diese Spiritualität, zu der wir die Gebetskultur in all ihren Formen und Bezügen rechnen, nur auf dem Boden dieser dogmatischen und ethischen Reflexion erneuern, wenn man nicht in ein Gebet verfallen will, das magisch wirken soll (die Wirklichkeit beschwören oder die faustischen Elemente aller Kultur aufrufen will) oder das zur Beklemmung wird (durch äußeren Gebetszwang). Die wahre Gebetsnotwendigkeit ergibt sich aus der christlichen Botschaft selbst. Der Christ, der vor dieser Botschaft seine abgründige Ohnmacht erlebt, kann die Überzeugung von seinem Ursprung und seiner Zukunft und die inneren Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung und echten Befreiung nicht anders wahrhaft bekennen. Sonst würde die dogmatische und ethische Thematisierung seines Glaubens zu einer Ideologie oder zu einem Gnostizismus.

Nun kann man zwar von der Notwendigkeit des Gebets überzeugt sein, gleichzeitig aber erfahren, daß man zum Beten unfähig ist. Theoretisch liegt die Möglichkeit zu beten im Christentum ziemlich nahe. Diese Möglichkeit ergibt sich ja aus dem wesentlich dialogischen Charakter der christlichen Botschaft und dem Bundescharakter von Gottes Heilshandeln. Im gläubigen Bekenntnis des Christentums gibt es immer ein persönliches «Gegenüber»; im Christentum kommt das Heil niemals von einem anonymen «Anderswo», sondern immer von einer ansprechbaren Wirklichkeit. Wenn Jesus im Glaubensbekenntnis als der Vollender der Offenbarung anerkannt wird, muß ein Dialog mit diesem Jesus möglich sein; muß es sich um ein ansprechbares Gegenüber handeln; das Wort muß von neuem als Offenbarung des Vaters gehört werden können.

Auch auf Grund anthropologischer Hinweise kann für unsere Zeit die Gebetsmöglichkeit aufgezeigt werden. Der Mensch ist nämlich das Wesen, das beständig seine Begrenzungen überschreitet: Aus Lauten macht er Sprache, aus Geräuschen

Musik, aus Eros Agape, aus Individuen Gemeinschaft; aus Brachland macht er Acker; aus Ferne macht er Nähe. Niemals begnügt er sich mit der vorgegebenen Welt; mit sichtlichem Erfolg strebt er einer gewollten Welt entgegen. Auch sein fundamentales Unvermögen transzendiert er beständig. Der religiöse Weg dafür ist das Gebet. Dieses Unvermögen läßt sich auch im wachsenden Bewußtsein erfahren, daß er mit der geschichtlichen Wirklichkeit «Kirche» (noch) nicht wahrmachen konnte, was die Botschaft des Evangeliums mit «Reich Gottes» meint; daß er innerlich noch nicht so befreit ist, um sich als derjenige präsentieren zu können, der in der Freiheit der Kinder Gottes lebt. Sind das nun Begrenzungen, mit denen er sich abzufinden hat, oder soll dieses Unvermögen betend offenbar gemacht werden?

Wir entscheiden uns – nicht ohne Grund – für letzteres und kommen so zu einem Verständnis für das «offizielle Gebet der Kirche», das eine Ergänzung sein kann: sowohl in der einseitigen juridischen Auffassung wie auch in der heutigen Auffassung von Liturgie, die sie nur als Ereignis sehen will; wenn etwas geschieht, ist es Evangelium, Kirche, Liturgie.

Die Unterscheidung von Privatgebet und öffentlichem Gebet, von Liturgie und Paraliturgie, von Frömmigkeitsgebet und offiziellem Gebet, von objektiver liturgischer Frömmigkeit und subjektiver schöpferischer Kraft in religiosis usw. ist vor dem Hintergrund des Gesagten nicht so selbstverständlich, wie man oft glauben machen möchte. Die Unterscheidung hat sicherlich ihren Nutzen und ist auch einsichtig, wenn man davon ausgeht, daß es ein offizielles Institut Kirche gibt, das sich in bestimmten kultischen Akten äußert und andere Gebetsformen sein läßt, was sie in ihren Augen offensichtlich sind: subjektive Äußerungen persönlicher Frömmigkeit, deren Rechtgläubigkeit und Erlaubtheit an diesem «objektiven» Gebet der Kirche gemessen werden müssen. Das sieht verdächtig nach dem aus, was in manchen Gesellschaftsformen als «Staatskunst» angepriesen wird. Wo jedoch beim Volke Gottes Gebet vorkommt, wie es oben beschrieben wurde; wo sich die Gemeinschaft der Christen im Lichte unsrer heutigen Kultur gläubig ihres Unvermögens bewußt wird, das Reich Gottes zu verwirklichen; wo sich Christen «erst als Schüler des Evangeliums» erleben – da ist kirchliches Gebet! Ob das nun in einem bestimmten Rahmen geschieht, in einem sakralen Gebäude, nach einem offiziellen Formular oder in der Familie, bei Gruppenzusammenkünften oder in schöpferischer Spontaneität der Gläubigen, ist für das Gebet an sich Nebensache. Die Hauptursache ist, daß es geschieht und daß es auf Grund gläubiger Haltung gegenüber der Frohen Botschaft geschieht. Wo es geschieht, wird es von der Gebetspädagogik der Kirche geleitet werden müssen. Die Mannigfaltigkeit psychischer Typen, die sich wandelnde Situation des Menschen, seine differenzierte Artung, deren er sich selbst (dank des heute so volkstümlichen Wissens vom Menschen) in dieser Zeit mehr als früher bewußt ist, werden schon verschiedene Gebetsformen mit sich bringen; es sind aber Variationen der oben geschilderten Grundhaltung des gläubigen Menschen, der sich seiner Begrenzung bewußt wird. Daß diese Begrenzung heute anders erfahren wird (z. B. als Kirche der Armen) als im Mittelalter oder als in der Selbstverständlichkeit des geordneten Staates, ist Nebensache. Die Hauptsache bleibt, daß der Christ heute auch diese neuen Begrenzungen in ihrer Tiefe mit dem Lotblei des Evangeliums ausloten kann.

Man kann sich natürlich die Frage stellen, ob das gläubige Weiterleben dieser menschlichen Begrenztheit – als Individuum, als Gruppe – wohl sein muß, wenn man vor den Aufgaben von heute steht; oder ob es nicht genügt, diese Begrenztheit nüchtern zu bejahen und an ihnen zu tun, was man tun kann: sich «in Gottes Namen» damit abzufinden, wie es in einer alten Formulierung hieß. Man kann beim Beten nie von einem wirklichen «Müssen» sprechen; es liegt immer im Bereich des «Dürfens», des «Könnens», des Privilegs, schöpferischer Möglichkeiten. Als man aus dem Gebet ein Gebot machte, war das wahrscheinlich das Verderblichste für die Gebetskultur. Gebet kann sich nur in der Luft des Privilegs entwickeln, nicht im Rahmen von Vorschriften. Im Rahmen von Vorschriften schwindet der schöpferische Charakter, geht die Fähigkeit der Bewunderung verloren und wächst die Selbstverständlichkeit; selbstverständlich ist aber das Unvermögen, nicht das Gebet. Wahrscheinlich haben wir zu lange von den reichen Gebetsformulierungen gezehrt, die zwanzig Jahrhunderte Christentum uns hinterlassen haben, und haben zu wenig nach vorn geschaut: in die Zeit, wenn das «Wort Gottes selten wird» (vgl. 2 Kön 17,14 f) und man keinen Krümel davon verkommen lassen darf. Wir sind durch die Reichtümer unsrer Gebete verwöhnt und finden deshalb keine neuen mehr. Diese Behauptung ist wenig nuanciert; es gibt ja noch immer die Frage, ob ein gläubiges Erfahren unsres Unvermögens (wie es

oben beschrieben wurde) in unsrer Zeit als Grundform des Gebets wohl noch möglich ist. Vergote[4] mußte in seiner Untersuchung über den Glauben der Intellektuellen feststellen, daß sie nicht nur ohne religiöse Erfahrungen sind, sondern daß sie ihnen auch mißtrauen. Sie wüßten nämlich zu viel (oder zu Oberflächliches?) von der Religion als Trost, oder als Projektion, oder als getarntem Egoismus. Vielleicht zeigen die heutigen Gebetsformen deutlicher als frühere, daß Gebet nicht in erster Linie von der Frage aus formuliert werden kann: «Was habe ich an Gott?», sondern mehr in einem wachsenden Bewußtwerdungsprozeß reif wird, der einmündet in die Frage «Was hat Gott an mir?», wobei das Ich exemplarisch steht für «wir Menschen».

Dazu noch ein Wort, um ein Mißverstehen des hier gebrauchten Begriffs «Erfahrung» zu verhindern. Bei dieser Erfahrung geht es nicht um Gefühle; auch nicht um die Identifizierung einer Entdeckung oder eines Ereignisses mit einer theologischen Behauptung; letztlich geht es darum, ob wir im Prozeß unsrer wachsenden Bewußtwerdung auch etwas vom Wirklichkeitscharakter der Erlösung und der Befreiung erleben. Es geht also um einen Gesichtspunkt christlicher Anthropologie. Die Theologie soll sich auch sicher sein, daß sie in ihrem Dialog, um einer wissenschaftlichen Entfremdung zuvorzukommen, Antwort auf eine wirkliche menschliche Existenzfrage gibt. Handelte Theologie nur von Dingen, die sich außerhalb der Erfahrungskreise des Menschen abspielen, würde sie sich den Menschen entfremden; sie kann sich auch nicht allein auf eine Wiederholung dessen beschränken, was anderswo (z. B. in der Psychologie oder in der Soziologie, der Wirtschaftswissenschaft usw.) über den Menschen schon besser gesagt wird; sie wird im menschlichen Dasein eine Tiefe zum Bewußtsein bringen müssen, die sonst nur im nichtreflexiven Glaubensakt oder im bewußten Akt des Unglaubens zugegen wäre: die Erfahrung der christlichen Ohnmacht. Tut sie das nicht, wird sie als Theologie ihre Kraft verlieren; aber dann ist auch die Existenzchance für eine moderne Spiritualität des Gebets vertan: die Erfahrung hat ja aus sich selbst nicht genügend Grundsätze, um ihre Inhalte christlich zu deuten.

An anderer Stelle dieses Heftes wird auf verschiedene Art durch alle Gliederungen des «Volkes Gottes auf dem Wege» auf eine neu auftauchende Gebetskultur hingewiesen. Das hebt die Krisensituation noch nicht auf; auch hier macht eine Schwalbe noch keinen Sommer. Es ist aber wohl ein bescheidenes, nicht mißzuverstehendes Zeichen: Es wird ein neuer Weg zum Gebet gefunden, so schwierig er auch sein mag. Auch durch die neuen Einsichten der Wissenschaften vom Menschen ist der Mensch nicht ganz durchsichtig geworden, weder für sich selbst noch für seinen Mitmenschen. Er wird in seiner Intimität mit Gott gewiß nicht mehr so naiv sein können wie vor Freud. Das macht aber nicht unmöglich, zu wirklicher Intimität und zu gläubiger Erfahrung der eigenen Begrenzung zu kommen: zur Erfahrung einer Abhängigkeit, die (auch nach den Enthüllungen der Psychoanalyse) mit «Kindschaft Gottes» bezeichnet werden kann. Auch für den modernen Menschen stellt sich die Aufgabe der Einswerdung mit einer Wirklichkeit, die größer und persönlicher ist als er selbst, und diese Einswerdung kann wieder neu verstanden werden auf Grund der Wirklichkeit, die die menschliche Tradition Liebe nennt und die in der Glaubenserfahrung als Gott zu erleben ist: Gott ist die Liebe. Die Frage nach dem öffentlichen Gebet der Kirche scheint sich auf den ersten Anruf des Vaterunsers zuzuspitzen: Wie können wir, von allen Illusionen befreit, mit gutem Gewissen von einer Wirklichkeit reden, die wir als «Vater» ansprechen können und die wir als Gemeinschaft mit «Unser Vater» anrufen und zu der wir beten können. Das ist in der Mitmenschlichkeit allein nicht möglich: Der Mitmensch ist nicht anbetungswürdig und ist nicht absolut. Ebensowenig können wir mit diesem Wort die dunkeln Realitäten bezeichnen, durch die immer eine Teilstrecke jeder Menschwerdung bestimmt wird. Wenn wir die uns überragende Wirklichkeit auf Jesu Wort hin mit «Unser Vater» anreden, geschieht das auf Grund der Erfahrung, daß uns das nicht von uns selbst entfremdet, sondern uns selbst näher bringt.

Beten ist nur ein einziger Lebensaspekt. Als menschliches und christliches Leben aus dem Glauben verlangt es nach vielen andern Elementen der menschlichen Kultur, die hier nicht zur Sprache kamen oder nur im Vorbeigehen erwähnt wurden. Vom Bittgebet bis zum kontemplativen Gebet ist das Beten eine Wahl, wie man im Leben stehen will. Diese Wahl will nicht den Ausschluß des einen Teils der Wirklichkeit vom andern, sondern will durch die eine Wirklichkeit bis in die tiefsten Dimensionen aller Wirklichkeiten hindurchschauen. Es ist eine Wahl, die sich nicht auf das Oberflächliche und Augenblickliche noch auf das Machbare reduzieren läßt, sondern die in einem positiven Verstehen die irdischen Werte relativiert

und durch ihre wesentliche Heilsausrichtung vertieft. In diesem Sinn liest das Gebet die Wirklichkeit *(lectio spiritualis)*, durchschaut ihre Zeichenkraft (Symbolik) und sucht die darin verhüllte Gegenwart von Gottes Transzendenz für die Gemeinde Gottes und für alle Menschen sichtbar zu machen.

[1] Weil wir in unserer Dokumentation über das säkularisierte Gebet (Concilium Nr. 11/1969) darauf näher eingegangen sind, begnügen wir uns hier mit einem Hinweis auf diese Dokumentation und die dort angeführte Literatur.

[2] P. Jacquemont, Oser prier ou l'originalité du chrétien (Paris 1969): «La prière, c'est le passage de la Parole en nous, qui nous fait passer vers le Père.»

[3] F. von Hügel, The Mystical Element of Religion I (London 1908). Die Religion erhält von der Gesellschaft den Auftrag, eine Sprache zu schaffen für jede Art von Erfahrung, die in der Gesellschaft keinen Ausdruck findet und nicht mehr atmen kann; das Entgegengesetzte scheint auch wahr zu sein: Wenn die Gebetserfahrung innerhalb der Kirche keine Möglichkeit mehr findet, sucht sie einen Ausweg in Sekten oder – in säkularisierter Form – in einem neuen literarischen Genus, dem intimen Tagebuch. Vgl. A. Girard, Le journal intime (Paris 1963) XI–XVII und 601–605.

[4] A. Vergote, Christendom en ritus: Tijdschrift voor Liturgie 52 (Jan. 1968) 52–53. – A. Dumas, Dieu de la réalité et la réalité de Dieu: Esprit (1968) 563–576. – K. Rahner, Glaube und Gebet: Geist und Leben 42 (Juni 1969) 179 und 183–184 (e).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN PETERS

geboren am 25. April 1921 in Esloo, Karmelit, 1946 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Löwen und Nimwegen und doktorierte 1957 in Theologie. Er war Professor für Dogmatik und Spiritualität am Ordensstudium der Karmeliter in Smakt-Venray, ist seit 1966 im Generalsekretariat dieser Zeitschrift, seit 1967 Experte am Niederländischen Pastoralkonzil und Sekretär der wissenschaftlichen Gesellschaft der katholischen Theologen der Niederlande. Er veröffentlichte u. a. Kommentare zum Werk des Johannes vom Kreuz.

Joseph Gelineau

Entwickeln sich neue Formen im liturgischen Gesang und in der liturgischen Musik?

Familialer Charakter des Gesanges und vertraute Musik

> Die Weisheit des alten China sagt: «Die Musik vereint, die Riten unterscheiden. Durch die Vereinigung entsteht Freundschaft zueinander, durch die Unterscheidung gegenseitige Achtung. Wenn die Musik vorherrscht, haben wir Unbekümmertheit, wenn die Riten vorherrschen, Trennung.»[1]

Die Kommunikation durch das Symbol – an welche die liturgische Kommunikation anknüpft – bringt in die menschliche Erfahrung einen «Abstand» hinein. Die Erfahrung ist nicht aufgehoben, aber das Symbolverhältnis bewirkt ein Hinausgehen über die Unmittelbarkeit der Erfahrung. Man erfaßt das Reale jenseits des Sinnenfällig-Zeichenhaften, durch das es enthüllt wird. Seine Anwesenheit wird erkennbar in einer Abwesenheit. Daher fordern die liturgischen Zeichen uns auf anzuerkennen, daß wir hier keine unmittelbare sinnenhafte Erfahrung von Gott haben, sondern eine viel tiefere, viel wahrere Beziehung symbolischer und sakramentaler Ordnung im Glauben. Dadurch, daß die Riten den Abstand zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten deutlich machen, bringen sie in diesem Sinne eindringlich die Achtung vor dem «anderen» zum Bewußtsein.

Man muß also die unmittelbare Erfahrung hinter sich lassen, um zum Symbolverhältnis Zugang zu gewinnen. Doch befindet sich dieses ständig in Gefahr, formal und leer zu werden, wenn vor ihm keine lebendige Erfahrung mehr liegt, die es aufnehmen und über die es hinausgehen kann. Dann verfällt man in der Liturgie in einen formalen Ritualismus, in einen befremdlichen Hieratismus. Dann sind Achtung und Abstand nur noch Nicht-Verhältnis.

Hier kann unter den liturgischen Zeichen die Musik eine besondere Rolle spielen. Zweifellos tritt sie im Bereich der Riten vornehmlich und an erster Stelle als Symbol auf. Die «ästhetische Erfahrung» – und erst recht der rein sensoriell-akustische Eindruck – allein kann niemals Ritus werden. Doch wenn die Musik sich als Symbolbeziehung anbietet, so kann sie dabei noch weniger als die gesprochene Sprache oder die Ritus gewordene Handlung auf lebendige Erfahrung verzichten. Wir kennen das zum reinen *flatus vocis* verkümmerte Wort oder das völlig mechanisch vollführte Kreuzzeichen ohne Beziehung zum Leben. Und wie ist es beim Singen?

Auch hier, so wird man uns entgegenhalten, haben wir leider so viele leblos gewordene und offenbar jeder Symbolbeziehung bare liturgische

Gesänge erlebt: einschläferndes Psalmodieren, rein formal ausgeführte gregorianische Proprien usw., aber auch die heute durch die Massenmedien verbreitete Musik bewahrt uns nicht vor solchen Entstellungen.

Doch muß die in manchen Gebieten relativ neue Tatsache festgestellt werden, daß diejenigen, die bereit sind, zu den liturgischen Versammlungen zu kommen und dort zu beten, immer weniger bereit sind, sich am Gesang zu beteiligen, *wenn dieser für sie keiner lebendigen Erfahrung entspricht.*

Auf der anderen Seite bleibt der Gesang als Ausdruck der Gruppengemeinschaft eine fast allgemeingültige soziologische Tatsache – heute wie gestern. Das Eigentümliche der Musik und des Gesanges besteht darin, daß sie ebenso in sehr kleinen Gruppen (bereits von zwei oder drei Personen) wie in sehr großen (aus mehreren Dutzend oder gar Hunderten von Menschen bestehenden) Gruppen eine Gemeinschaftsbeziehung herstellen können. Wenn der Kommunikabilitätsfaktor sich auch notwendig ändert je nach der Größe der Gruppe, ist er doch bedeutend weniger variabel als bei der körperlichen Gebärde oder dem natürlichen Wort, vor allem, wenn es sich um Chorgesang handelt, der in der Gruppe so etwas wie eine synergetische Verstärkung des Klangbildes bewirkt.

Eine Anzahl akustischer und psychologischer Wesenszüge des musikalischen Phänomens liefern zweifellos eine Erklärung für die intime Note, die dem Gesanges- und Musikerlebnis anhaftet.

Gemeinsam singen setzt entweder eine gewisse Nähe voraus oder legt vorhandene Schranken nieder. Es ist eine Tätigkeit «familialen» Typs. Und wenn die Gruppe auseinandergeht, bewahrt man bei sich, mehr als die Worte, die «vertraut» gewordenen Melodien.

Eine Liturgie ohne Gesang und Musik wird allgemein kälter bleiben. Wort und Ritus genügen zur Erneuerung des Bundesschlusses. Doch der Gesang bringt eine kommunikative Wärme dazu.

Leben und Formen des liturgischen Gesanges

In der Versammlung der Gläubigen machen Gesang und Musik einen charakteristischen Zug des Gruppenlebens aus. Für Paulus war das etwas Selbstverständliches (vgl. Kol 3,16). Plinius bemerkt es beiläufig als eins der beiden charakteristischen Merkmale bei den Christen Bithyniens: Versammlung, Gesänge. Wenn man heute in eine liturgische Versammlung, gleich ob in einer großen Kirche oder in einem kleinen Saal, kommt, enthüllt kein Zeichen besser als der Gesang, ob die Mitglieder der Gruppe einander lebendig und brüderlich verbunden sind. Wir verstehen hier unter «Gesang» den *Akt* des Singens und nicht das Liederrepertoire oder den Stil der Darbietung.

Der Akt des Singens ist ein Ereignis, das «*nur und einmal*» stattfindet, und kein Dokument, das man aufbewahrt. Natürlich kann das Ereignis bleibende Werke hinterlassen; außerdem kann man aus den Gewohnheiten und Bräuchen Formen herauskristallisieren. Das ist es, was uns die Tradition überliefert und was in den liturgischen Büchern zusammengetragen ist. Es sind nützliche Beziehungspunkte, von denen aus der Akt neu gesetzt werden kann. Das Interesse, das sie wecken, hängt ab von ihren Erfolgschancen.

Über diesen Punkt wie über verschiedene andere sieht sich die Liturgiereform (nicht nur als Reform der Riten, sondern vor allem als Reform der feiernden Versammlung) zu wichtigen Feststellungen veranlaßt.

Auf der einen Seite hat uns die jüngere Tradition Gesangsformen – Responsorien, Antiphonen, Hymnen, Psalmodien, Litaneien usw. – gegeben, die verschiedene «Funktionen» bei der Zelebration aktualisieren sollen. Aber manche dieser Formen haben schon seit geraumer Zeit nicht mehr «funktioniert». So war etwa das während der Choralmesse nach der Epistel von der Schola gregorianisch gesungene Graduale für viele nur eine Zeit passiven Wartens, ja für diejenigen, die für die Melismen keinen Sinn aufbrachten, eine Zeit der Langeweile. Dabei bezeichnet die Tradition gerade diesen Gesang als «Responsorium». Weshalb «antwortet» man da nicht? Wenn der Musikwissenschaftler die Geschichte daraufhin befragt, so stellt er fest, daß das Graduale seine ursprüngliche Form verloren hat. Geben wir ihm also wieder seine Form zurück und erneuern seine Gestalt als Responsorialpsalm mit dem vom Volk als Antwort auf den Psalmisten gesungenen Kehrvers. Aber «funktioniert» denn der Psalm in unseren liturgischen Versammlungen tatsächlich, wenn seine ursprüngliche Form wiedergefunden ist? Ist er wirklich lebendiges Singen, bei dem man aufmerksam auf das Psalmwort hört und mit bereiter Anteilnahme darauf «antwortet»? Wenn wir darauf eine verneinende Antwort geben müssen – was ist der Grund dafür?

Auf der anderen Seite umgibt uns ein Musikleben, das nicht in allen seinen Formen gleich be-

deutungsvoll und wirksam ist, von dem aber gewisse Formen ganz unzweifelhaft in ihrer Ordnung «funktionieren»: der Modeschlager, den man vor sich hinträllert; die Schallplatte, die man aus reinem Vergnügen immer wieder auflegt, usw.

Eine Form gewinnt ihren Sinn nur in einem Kontext. Sie hat Leben in einem jeweils bestimmten Kulturraum. Betrachtet man zum Beispiel den abendländischen Kulturraum, so stellt man fest, daß viele Ausdruckstypen, die einmal im Mittelmeerraum lebendig waren, wo auch die Grundformen des christlichen liturgischen Gesanges entwickelt wurden, heute verkümmert oder verschwunden sind: Rufe, responsoriales Singen, rhythmisch-melodische Rezitation («cantillation»), *iubilus melismaticus* usw.

Man begegnet ihnen heute in anderen Kulturen und auf anderen Kontinenten, woraus wir erkennen können, welche Art von Kommunikation die Liturgie daraus gewonnen hat. Doch in unseren Gottesdiensten werden sie häufig als archaisch oder exotisch empfunden.

Dagegen besitzt unser Kulturraum andere Typen musikalischer Kommunikation, die ganz gebräuchlich sind, aber in der Liturgie gar nicht – oder sehr wenig – verwendet werden: gewisse Arten zu singen (hinsichtlich der Lauterzeugung und des Vortrages); sprechen vor einer Lautkulisse; Schaffung einer rhythmisch und harmonisch bestimmten Atmosphäre mit Hilfe von Instrumenten; und schließlich das ganze, beträchtlich weiter gewordene Feld der musikalischen Sprache unserer Zeit.

Typen und Formen

Indessen bemerkt man bei dieser Aufzählung, daß es sich hier viel weniger um «Formen» im klassisch-musikalischen Sinne des Wortes handelt, als um Ausdrucks- und Kommunikations-«Typen». Denn die Bestimmung einer Form setzt ein in einer vorgegebenen Kultur anerkanntes und sinngefülltes Differenzierungssystem voraus. So bestimmt und klassifiziert man vom System der klassischen Musikkultur aus die verschiedenen Formen als Fuge, Suite, Sonate, Ouvertüre usw. Von den Systemen aus, welche die liturgischen «Riten» des christlichen Kultes (syrischer, byzantinischer, römischer) bilden, ist die wissenschaftliche Befassung mit der liturgischen Musik zur Bestimmung und Klassifizierung als Responsorium, Troparion, Antiphon, Litanei usw. gelangt, im Anschluß an Nomenklaturen aus den liturgischen Büchern.

Heute aber sind die sozio-kulturellen Systeme, die den historischen «Riten» zugrunde liegen, auf dem besten Wege auseinanderzubrechen. In relativ homogenen und stabilen Lebens- und Kulturräumen entstanden, haben sie in einer pluralistischen und «offenen» Gesellschaft ihre differenzierende Bedeutung verloren – falls sie nicht jene archaisierende Note bewahren, die heutzutage das typische Erbteil aller «Folklore» ist.

Die Reform des römischen Ritus (des einzigen, der bisher überhaupt von der tiefgreifenden Wandlung seines sozio-kulturellen Bodens entsprechend Notiz genommen hat), führt unvermeidlich zu einer gewissen historischen Entromanisierung (zum Beispiel durch die Entlatinisierung) und dadurch schon zu einer Infragestellung seiner rituellen Formen. Eine römische Oration übersetzen bedeutet ihre literarische Form zerstören. Einen Introitusgesang übersetzen bedeutet seine ursprüngliche musikalische Form zerstören. Daher müssen die neuen liturgischen Bücher notwendig dazu übergehen, die Grundstrukturen für die Zelebration christlichen Kultes zu skizzieren (den Strukturtyp der Liturgie des Wortes, der eucharistischen Liturgie usw.) und dann den Sinn jeder einzelnen «rituellen Funktion» (Verkündigung des Wortes, Austeilen des Brotes usw.) herauszukristallisieren. Dabei bleibt es natürlich notwendig, daß sie ausgearbeitete Gebetsmuster wie auch zeremonielle Regeln bereitstellt: lateinische Texte und allgemeine Rubriken. Aber ihre Form ist nicht mehr aus sich selbst sinngefüllt, wie es im 6. Jahrhundert eine lateinische Oration aus dem Gelasianum oder der Ritus eines Exorzismus sein konnte. Sinn und Bedeutung der Form werden nur noch im konkreten Vollzug der Zelebration in einer bestimmten Gemeinde sichtbar werden.

Wenn wir daher heute von liturgischen Formen reden, so kann dies nicht mehr im Rahmen eines differenzierten historischen Systems geschehen, das unsere Zeit uns für die Liturgie nicht mehr zur Verfügung stellt.[2] Wir denken dabei vielmehr an operationale *Modelle*, denen diese oder jene Ausdrucks- und Kommunikations*typen* der zelebrierenden Gruppe entsprechend oder nicht mehr entsprechend sind.

Die Notwendigkeit «operationaler Modelle»

Man kann Liturgie entweder als *Ereignis* («happening») oder fertig vorliegendes Werk (Zeremonie) betrachten. Echtes Feiern ist immer beides zugleich: Geschichte und Dokument. Doch kann

sie mehr oder weniger als «im Werden begriffen» oder «fertig» auftreten.

Infolge der allgemeinen Rubrikalisierung lag unsere römische Liturgie uns bisher vor als «fertig» bis in ihre geringsten Einzelheiten hinein. Zwar war das unsichtbare Ereignis des Heute des Heils erstrebt und vorausgesetzt. Doch außer der Versammlung selbst und der Verkündigung – wenn diese stattfand – gab es gleichsam nichts, was das Neue sichtbar werden ließ. Hier beanspruchte die formale Seite der Riten (literarischer Wert der Texte, Schönheit der Musik, Vollkommenheit der Zeremonien) die gesamte Aufmerksamkeit.

Inzwischen ist durch die Notwendigkeit, die Texte zu übersetzen, sowie durch die Änderungen in den Rubriken die Zelebration «aufgetaut». Dabei hat sich in manchen Ländern und in bestimmten Gruppen das unbezwingliche Verlangen Luft gemacht, dem Ausdruck der Aktualität des liturgischen Ereignisses durch eine Rückkehr zu einer gewissen Spontaneität in der Zelebration Raum zu geben, das heißt der individuellen oder kollektiven Improvisation von Gebeten, Litaneien, Gebärden und Gesängen. In diesen Fällen wird die sich so ergebende Form (literarische oder musikalische Qualität) kaum mehr beachtet, sondern vielmehr die Intensität der Handlung.

Weder die eine noch die andere dieser extremen Positionen ist in einer soliden pastoralen Liturgik auf die Dauer haltbar. Ein zeremonieller Hieratismus kann ein gewisses religiöses Gefühl stärken oder ästhetische Ansprüche befriedigen, läßt aber nur wenig Platz für den Einbruch des Wortes Gottes und verpflichtet kaum zu einer Erneuerung des Lebens oder zum geistigen Opfer. Das Ereignis dagegen erwärmt und erweckt, bedarf aber einer ganz außerordentlichen, sinnenfälligen Einkleidung und birgt die Gefahr, auf der Ebene des unmittelbaren religiösen Erlebnisses zu stagnieren.

Wenn und soweit es aber auf das Funktionieren der Kommunikation ankommt – und darum geht es uns hier – genügen weder reine Form noch Formlosigkeit als solche. Nehmen wir als Beispiel ein «Tagesgebet» in der Messe. Hält der zelebrierende Priester sich immer und ausnahmslos streng an den geschriebenen Text des Missale, so ist er oft unfähig, *einen bestimmten* Tag, *eine bestimmte* Gemeinde in wirksamer Weise in ein lebendiges Gemeinschaftsgebet hineinzunehmen. Doch ein ständiges Improvisieren des ganzen Gebetes birgt ebenfalls seine Risiken: Dürftigkeit, Wiederholung, Unklarheit, ja Unschicklichkeit. (Dasselbe gilt für die Intentionen der Fürbitten.)

Im Grunde muß nämlich der Priester, der den Vorsitz der liturgischen Versammlung führt, nicht allein das Charisma dazu haben, sondern auch die Kunst beherrschen, Gebete zu formulieren. Wie jede Kunst, so setzt auch diese ein Lernen voraus, – ein Erlernen wirksamer Methoden und Formen der Hinführung auf einen beabsichtigten Sinn (zum Beispiel in einem Tagesgebet: Anrede an Gott, Motivierung, Bitte, Zusammenfassung, die das Amen herbeiruft; dazu aber auch: eine schlichte Sprache, ein gut durchdachter Inhalt, ein lebendiger Kontakt mit der feiernden Gemeinde, Sprechstil, Vortrag usw.).

Zwischen der reinen Improvisation und der fertigen, bis ins Kleinste festgelegten Vorlage liegen die *operationalen Modelle*, welche die Zelebration braucht. Sie gestatten zugleich echte schöpferische Spontaneität und gewährleisten eine effektive Kommunikation. Tatsächlich braucht jede Gruppe für die Kommunikation ihren eigenen Code. Dem sucht das operationale Modell Rechnung zu tragen. Dabei bewahrt es für den Vollzug einen gewissen Spielraum – namentlich für die Möglichkeit der Rückkoppelung («feed-back») zum Vorteil der Kommunikation.

In der Musik und beim Gesang

Wenn schon das Wort fähig ist, das Ereignis eindringlich zum Ausdruck zu bringen und mitzuteilen, so vermag die Musik dies in ihrer eigenen Ordnung ebenso stark: Indem sie bedeutend mehr die Dauer als Milieu der sinngebenden Differenzierung verwendet, bezeichnet sie die Geschichte mit.

Sosehr die Liturgie auch ritualisiert worden ist, durch die Musik hat sie doch immer einen schöpferischen Spielraum bewahrt. Denn wenn auch die Texte seit langem festgelegt waren, so schuf man unaufhörlich neue musikalische Formen für sie. Außerdem ist schon die Wiedergabe eines bereits bestehenden Werkes immer irgendwie Neuschöpfung. Und schließlich ist auch die Improvisation (namentlich auf der Orgel) niemals vollständig untergegangen.

Doch hat sich die liturgische Musik in übertriebener Weise formalisiert. Zunächst durch den Vitalitätsverlust gewisser, formalistisch gewordener Ausdrucks-«Typen». So war zum Beispiel der in einer toten Sprache vor sich gehende gesangliche Vortrag («cantillation») der Lesungen und Ge-

bete – der im Grunde eine Kunst des rhythmisch-melodischen Sprechens ist, wobei der Rezitierende je nach dem Inhalt der mitgeteilten Botschaft frei einen «Tonus» verwendet, mit einem unvermeidlich improvisatorischen Aspekt – zu einer Gesangesübung geworden, bei der man nach genau festgelegten Regeln bestimmte Noten auf bestimmte Silben sang oder auch bestenfalls, wie in der Präfation, eine melodienreiche *laus canora*, anstatt der öffentlichen Verkündigung der *mirabilia Dei*. Ganz ähnlich ist es bei den Gebetsrufen, den Akklammationen, dem Jubilus usw. Zum zweiten hat die romantische Idee des künstlerischen Meisterwerkes, das in sich selbst schön ist und durch seine innere Qualität Gott verherrlicht, das Wesen des liturgischen Zeichens verfälscht, indem sie auf die sogenannte «künstlerische Qualität» verlegte, was von der Qualität der Gesamtkommunikation im Glauben zu sagen ist. Das musikalische *Werk* hat den *Akt* des singenden Betens verdrängt.

Hier kann und muß uns das operationale Modell aus der Sackgasse einer genießenden Ästhetik herausführen und uns zugleich vor den Zufällen des reinen «*happening*» bewahren. Weder reine Musik noch reine religiöse Ergriffenheit, sondern Symbolbeziehung im Glauben. So darf zum Beispiel der Psalmist, der im Wortgottesdienst den Psalm zwischen den Lesungen vorträgt, nicht festgelegt sein auf eine vorgegebene musikalische «Komposition» zu dem Psalm, die er nur vorzutragen hat, wie ein Gesangsstück in einem Konzertprogramm. Und wenn er darauf verzichtet, darf er andererseits auch nicht auf eine reine (häufig sehr kurze!) Improvisation angewiesen bleiben. Doch wenn ihm ein operationales Modell einer Psalmmelodie zur Verfügung steht, nach dem er diese Dichtwerke ihrem eigenen lyrischen Wesen nach (Parallelismus, dichterischer Rhythmus, Kunst der Zusammenfügung und Trennung), gemäß der Bedeutung, welche die Liturgie ihnen im konkreten Augenblick und Zusammenhang gibt (Funktion), und in einer wirklichen Kommunikation mit der Versammlung (nach ihrem sprachlichen und poetischen, ihrem musikalischen und ihrem Ausdrucks-Code) vortragen kann, dann hat er eine Chance, daß sein Psalmvortrag gelingt. Die musikalische Form wird relativiert und bleibt dem Ganzen der rituellen Handlung untergeordnet.

Ehe wir daran denken können, Musikwerke zu schaffen, die sich durchsetzen wie einst das gregorianische *Proprium* oder die Palestrinamesse, müssen wir heute operationale Modelle rekonstruieren, um in wirksamer Weise die großen Handlungen der Zelebration zu vollziehen, die nach der Musik rufen: Akklamation, Dialog, Verkündigung, Meditation, Bitte, Lob, Schreiten, Schweigen gebieten usw. Diese Modelle lassen sich natürlich nur durch musikalische Gestaltungen finden, lernen und lehren, verbreiten und vervollkommnen. Dabei dürfen die Gestaltungen selbst lediglich als Beispiele und Bezugsformeln, die anzupassen oder anzuwenden sind, angenommen oder wieder übernommen werden und nicht als eigenständige Kunstwerke.

Diese Art des Umganges mit Gesang und Musik bringt die liturgische Praxis im übrigen lebenden Formen volkstümlicher Kunst – wie etwa dem Jazz, der ebenfalls auf operationale Modelle zurückgreift – und bestimmten Tendenzen der heutigen Musik (ihrer Konkretheit, ihrer Zufallsabhängigkeit usw.) in erstaunlicher Weise nahe. Vermutlich schließt sie damit auch an die Vortragspraxis des liturgischen Gesanges vor seiner Fixierung in Sammlungen an, wie wir sie heute hier und da noch bei Kirchensängern in den orientalischen Kirchen finden.

Wenn solche Modelle funktionieren, entstehen daraus Formen, die man deutlich erkennen kann. Dann wird man möglicherweise finden, daß manche dieser Formen traditionellen Formen sehr nahe kommen und daß es weniger notwendig ist, als man glaubt, eigentlich «Neues zu entdecken». Neu zu entdecken wäre jedoch zunächst die Art und Weise der Verwendung. Der lebendige Mensch ist es, der die Kunst lebendig macht, und nicht ihre Formen.

Kontrollierte Versuche statt Inventarisierung der zeitgenössischen Formen

Unter diesen Umständen wäre es vergebliche Mühe, sämtliche zeitgenössischen Formen von Gesang und Musik zusammenzustellen, um dann zu sondieren, welche man in die Liturgie «hinübernehmen» könnte. Damit würde man nur archaische Formen durch Folklore oder Modeerscheinungen ersetzen. Das Problem dagegen hätte man nicht gelöst.

Es gibt keine anderen Wege als bei der Zelebration selbst – unter bestimmten Bedingungen und mit einem Minimum an Sicherheit – die möglichen Ausdruckstypen zu erproben, um ihren Ausdrucks- und liturgischen Kommunikationswert beurteilen zu können. So entdeckt man nach einer Ära der nahezu unbestrittenen und ausschließlichen Vor-

herrschaft der Orgel, daß die Gitarre oder leichtes Schlagzeug Vorteile bieten, die die Orgel nicht hatte. Nach der Herrschaft eines Gesangsstiles, den man als «sakral» bezeichnete, weil er «getragen» war, erweist sich heute die Einführung bestimmter rhythmischer Elemente als nützlich für das Gemeinschaftsgebet. Auf der anderen Seite eröffnet die elektronische Musik ein ungeheures Feld klanglicher Möglichkeiten, und es wäre seltsam, wenn die zeichenhafte Darstellung des Mysteriums nicht auch daraus ihren Nutzen ziehen könnte.

Doch das setzt zweierlei voraus: Zunächst müssen die Kommunikationsmittel, deren man sich bedient, wirklich beherrscht werden. Sodann muß die Gruppe sich klar darüber werden, wie sich solche Versuche im Rahmen einer authentischen liturgischen Planung in spiritueller Hinsicht auswirken. Doch verfügen wir über sehr wenige Fachleute in diesen – bisher ausschließlich im außerkirchlichen Raum verwendeten – Techniken. Und nur wenige der eben erst der Passivität oder dem Individualismus entwachsenden Gemeinden sind fähig zu einer solchen Erkenntnis.

«*Klang*» *(sound) und* «*Geräusch*»

Unter den neuen Elementen, die der Musikwissenschaftler auf dem Spezialgebiet der liturgischen Musik gegenwärtig in voller Entwicklung beobachtet[3], müssen wir, ohne sie näher zu erklären, zwei Phänomene hervorheben, welche die ziemlich allgemein anerkannten Vorstellungen über die Kirchenmusik modifizieren: die Bedeutung des «Klanges» (sound) und die Existenz des «Geräusches».

«Klang» (sound) nennen wir hier den globalen Eindruck, den der Hörer eines Gesanges oder einer Musik empfängt. Im einen Falle fühlt er sich nicht davon angesprochen: diese Musik erscheint ihm archaisch, exotisch, akademisch, wissenschaftlich oder kirchlich usw. Im andern Falle fühlt er sich – positiv oder negativ – angesprochen: diese Musik ist «modern», «jung», «lebendig», «angenehm», «schön» – oder aber «häßlich», «vulgär», «aufreizend» usw. Dieser Eindruck ist aber nicht restlos durch das Musikwerk selbst bedingt. Dasselbe Werk kann, je nach den Zusammenhängen, für dieselbe Gruppe einen verschiedenen, ja selbst einen entgegengesetzten «Klang» (sound) haben. Das bedeutet, daß sein Bedeutungsgehalt von einem semasiologischen Ganzen abhängt, bei dem die Art der Hörergruppe, Ort, Gelegenheit, Stimmung, frühere Erfahrungen, Art der Darbietung usw. mitwirken zur Verstärkung oder Verschleierung der Kommunikation.

Diese scheinbar banale und in sich keineswegs neue Feststellung dürfte heute in der Liturgie für die klangliche Kommunikation entscheidend sein. Das Musikwerk hat im allgemeinen weniger Gewicht als sein sich bei der Zelebration «ergebender Klang» (sound). Ist das aber der Fall, so wird es notwendiger, sich mit den im «Klang» (sound) wirksam werdenden sozialpsychologischen Elementen zu befassen, als sich eingehend mit dem inneren Aufbau einer Melodie zu beschäftigen. Man kann die Wirkung eines Gesanges zum Beispiel geradezu umkehren, wenn man von einer Orgelbegleitung auf eine Gitarrenbegleitung übergeht und umgekehrt, weil mit der Modifikation des «Klanges» (sound) eine «Bedeutungs»-schwelle überschritten ist.

Die zweite Beobachtung ist, daß der Gesang und die Musik bei der Zelebration in einer «Geräusch»-situation vonstatten gehen. Mit dieser Feststellung soll zum Ausdruck gebracht werden, daß ein liturgisches Geschehen nicht formaliter musikalisch ist, im Unterschied zu einem Konzert oder einer Musikdarbietung, sondern daß sich der Gesang und die Musik in eine vielschichtige Handlung einfügen, deren beherrschende Zielrichtung in jeder Hinsicht über sie hinausgeht. Wir haben dabei also nicht allein die materiellen Geräusche einer Versammlung, die nicht gekommen ist, um Musik als solche anzuhören, sondern die viel tiefergreifende Interferenz einer Aufmerksamkeit, die sich «darüber hinaus» richtet.

Die musikalische Erfahrung in der Feier der Liturgie läßt sich also nicht – wie man es allzu häufig getan hat – mit der eines Musikliebhabers vergleichen, der ein Konzert oder eine Schallplatte anhört oder selbst «Musik macht». Bedeutend näher dagegen kommt sie dem, was in fast allen Kulturen die Verwendung von Musik bei der – religiösen oder nichtreligiösen – «Feier» bedeutete, ja selbst dem, was heute die Massenmedien beabsichtigen, wenn sie auf öffentlichen Plätzen, in Kaufhäusern, in den Wohnungen usw. Schlager-, Tanz- und Stimmungsmusik ausstrahlen. Auch dort relativieren sich Werke und Formen im Verhältnis zu dem angestrebten Typus der Stimulierung und zu dem zu seiner Erreichung verwendeten operationalen Modell.

Die Eigentümlichkeit der «situierten» Musik in der Liturgie rührt nicht so sehr von den dabei verwendeten Kommunikationsmitteln her als von dem angestrebten Sinn und dem Wesen der da-

durch geschaffenen Beziehung. Gewiß sind dafür nicht alle Mittel geeignet. Aber um in ihrer Ordnung wirksam zu sein, müssen sie für die Feiernden echte Kommunikationsmittel darstellen. Das ist das Gebiet eines wichtigen modernen Zweiges der Forschung zur liturgischen Musik.

[1] Buch des Yôki, zitiert von M. Courant = A. Lavignac Encyclopédie de la musique (Paris 1913) 1. Teil, Band 1, 207. – Die Bedeutungsfelder, die hier die Worte «Musik» und «Ritus» umgreifen, sind offenbar ein wenig verschieden von den unseren.

[2] Das gilt zumindest in der städtischen Zivilisation. Der Fall kann sich anders darstellen, wo die Liturgie sich in homogenere und stärker geschlossene Kulturen einpflanzen oder sich ihnen anpassen muß. Kann man aber dann noch bestimmte Übertragungen von System zu System ins Auge fassen?

[3] Speziell dank den Arbeiten von G. Stefani und J.-Y. Hameline, die das Ergebnis von Vorlesungen, Referaten und Gesprächen sind.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH GELINEAU

geboren am 31. Oktober 1920 in Champ-sur-Layon, Jesuit, 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ecole César Frank in Paris, an der Theologischen Fakultät Lyon-Fourvière, am Institut Catholique in Paris und am Päpstlichen Institut für orientalische Studien. Er hat ein Kompositions- und Orgeldiplom, ist Doktor der Theologie (1960), Professor für liturgische Pastoral am Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique in Paris, Mitglied des französischen Zentrums für liturgische Pastoral, Konsultor für die Liturgiereform, Redaktor der Zeitschrift «Eglise qui chante», Mitglied des Präsidiums der Vereinigung «Universa Laus». Er hat eine Psalmodie in französischer Sprache und liturgische Gesänge komponiert, er veröffentlichte zahlreiche Artikel über Liturgie und Gesang.

Denis Hurley

Der Bischof als Betender in seiner Kirche

Es ist gut, daß die englische Sprache über das Wort «leadership» – Führerschaft, Führung – verfügt, denn es eignet sich vorzüglich, um die Rolle des Bischofs zu charakterisieren. Ich erinnere mich daran, wie ich beim Zweiten Vatikanum für eine Rede erfolglos nach einem geeigneten lateinischen Äquivalent gesucht habe. Alle Barbarismen, zu denen ich meine Zuflucht nahm, erforderten am Ende immer noch eine nähere Erklärung durch dieses englische Wort.

Der Bischof ist der kirchliche Führer in seiner Diözese. Das Hauptproblem für ihn besteht heutzutage darin, daß er sich von einer fast unpersönlichen Instanz kirchlicher Jurisdiktion zu einem persönlichen Exponenten einer christlichen Führung entwickelt. Unsere Theologie lehrt von jeher, daß das Bischofsamt drei Aspekte besitzt, den der Lehre, den liturgischen und den der Jurisdiktion. In der Praxis ist jedoch der Ton sehr stark auf den Aspekt der Jurisdiktion verlegt worden. Das führte auf dem Konzil zu der berechtigten Klage, die Hilfsbischöfe gehörten – wie einfache Kapläne – zu den Allerärmsten, da ihr einziges Recht das Recht auf eine kirchliche Beerdigung sei. Als Ergebnis des Konzils ist heute im Verständnis des Episkopates ein besserer Ausgleich zugunsten des lehramtlichen und liturgischen Aspektes geschaffen. Und der Aspekt der Jurisdiktion selbst wird weniger aus der Perspektive der juristischen Definition von Rechten und Pflichten, sondern vielmehr im Sinne der Leitung einer Kirche verstanden. Doch bleibt die Unterscheidung zwischen diesen drei Aspekten so lange nützlich und sinnvoll, wie sie nicht zu einem Prinzip der Trennung wird, sondern ein angemessenes Denk- und Diskussionsschema und ein Prinzip für die Organisation, Konzentration und Delegation von Arbeiten bleibt. Die drei Aspekte des Bischofsamtes sind drei Seiten einer und derselben Sache und lassen sich in der praktischen Amtsausübung kaum voneinander trennen.

Am deutlichsten wird das bei der Ausübung der liturgischen Führerrolle des Bischofs in seiner Diözese. Wenn der Bischof in seiner Kirche betet, so ist er nicht allein Leiter eines öffentlichen Gottesdienstes, sondern ganz eminent zugleich auch Lehrer und Führer der Gemeinde. Wenn ich hier vom Bischof spreche, der in seiner Kirche betet, so denke ich bei dem Wort «Kirche» natürlich weniger an das materielle Kirchengebäude, sondern an die Kirche als diözesane Gemeinde. Das Gebet des Bischofs in seiner Kirche hat eine ungeheure Wichtigkeit für die Gestaltung des Betens aller unter seiner Leitung stehenden Priester, Laien und Or-

densleute. Das Gebet des Bischofs besitzt ekklesiale Dimensionen in seiner Diözese und Auswirkungen auf die Diözesen seiner Mitbrüder im Bischofskollegium – Auswirkungen, die er nie überschauen kann. Es sind die Dimensionen und Auswirkungen der liturgischen Führerrolle.

Beten als Leiter der ortskirchlichen Gemeinschaft heißt, sich einer Anzahl Dinge mit innerer Sicherheit bewußt sein und sich bemühen, sie in die Praxis zu übertragen. Das wichtigste davon ist das feste Wissen um die Sakramentalität. Damit meine ich den Sinn für das Mysterium, der das wahre Herz der Religion bildet. Da wir Gott nicht von Angesicht zu Angesicht sehen können, müssen wir ihm im Mysterium begegnen. Mit anderen Worten: Das Mysterium ist die geschöpfliche Situation, in der Gott seine Präsenz erfahrbar macht, und der Sinn für das Mysterium ist die menschliche Fähigkeit, seine Präsenz zu erkennen und darauf zu antworten. Die Präsenz Gottes ist begrifflich schwer zu formulieren. Beim Menschen schließt die Präsenz eine physische Nähe ein, doch im Falle des unkörperlichen Gottes kann von einer physischen Präsenz natürlich keine Rede sein. Wir müssen also auf die Idee der Kommunikation zurückgreifen. Gott ist überall da präsent, wo er sich, seine Weisheit, seine Liebe, seine Schöpferkraft mitteilt. Überdies gibt uns unser Glaube an Christus die Überzeugung, daß das göttliche Mysterium die zusätzliche Dimension der Menschwerdung angenommen hat und daß es als Ergebnis dessen die auferstandene Menschheit des sich selbst uns mitteilenden gekreuzigten Christus einschließt – eine Mitteilung, die Ausgießung des Heiligen Geistes ist.

Bei der Sakramentalität gibt es Stufen der Intensität ebenso, wie die Mitteilung Gottes Intensitätsstufen kennt. Das gesamte Universum ist sakramental, weil es die Präsenz Christi birgt. Die Kirche ist in einem höheren Grade sakramental, weil es eine spezielle Mitteilung Christi in seiner Kirche gibt. Den höchsten Grad der Sakramentalität innerhalb der Kirche erreicht die Eucharistie.

Der Bischof, der in seiner Kirche betet, muß sich dessen bewußt sein – dieses Mysteriums der Gegenwart Christi, in das er so tief einbezogen ist. Wenn er über den Altar hinwegblickt, sieht er eine Gemeinde, die ein Sakrament der Gegenwart Christi ist. Er ist eins mit dieser Gemeinde im Leib Christi, im Volk Gottes, im Besitz des Geistes. Er selbst ist noch stärker Sakrament der Präsenz Christi für die Gemeinde, denn durch die sakramentale Weihe ist ihm eine besondere Verantwortung gegeben, für Christus, den Guten Hirten, Zeugnis zu geben, der sein Leben für seine Herde gab. Schaut er nach rechts und nach links, so sieht er die Gemeinschaft seines Presbyteriums, seiner Mitbrüder, die aufgrund ihrer Weihe die Mühen des Guten Hirten mit ihm teilen, seine Bürde erleichtern und ihn durch ihre Gleichgestimmtheit und ihren Rat stärken.

Das ist das feste Bewußtsein, die Überzeugung, die den Bischof beseelen sollte, wenn er in seiner Kirche betet. Und es gibt zwei Dinge, die er im Hinblick auf diese Überzeugung zu tun hat. Er muß sie in sich selbst hegen und denen, die um ihn sind, mitteilen – an erster Stelle seinen Priestern und mit ihnen wie auch über sie seinen Gläubigen.

Hegt er diese Überzeugung bei sich selbst, so bringt ihn das zu der Erkenntnis, daß es zwischen liturgischem und privatem Gebet zwar eine Unterscheidung geben kann, dagegen keine Trennung. Denn einer der wesentlichsten Wege, die Überzeugung, das lebendige, feste Bewußtsein von der Präsenz Christi in sich lebendig zu halten, ist die betende Meditation über das Evangelium. Diese Meditation bereitet Geist und Herz des Bischofs für den Augenblick, in dem er öffentlich zusammen mit seiner Gemeinde betet, und für alle übrigen Situationen, in denen er die sakramentale Verkörperung des Guten Hirten zu sein hat.

Diese Überzeugung und dieses lebendige, feste Bewußtsein anderen mitteilen bedeutet: in sich selbst wie in seinen Priestern alle für eine solche Mitteilung verfügbaren menschlichen Fähigkeiten im höchsten Maße entfalten und sie uneingeschränkt in den Dienst Christi stellen. Die grundlegendste dieser Fähigkeiten ist die Sprache; die Sprache muß so klar, klangvoll, ehrlich und überzeugend sein wie nur möglich. Die zweite ebenfalls wichtige Form der Mitteilung ist der Gesang, vor allem der Gemeindegesang. Wie uns heute klar wird, kann es keine echte Liturgie ohne ihn geben. Diese beiden Formen der Mitteilung müssen einen transparenten Glauben an Christus, der in der Gemeinde gegenwärtig und am Werke ist, widerspiegeln, dazu das deutliche Anliegen, daß die Gemeinde zu einem tiefen Wissen um sich selbst und um Christus, zu einer mit ganzem Herzen vollzogenen Teilnahme an den Mysterien und zur wahrhaft menschlichen und christlichen Anerkennung jedes einzelnen Gliedes durch die anderen geführt wird.

Der Bischof, der in seiner Kirche betet, ist der Erstverantwortliche dafür, daß dies alles seinen

Priestern und Gläubigen mitgeteilt wird. Doch da er Mensch und menschlichen Schwächen unterworfen bleibt, kann er oft auch von anderen – Priestern und Gläubigen – zu lernen haben. Er muß demütig genug sein zu lernen, so daß er immer weiterwachsen kann an Transparenz und Wirksamkeit als Sakrament der Präsenz Christi.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DENIS HURLEY

geboren am 9. November 1915 in Cape Town, Oblate der Unbefleckten Jungfrau Maria, 1939 zum Priester geweiht, 1951 zum Bischof konsekriert. Er studierte an den päpstlichen Universitäten Angelicum und Gregoriana, ist Lizentiat der Philosophie und Theologie und seit 1951 Erzbischof von Durban (Südafrika). Er veröffentlichte Aufsätze über Apartheid, Menschenwürde und Freiheit in der Kirche.

Jan Van Cauwelaert

Der Bischof als Betender in seiner Kirche

Man hat mich hier um ein persönliches, aus dem Leben genommenes Zeugnis über mein Beten als Bischof in meiner Kirche gebeten. Ich möchte versuchen, mich dabei sehr einfach zu fassen. Überdies ist mein Zeugnis eher ein Ideal, nach dem ich immer getrachtet habe, als eine Erfahrung, die ich bereits in vollem Umfang verwirklicht hätte. Vor allem aber weiß ich mich solidarisch mit allen, die zu kämpfen haben, um dem Gebet treu zu bleiben, und die immer wieder aufstehen müssen, um neu zu beginnen.

Ich glaube nicht, daß mein Gebet eine besondere Eigenständigkeit besitzt. Ich habe vielmehr den Eindruck, daß es in die gegenwärtige Erneuerung der Kirche eingebettet ist. Was es vor allem charakterisieren könnte, ist, daß es in meinem lebhaften Bedürfnis nach einer Gemeinschaft wurzelt, in der ich mich mit anderen vereinigen und mit ihnen am Mysterium des in seiner Kirche lebenden Christus teilnehmen kann. Meine Erfahrung als Bischof hat, so scheint mir, diesen einzigartigen Aspekt noch stärker hervorgehoben.

Ich hatte die Gnade, in einer Familie zu leben, in der das gemeinsame Gebet in Ehren gehalten wurde. Es war durchdrungen von der Wärme und dem Glück der häuslichen Gemeinschaft. Zusammen mit unseren Eltern nahmen wir an den Feiern der großen Feste der Pfarrei teil, an die sich sehr reizvolle und recht frohe Familientreffen anschlossen. Ich erinnere mich der Besuche meines Vetters aus dem Priorat von Chevetogne. Diese Besuche brachten denkwürdige Ereignisse mit. Er feierte bei uns zu Hause die byzantinische Liturgie in flämischer Sprache und reichte uns die Kommunion unter beiden Gestalten. Diese Meßfeiern im Familienkreis hinterließen bei mir einen tiefen Eindruck. Sie begeisterten mich bereits in meiner Jugend für eine Liturgie, die stärker Gemeinschaftsfeier und in vollem Umfang verständlich ist. Die Messen im Internat waren zwar sehr sorgfältig gestaltet, stießen mich aber eher ab. Vielleicht weil wir durch die Hausordnung gezwungen waren, daran teilzunehmen. Dagegen die Messen, die wir als Pfadfinder gemeinsam um einen Lageraltar feierten, zusammen mit dem Priester, der an unserem ganzen Lagerleben teilnahm, das Abendgebet am Lagerfeuer und die Beichten, die wir abends beim Spaziergang mit dem Kuraten ablegten – das alles hat bei mir ein unvergeßliches Andenken hinterlassen, das mir stets viel bedeutet und gegeben hat.

Im Seminar Leos XIII. in Löwen wurden wir dank dem begeisterten Interesse unseres Regens, des Kanonikus Brohè, und unseres Direktors Abbé Buisseret, zu einer stark liturgisch geprägten Spiritualität erzogen. Unsere Meßfeiern waren stark gemeinschaftsbetont. Die große Freiheit, die im Seminar herrschte, das Vertrauen, das unsere Obern uns entgegenbrachten, und ihr persönliches Beispiel förderten unsere Offenheit ihnen gegenüber und untereinander. Der Geist eines ehemaligen Seminarmitgliedes, des Abbé Popp, dessen Schriften wir mit großer Anteilnahme lasen, wirkte stark zum Zustandekommen dieser geistigen Gemeinschaft mit. Hier entdeckte ich auch Bücher von Dom Marmion, vor allem «Le Christ, vie de l'âme» (Christus, Leben der Seele), und «Le Christ dans ses mystères» (Christus in seinen Mysterien). Sie haben stark dazu beigetragen, daß ich mein

Gebet als Teilnahme am Leben Christi in seiner Kirche sah, die konkret in einer Gebetsgemeinschaft verwirklicht ist.

Als ich dann der Kongregation der Scheutvelder Missionare beitrat, fand ich auch dort einen sehr brüderlichen und frohen Gemeinschaftsgeist, entsprechend ihrer Devise: «Cor unum et anima una - ein Herz und eine Seele». Doch die Spiritualität war hier weniger auf das Gebet der Kirche hin ausgerichtet, sondern stärker an die traditionellen Frömmigkeitsübungen gebunden. Die tägliche Lektüre und Meditation der Schriften von Pius Parsch und regelmäßige Besuche in der Abtei Mont-César zur Teilnahme an den dortigen liturgischen Feiern hielten in mir den liturgischen Geist wach. Viel verdanke ich auch dem Unterricht eines ausgezeichneten Theologen unserer Kongregation, des Paters A. Janssens. Seine Abhandlung über die Sakramente fußte stärker auf einem vertieften Studium der patristischen und liturgischen Tradition, als auf den scholastischen Darstellungen.

Kaum war ich im Kongo angekommen, da wurde mir die Leitung einer Schule und der Besuch der umliegenden Dörfer übertragen. Mein Gebetsleben war von nun an von meinen Bemühungen geprägt, meine Schüler, die Christen und Katechumenen, zur Teilnahme am großen Gebet der Kirche zu führen. Die Möglichkeiten dazu waren im Augenblick noch sehr begrenzt. Doch getragen von dem Bedürfnis, während der liturgischen Feiern mit den anderen in Verbindung und Austausch zu bleiben, fand ich Mittel und Wege, um dennoch eine echte Gebetsgemeinschaft zu schaffen. Dabei griff ich vor allem zu geeigneten Erklärungen, Zusprüchen, Gebeten und Gesängen und zu einer Katechese, die ganz auf die Teilnahme an der Liturgie ausgerichtet war. Obwohl ich den lateinischen Text sprach, ließ ich mich von diesen Erklärungen und Zusprüchen inspirieren und paßte ihnen den Rhythmus meiner Zelebration an. Während andere Mitbrüder sich beklagten, diese Eingriffe in den regulären Ablauf der Messe verursachten Ablenkung und Zerstreuung, fand ich meinerseits in ihnen eine wertvolle Hilfe zur Vertiefung meines eigenen Gebetes durch eine lebendige Verbindung mit meiner Gemeinde. Ich fühlte mich einsam und verlassen, wenn ich allein oder mit einer passiven, schweigenden Zuhörerschaft zelebrieren mußte.

Um meine Besuche bei den christlichen Gemeinden der Dörfer zu machen, reiste ich unter äußerst primitiven Bedingungen. Das gestattete mir, die große Gastfreundschaft der Leute zu würdigen und an ihrem Leben innigeren Anteil zu bekommen, als ich ihn auf einer Missionsstation gehabt hätte. Ich stellte durch Erfahrung fest, wie sehr der enge und lebendige Kontakt die Gemeinschaft im Gebet förderte. Meine ausführlichen Gespräche, die ich während meiner weiten Fahrten zu Wasser oder zu Lande abends am Feuer mit den Dorfleuten, mit dem Katecheten und meinen Helfern führte, halfen mir sehr, mich besser in ihre Mentalität einzufühlen und durch eine situationsgemäße Verkündigung und Liturgiefeier dafür Sorge zu tragen, daß Christus besser in ihrer Lebenswirklichkeit inkarniert wurde. Es kam vor, daß meine Begleiter am Ende einer langen Reise erklärten: «Jetzt begreifen wir Sie bedeutend besser; Sie sprechen wie wir.» Im übrigen haben aber diese intensive Teilnahme am Leben der Kongolesen und diese sehr einfachen, aber innigen Meßfeiern mit ihnen mich auch das Leben unseres Herrn besser verstehen gelehrt. Ich lernte nun, mein persönliches Gebet nicht allein aus der Lektüre des Schriftwortes, den liturgischen Gebeten oder den geistlichen Autoren zu nähren, sondern auch aus der Teilnahme am Leben der Gemeinde, in der ich das Wort verkünden und feiern mußte.

Die Erneuerung, die durch die großen Enzykliken «Corpus Mysticum» und «Mediator Dei» eingeleitet wurde, prägten mein Gebetsleben vor allem in den wenigen Jahren, in denen ich am Regionalseminar Kabwe am Kongo und in unserem Scholastikat in Belgien tätig war. Da ich auch Katechetikkurse zu halten hatte, kam ich überdies mit der katechetischen Bewegung in Berührung und habe dabei deutlicher erkannt, daß die Katechese eine Initiation in das Mysterium Christi, gelebt in einer Gemeinschaft des Glaubens, des Gottesdienstes und der Caritas, sein muß, wenn sie zu einer Glaubenseinlassung in den liturgischen Feiern führen soll, worin sich eine solche Gemeinschaft aufbaut. Meine ganze Spiritualität, die dergestalt auf die großen Themen der liturgischen und katechetischen Erneuerungen ausgerichtet war, wurde in der Gemeinschaft gelebt, in der ich zu lehren hatte. Ich verspürte das starke Bedürfnis, das Leben meiner Schüler zu teilen und jedes Vorrecht aus meiner Stellung als Professor auszuschlagen. Was andere vielleicht als großes Opfer empfunden hätten, war für mich Quelle einer echten, freudigen Entfaltung: Ich fühlte mich vollständig in die Gemeinschaft meiner Schüler integriert.

Als ich Bischof der Diözese Inongo im Kongo wurde, fand ich dort natürlich die Gemeinde vor,

in die ich mein Gebetsleben einpflanzen würde. Doch für mich war diese Diözese nicht zunächst ein rechtlich errichtetes Gefüge, sondern die Gesamtheit der verschiedenen Gemeinschaften, in denen ich mit meinen Mitarbeitern und meinen Gläubigen zusammenleben wollte. Mir ist nie der Gedanke gekommen, mir eine Privatkapelle einzurichten. Ich feierte die Messe und betete zusammen mit der Gemeinde, in der ich mich aufhielt oder die ich besuchte. Obwohl ich immer sehr stark das Bedürfnis gehabt habe, mich zu sammeln, mir Stunden und Tage des Schweigens auszusparen, um mich inniger mit Gott zu verbinden, hat mich dies niemals dazu bewogen, mich von der Gemeinde oder ihrem Gebet zu trennen. So habe ich meine Einkehrtage am liebsten auf den entferntesten Missionsstationen gehalten, wo ich jeden Morgen das Gebet der Gläubigen leitete. Das erste Direktorium für die aktive Teilnahme an der Messe in meiner Diözese war die Frucht eines dieser Einkehrtage, an denen ich zunächst selbst intensiv lebte, was ich meinen Missionaren und Gläubigen vorlegen wollte. Besonders wertvolle Erfahrungen waren die Treffen der Katechisten oder der Führungsschicht unserer Apostolatsbewegungen. Sie waren organisiert nach dem Modell der Gemeinde von Jerusalem und angelegt als praktische Experimente, welche die Teilnehmer anschließend soweit wie möglich in ihren eigenen Heimatgemeinden nachvollziehen sollten. Die Feiern der Messe und des Wortes, vorbereitet durch die Unterweisungen, zusammen mit den gemeinsamen Mahlzeiten, die von den ebenfalls anwesenden Frauen der Teilnehmer zubereitet waren, bildeten die Grundlage. Ich lebte mit ihnen zusammen als Glied der Gemeinschaft und muß anerkennen, daß diese Periode für mich, ebenso wie für sie, Hoch-Zeiten für mein Gebetsleben und meinen pastoralen Einsatz waren.

Was mir für das Gebet des Bischofs besonders wichtig scheint, ist, daß er sich nicht allein mehr als die anderen verantwortlich weiß, für die ihm Anvertrauten und in ihrem Namen zu beten, sondern daß er immer in lebendigem Kontakt mit ihnen betet, indem er an ihrem Gebet in einer konkreten Gemeinschaft seiner Diözese teilnimmt.

Doch habe ich mich als Bischof auch als Leiter und Verantwortlicher für die Organisation des Gebets in meiner Diözese gefühlt. Ich habe mich stets an das Wort der Apostel gehalten: «Es ist nicht in der Ordnung, daß wir das Wort Gottes hintansetzen, um bei den Mahlzeiten aufzuwarten... Wir wollen dem Gebet und dem Dienste des Wortes obliegen» (Apg 6,2 und 4). Da ich mich konsequent an dieses Prinzip hielt und mich für die Organisation der karitativen und unterrichtlichen Belange auf meine Mitarbeiter stützte, gelang es mir immer, so viel Zeit zu finden, daß ich die Entwicklung der katechetischen und liturgischen Bewegung verfolgen, daß ich meinen Missionaren Richtlinien geben und eine Fülle von Material zur schrittweisen Erneuerung des liturgischen Lebens in meiner Diözese bereitstellen und schaffen konnte. Alles, was ich ihnen vorlegte, hatte ich zunächst selbst bei meinen Besuchen auf den Missionsstationen oder in den Dörfern des Inneren erprobt. In hohem Maße konnte ich auch aus ihren Anregungen und Erfahrungen Nutzen ziehen. Vor allem aber war ich mir bewußt, daß diese Erneuerung ein Umdenken, den Übergang von einer individualistischen Frömmigkeit zu einer gemeinschaftsbetonten und ekklesialen Spiritualität erforderte, die sich in den großen Strom des Ostergeheimnisses einfügt, der in unseren Gemeinden wirksam ist. Mein ganzes persönliches Gebet bestand darin, mich selbst immer mehr von diesem großen Mysterium durchdringen zu lassen, um die mir Anvertrauten davon nähren zu können und sie auf die Wiederkunft des triumphierenden Herrn hinzuführen, die bereits heute wirksam ist, wo zwei oder drei in seinem Namen vereint sind.

Als man uns um Anregungen für die Vorbereitung des Konzils ersuchte, habe ich folgenden Wunsch formuliert, der mir meine eigene Erfahrung und das Ideal, nach dem ich stets gestrebt habe, gut auszudrücken scheint:

«Wir erwarten vom Konzil vor allem mutige Richtlinien für eine Erneuerung der Liturgie. Alle Zeremonien des Kultes müssen ein Ausdruck der Gemeinschaft der ganzen Gemeinde der Gläubigen mit Christus sein. Zu diesem Zweck müssen die liturgischen Feiern schlicht, klar und volkstümlich sein. Nichts darf im Kult zu einer Trennung zwischen dem Priester, der im Namen Christi den Vorsitz führt, und der Gemeinde führen. Alles muß von allen verstanden werden können. Dann wird es nicht schwer sein, der Glaubensunterweisung ihre volle Bedeutung einer Verkündung des Heiles in Christus zu geben. Die Isolierung der Geistlichkeit wird endgültig gebrochen, und das Volk wird in der Hierarchie, welche die Führungsaufgaben versieht, das Mysterium Christi, des Hauptes des Mystischen Leibes, wiederfinden, wodurch der ganze Leib, zusammengehalten mittels Gelenken und Bändern, im Wachstum Gottes voranschreitet (Kol 2,19). Jede liturgische Feier wird

den Gläubigen den Sinn und die Bedeutung ihrer Sendung in Erinnerung bringen; sie wird ihnen die Kraft geben, der Welt das Heil in unserer Gemeinschaft mit Christus zu verkündigen und ihr Familienleben sowie ihr soziales Leben im Dienste der Einheit zu heiligen. Dann wird nicht mehr allein das Brot in den Leib Christi verwandelt, sondern die ganze Gemeinde. Dann wird die Christenheit von neuem das Ideal von Jerusalem leben und erleben.»

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JAN VAN CAUWELAERT

geboren am 12. April 1914, Mitglied der Kongregation von Scheut, 1939 zum Priester geweiht, 1954 zum Bischof konsekriert. Er studierte an der Universität Löwen, ist Lizentiat der Philosophie. Von 1959 bis 1967 war er Bischof von Inongo (Kongo). Er veröffentlichte Aufsätze über Ökumene und Mission, Missionsfragen, Liturgie.

Gerard Broccolo

Der Priester als Beter in der Menschheitsfamilie

Einleitung

Die Situation des liturgischen Gebetes in unseren Tagen ist ein getreues Spiegelbild der Periode der Wandlungen, in der wir leben. Nach Maßgabe des römischen «Consilium» sind die meisten liturgischen Strukturen und Formen amtlicherseits erneuert worden. Da aber auf liturgischem Gebiet die nötige Vorbereitung und auf vielen anderen Gebieten die erforderliche Ausbildung fehlen, ist doch die alte Mentalität, zusammen mit einem Komplex vorgefaßter Meinungen über die Liturgie unverändert geblieben. Auf der einen Seite gibt es viele Priester, welche die neuen liturgischen Richtlinien in das alte legalistische Gebäude einzufügen suchen und dann enttäuscht sind, daß daraus offenbar ein großes Durcheinander und ein völliger «Mangel an Klarheit» erwächst. Auf der anderen Seite haben nicht wenige Priester, aus Ungeduld der langsamen Gangart der amtlichen Änderungsvorschriften gegenüber, von sich aus viele der «vorgeschriebenen Texte» fallengelassen und sich in eine unübersehbare Vielfalt «im Eigenbau» entstandener Schöpfungen gestürzt. Bei beiden Gruppen scheint das Interesse an den äußeren Aspekten der Liturgie – bei den einen an der Erhaltung des bequemen Alten, bei den anderen an der Einführung des erfrischend Neuen – größer zu sein als das Interesse an den inneren Dimensionen der Liturgie: Glaube und Gebet. Für die eine Gruppe lautet die Entscheidungsfrage: Ist das gesetzlich zulässig? – für die andere: Ist es unmittelbar und für den Augenblick von Bedeutung? Dabei sollte die Frage *eigentlich* lauten: «Wie kann der Priester inmitten der Menschheitsfamilie beten – wirklich beten?»

In einem halb bewußten Versuch, für diese eigentliche Frage eine Antwort zu finden, haben manche Priester nach bestem Wissen und Gewissen begonnen, jede Anweisung der gesetzlich bestimmten liturgischen Änderungen auszuführen. Getreulich haben sie bis in die kleinste Kleinigkeit hinein durchgeführt, was man, wie angenommen wird, in der «neuen Liturgie» zu tun hat. Doch nachdem der Eindruck des Neuen verflogen ist, sind ihre Gemeindemitglieder zum größten Teil ebenso apathisch und reaktionslos wie eh und je. Sie hatten angenommen, die liturgischen Erneuerungen würden ihre Pfarreien zu innerlich lebendigen christlichen Gemeinden machen, doch all die zusätzliche Zeit und Mühe hat auf das Alltagsleben ihrer Pfarrkinder sichtlich nur eine sehr geringe Auswirkung gehabt. Daraus haben viele Priester mit gutem Willen und voll pastoralem Eifer den Schluß gezogen, das Problem hänge mit den vorgeschriebenen Strukturen und Texten zusammen. Sie schufen daher «natürlichere» Strukturen mit Hilfe moderner weltlicher Lesungen oder spontaner Gebete, vor allem in der privateren, formloseren Atmosphäre von Haus- oder «Untergrund»-Messen. Anstelle der ehrwürdigen Gebetstexte des Missale Romanum sind Lesungen aus Camus, Berrigan, Sartre, Gibran, Kierkegaard, Hammarskjöld, Simon, Garfunkel usw. eingeführt worden. Ferner hat man ausgiebigen Gebrauch von «relevanteren» Texten gemacht, die sich hinter den farbenprächtigen Einbänden neuer Sammlungen moderner Gebete finden lassen, etwa denen von Michel Quoist, Malcolm Boyd, Huub Oosterhuis, Louis Evely, Douglas Rhymes u.a.m. Doch schon scheinen sich Unbehagen und Enttäuschungen auch bei diesen neuen, der schöpferischen Initiative entsprungenen Liturgien breitzumachen; die Menschen gehen fort, fast

überzeugt davon, daß eins der schönsten menschlichen Bedürfnisse, das der rituellen Feier selbst, für den modernen Menschen irrelevant geworden und *überholt* ist. So ist bei manchen avantgardistischen Gruppen jegliches Interesse an der Liturgie erloschen und durch Diskussion und soziale Aktion ersetzt worden.

Dem daraus entstandenen, verbreiteten Unbehaben gegenüber ist eine eingehende, nüchternsachliche Besinnung auf das erforderlich, was das liturgische Gebet des zelebrierenden Priesters eigentlich sein soll. Die erste Frage lautet: Welche Kriterien lassen sich aufstellen für den Erfolg auf lange Sicht beziehungsweise den Wert der amtlichen, vom Gesetzgeber ausgehenden Versuche oder der privater Initiative entspringenden Bemühungen, die Liturgie neu zu beleben? Die Priester und Träger des «Charismas der Gemeindeführung» werden die Schwere der dahinter sichtbar werdenden Krise verspüren.[1] Für viele Priester besteht heutzutage die Frage nicht mehr darin, ob etwas, was sie tun, vom Standpunkt des geltenden Rechtes aus richtig oder falsch ist. Ebensowenig ist es eine Frage, ob eine einzelne liturgische Form einen Eindruck von Relevanz weckt oder Anregung und Motivierung gibt. Das eigentliche Problem ist: *Wie kann ein Priester in seiner Rolle als Vorsteher des Gemeindegebetes geistlich wirksam werden?*

I Der Vorsteher des Gemeindegebetes
Der Priester als «alter Spiritus»

Ich möchte versuchen, auf die oben formulierte Frage eine Antwort zu geben. Der Schlüssel dazu scheint mir in einem Verständnis des Priesters als «alter Spiritus» zu liegen.[2] Lange Zeit haben wir den Priester als einen «alter Christus» betrachtet, als jemanden, der Christus ganz gleichgestaltet ist. Das ist zwar wahr, dürfte aber wohl gemeinsame Berufung aller Christen, aller Glieder des priesterlichen Gottesvolkes, sein. Fruchtbarer ist es vielleicht, den Priester als «sakramentale Personifikation» des Heiligen Geistes zu sehen.[3]

Es besteht eine große Ähnlichkeit zwischen der Funktion und Sendung des Heiligen Geistes im Aufbau der neuen Schöpfung der Menschheitsfamilie und der Rolle des Priesters inmitten dieser Menschheitsfamilie. Wie der Geist den Menschen Gottes Gaben vermittelt, so ruft auch der Priester das Wort herbei, indem er der Menschheitsfamilie die göttlichen Heilsmysterien mitteilt. Er tut dies, wenn er den Primat der katholischen Caritas in ihrer Verfügbarkeit für alle Menschen, ihre Nöte und ihre Anliegen, enthüllt. In ähnlicher Weise personifiziert er den Geist, wenn er tröstet, ermutigt, Führung und Hilfe gewährt, die Welt davon überzeugt, daß es eine Sünde gibt, das christliche Verständnis der menschlichen Existenz lehrt und vertritt. Wenn auch andere Christen nicht selten der Menschheitsfamilie den einen oder anderen dieser Dienste ebenfalls leisten können, so ist es doch in spezifischer Weise der Priester, dem das Amtscharisma gegeben ist, dies zu tun.[4] Im Sakrament des Ordo ruft die Kirche Gott an, er möge ein besonderes prophetisches Charisma des Geistes einem Manne verleihen, bei dem der Geist eines Führers der Gemeinde öffentlicht anerkannt ist, ähnlich wie im Alten Testament bei Josua (Nm 27,15–20); *damit erhält der Priester eine öffentliche Bestellung, in der Menschheitsfamilie den Heiligen Geist zu personifizieren.*

Tatsächlich ergibt eine Zusammenfassung der priesterlichen Tätigkeiten ein Bild, das dem Werk, welches allgemein dem Heiligen Geist zugeschrieben wird, sehr ähnlich ist.

«Bei Paulus ist der Heilige Geist der Geist des Sohnes, den Gott gesandt hat (Gal 4,6); dieser Geist wärmt die Herzen mit göttlicher Liebe (Röm 5,5) und bringt durch seine eigene, in der Tiefe wirksame Tätigkeit alle Tugenden hervor (Gal 5,22). Er heiligt und erneuert die Kinder Gottes in der Taufe (Tit 3,5) und gibt ihnen den Geist der Kindschaft, in dem sie zu Gott als ihrem Vater rufen (Gal 4,6; Röm 8,15). Um Christus zu gehören, muß der Mensch diesen Geist besitzen (Röm 8,9). Er ist der Geist des göttlichen Lebens (Röm 8,2); er gibt der Seele Leben und dem Leib Auferstehung (Röm 8,11). Jegliche übernatürliche Tätigkeit unter den Gliedern Christi ist sein Werk; ja er ist die verborgene Quelle aller Kraft im Gebet (Röm 8,26–27). Er ist die Quelle des inneren Lebens im Menschen und aller übernatürlichen Erkenntnis Christi (Eph 3,14–21). Durch ihn schreiten wir von Herrlichkeit zu Herrlichkeit in unserer fortschreitenden Verwandlung nach dem Bild und der Gestalt Christi (2 Kor 3,18). Unter dem Antrieb des Heiligen Geistes sehnt sich die Kirche nach ihrer letzten und vollkommenen Vereinigung mit Christus (Röm 8,23).»[5]

Dieser Vergleich der Sendung des Heiligen Geistes mit der priesterlichen Tätigkeit kommt Christen, deren Pfarreien mit einem Priester gesegnet sind, der wirklich «Mann Gottes für andere»[6] ist, keineswegs wie eine unrealistische Idealisierung vor. Der Verfasser dieses Beitrages hatte in seiner ersten Kaplanstelle das Glück, daß ihm ein solcher

Mann als Pfarrer beschert war – ein Mann, der den Leiden und Nöten vieler seiner Pfarrangehöriger «Seele» und «Auferstehung» zu geben verstand, ein Mann, der Herzen erwärmte durch sein ehrliches Betroffensein vom Schicksal der anderen, ein Mann, der in seiner Pfarrei viele «Tugenden» weckte, durch seine eigene Tätigkeit als Trostbringer, weiser Lehrer und Anwalt. Wenn wir einem solchen Priester begegnen, der – kurz gesagt – den Primat der universalen Caritas lebt, dann können wir am besten diese Gleichförmigkeit des Priesters mit dem Heiligen Geist erkennen und bestätigen.

Die Rolle des Geistes bei der Eucharistie – die Rolle des Priesters

Vielleicht wird diese Geistförmigkeit am besten sichtbar, wenn man die Rollen des Geistes und des Priesters bei der Eucharistie miteinander vergleicht. Die Rolle des Vorsitzenden der christlichen Versammlung gleicht nicht allein der Rolle des Heiligen Geistes bei der eucharistischen Handlung (eine Rolle, die ohnehin im Westen in der theologischen Lehre von der Eucharistie allzulange vernachlässigt worden ist), sie «sakramentalisiert» diese Rolle oder *dient ihr als Mittler*. Der Geist wird angerufen, den Leib Christi inmitten der gottesdienstlichen Versammlung lebendig und Einheit, Glauben und harmonische Liebe unter den Teilnehmern an der Eucharistie fruchtbar zu machen. Gerade dieses Handeln des Geistes verkörpert, «inkarniert» der Priester. Seine Person, seine Worte und Handlungen dienen der Tätigkeit des Geistes als Träger.

Überdies versieht der Priester diese Rolle im Rahmen der Liturgie, weil das seine eigentliche Funktion im Gesamtleben der Kirche ist. Dieselbe Rolle muß der Priester im Alltagsleben einer menschlichen Gemeinschaft versehen, damit sein liturgisches Handeln wahr klingt. Der Priester ist logisch und seinem Wesen nach die Person, die bei den liturgischen Versammlungen einer Gemeinde den Vorsitz zu führen hat, aufgrund seiner Geistrolle beim Aufbau der Menschheitsfamilie zu dem einen Leib Christi im außerliturgischen Raum.[7] Im Weihesakrament wird dem Priester der Geist verliehen, damit er die christliche Gemeinde dazu beseelen kann, daß sie des Herrn «gedenkt». Er ist der natürliche Sprecher bei der kirchlichen Feier des Herrengedächtnisses in der Eucharistie, weil er die Rolle des «prophetischen Deuters» oder «Heilsbewußtseins» inmitten der alltäglichen Ereignisse im Leben der christlichen Gemeinde versieht.[8]

Die Geistrolle des Priesters im Gebet einer Gemeinde

Anerkennen wir diese Geistförmigkeit als Basis der priesterlichen Identität und Spiritualität, dann haben wir damit nicht allein seine Funktion oder seinen Dienst innerhalb der Menschheitsfamilie umrissen (als Mensch, der Führer einer Gemeinde wird, aufgrund seiner totalen Verfügbarkeit für die Belange der universalen Caritas – einer Verfügbarkeit, die sich auf seine Bestellung gründet, den ständig wachsenden Leib Christi zu «in-spirieren», mit dem Geist zu durchdringen), wir haben auch die Art seines Gebetes näher bestimmt. Denn wenn er durch öffentliche Bestellung von Amts wegen ein «alter Spiritus» ist, *dann muß der Priester unter den Menschen so beten, daß er sie zu beten anregt*. Ob er nun im Rahmen einer kirchlichen Liturgie amtlich vorgeschriebene Texte verwendet oder in einem nicht formgebundenen Rahmen schöpferisch betet – sei es «ex abundantia cordis», sei es unter Einbeziehung moderner Gebetstexte – worauf es ankommt, ist immer: daß die *Art des Betens* bei den Menschen, die um ihn versammelt sind, die Gabe des Geistes kundtut und zeugt. Gleich wie bei Paulus die Predigt «Erweis von Geist und Kraft» war (1 Kor, 2,4), so ist es in der christlichen Gemeinde auch der Geist, der das eucharistische Gedächtnis des Herrn vollzieht (vgl. Jo 14,26). Es ist der Geist, der uns: Abba – Vater! rufen läßt (Röm 8,15). Es ist der Antrieb des Geistes, der das christliche Volk zu Söhnen Gottes macht (Röm 8,14); und wenn sie als Kinder des Vaters in ihrer liturgischen Anbetung nicht geheiligt werden, dann ist es um die von uns behauptete Verherrlichung Gottes in der Liturgie schlecht bestellt. Doch dieses ganze Wirken des Geistes bedarf einer menschlichen Inkarnierung, wenn es in einer Versammlung von Menschen wirksam werden soll. Diese Aufgabe des Priesters in seiner Eigenschaft als Vorsteher des Gebetes, diese Gabe des Geistes in der Gemeinde kundzutun und zu zeugen, bleibt nicht im Bereich der rein intellektuellen Überzeugung, sie muß in einer menschlich faßbaren Form des Gebetes wahrgenommen und im äußeren Bereich mitgeteilt werden.

Godfrey Diekmann schreibt dazu:

«Wie viele von Ihnen erinnern sich nicht der Exerzitien, in denen der Exerzitienmeister den Priestern, die vor ihm saßen, einschärfte, sie seien ordiniert, an Christi Stelle zu stehen, und dürften da-

her auf keine Weise ihre persönlichen Vorlieben oder Eigenarten der heiligen Handlung aufprägen. Es ist Christus, der darin ‹ex opere operato› handelt, und daher sollte der Zelebrans sozusagen als ‹antlitzloser, anonymer Priester› dastehen. Wie weit sind wir heute von diesen Tagen entfernt... Die Betonung der Heiligung des Menschen bedeutet doch, daß der Priester die Messe zu einer solchen Erfahrung machen soll, daß sie wirklich den Glauben und, vor allem, die Caritas weckt. Das ist die Aufgabe, die unser Amt uns gibt, und es ist eine große Aufgabe, denn sie erfüllt sich nicht automatisch!»[9]

Für den Menschen, der in der Tiefe seines Glaubens und in der menschlichen Ausübung seiner fundamentalen Rolle wirklich vom Geist in Besitz genommen ist, kann der Geist auch dann in Wahrheit wirksam werden, wenn er die vorgeschriebenen Formeln des Missale Romanum verwenden muß. Denn heute liegt das eigentliche Problem nicht so sehr in den geschriebenen – traditionellen oder modernen – Texten, sondern vielmehr in der inneren Geist-Dynamik des Priesters, die der zum liturgischen Gebet versammelten Gemeinde allzu häufig nicht mitgeteilt wird. Wenn ein Künstler ständig jeden Pinsel, jede Leinwand und jeden Satz Ölfarben, die ihm angeboten werden, als für ihn unbrauchbar ablehnt, fragt man sich am Ende doch, ob der Mann überhaupt eine berufliche, künstlerische Fähigkeit besitzt. Die wachsende Enttäuschung über das liturgische Gebet, die wir heute erleben, und zwar sowohl auf seiten derer, die sich an die vorgeschriebenen Texte halten, als auch auf seiten jener, die mit schöpferischen Gestaltungen experimentiert haben, bestätigt mehr die innere Unzulänglichkeit der Priester als die Unzulänglichkeit der Gebete selbst. Alle neuen Gebete und spontanen Erkenntnisse auf der Welt werden keine bleibende Antwort von seiten der christlichen Gemeinde wekken, wenn der «prophetische Deuter» und das «Heilsbewußtsein» der betreffenden Gemeinde aufgehört haben, das durch die Handauflegung empfangene Charisma des Geistes kundzutun und zu wecken.

Das Wachsen des Geistes durch persönliches Gebet

Um den empfangenen Geist, der die Identität und Funktion des Priesters ausmacht, zu nähren und zur Flamme zu entfachen (2 Tim 1,6–7), muß der Priester ständig in persönlichem Gebet zu empfangen suchen, was er den anderen im öffentlichen Gebet geben soll. Die Sprache der Liturgie kann nur dann die Menschheitsfamilie zur Gemeinschaft der Kirche auferbauen, wenn sie in einer lebendigen Gemeinschaft mit der Dreieinigkeit geboren und entzündet wird. Nur Gemeinschaft kann Gemeinschaft hervorbringen. Der «Geistesmann» (Os 9,7) kann keine prophetische Entdekkung für andere machen, wenn er selbst aufgehört hat, in schweigender Besinnung und innerem Alleinsein staunend zu lauschen, oder wenn er selbst noch nicht begonnen hat, mit einer kleinen Schar von Freunden zu beten, die für ihn Mittler des Geistes sind. In seinem persönlichen Gebet muß der Priester sich vom Geist durchdringen lassen – durch die Betrachtung der Heiligen Schrift, durch eine tiefere Besinnung auf seine eigene Identität und Bedeutung im Lichte der Lektüre theologischer Literatur und der Aussagen des Lehramtes (z. B. in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums), vor allem aber durch gemeinschaftliches und spontanes Gebet mit den Mitarbeitern in der Pfarrei, im Studienhaus usw. Nur wenn er so im persönlichen Gebet vom Geist getrunken hat, darf er auch hoffen, in seinem liturgischen Beten den Geist kundzutun und zu zeugen.

Bedeutet das Gebet des Priesters eine ständige Neubestätigung seines Selbstbildes als sakramentale Personifikation des Geistes, so ist er dadurch besser vorbereitet, inmitten der Menschheitsfamilie zu beten – richtig und wirklich zu beten. Ein Mensch, der das Bild seiner Selbstidentität kultiviert und das Engagement für seine Sendung als «alter Spiritus» immer wieder erneuert, wird nach und nach mit einer Dynamik gefüllt, die ansteckend wirkt. Das Geschenk des Geistes, das der Priester im Sakrament des Ordo empfangen und im persönlichen Gebet neu belebt hat, ist ihm nicht für sich allein, sondern zum Nutzen der Gemeinde gegeben, der er dient.

«Wer in Zungen redet, redet nicht für Menschen, sondern für Gott; denn niemand erfaßt es, redet er doch im Geiste Geheimnisse. Wer aber prophezeit, redet für Menschen zur Erbauung, zur Ermahnung und zum Trost. Wer in Zungen redet, erbaut sich selbst, wer prophezeit, erbaut die Gemeinde... Wenn du mit dem Geist einen Segen sprichst, wie soll dann der, welcher die Rolle des Nichteingeweihten innehat, das Amen zu deinem Dankgebet sprechen? Er versteht ja gar nicht, was du sagst. Du magst zwar ein gutes Dankgebet sprechen, aber der andere wird nicht erbaut... Wenn nun die ganze Gemeinde sich versammelt und alle reden in Zungen, und es kommen Nicht-

eingeweihte oder Ungläubige herein, werden sie nicht sagen, ihr seid verrückt? Wenn jedoch alle prophetisch reden und es kommt ein Ungläubiger oder Fremdling herein, so wird er von allen überführt, von allen wird sein Urteil gesprochen, die Geheimnisse seines Herzens werden offenbar; und so wird er auf sein Angesicht fallen, Gott anbeten und bekennen: ‹Wahrhaftig, Gott ist unter euch!» (1 Kor 14,2–4; 14,16–17; 14,23–25)

Wenn eine liturgische Versammlung in ihrem Priester wirklich einem «prophetischen Deuter» der Wirklichkeit begegnet, wird sie mit dem «Amen» ihrer Herzen und Leben antworten. So erblüht die Teilnahme des Priesters am Geiste Christi, auf der seine prophetische Rolle in der Gemeinde beruht, zur Gemeinschaft der Gemeinde mit Gott und miteinander. Eine eucharistische Haltung des Gottesvolkes, durch die die gesamte Schöpfung geheiligt wird, ist die Frucht einer Erfahrung, einer Begegnung mit einem Menschen, der Mittler des Geistes ist, in dem es sich der Bedeutung seiner menschlichen Existenz «erinnern» und rufen kann: «Abba – Vater!» Diese Weitergabe des Geistes ist unmöglich allein durch getreue Beobachtung der liturgischen Richtlinien oder reine Darstellung der liturgischen Neuerungen zu erreichen. Sie ist nur möglich *durch die zwischenmenschliche Dynamik, die vorhanden ist, wenn ein «alter Spiritus» in der Menschheitsfamilie betet – wirklich betet.* Das Geheimnis der Erlösung wird heute nur dann zu einer Realität, wenn ein Mensch da ist, dessen «Wort», Sakramentalität und Stil, in dem er seine Vorsteherrolle versieht, gleich wie bei einem Propheten, der ihr die Augen öffnet, der Gemeinde in ihr tiefstes Inneres eindringt. Die prophetische Erkenntnis, in der dieses prophetische Handeln des Priesters wurzelt, ist eine Gabe des Geistes – eine Gabe, die den «Mann Gottes für die anderen» in seinem eigenen tiefsten Inneren erfassen muß.

II Das Gebet des Priesters heute
Die gegenwärtige Krise im Gebet der Priester

Es hat daher seinen guten Grund, daß die für die Priesterbildung Verantwortlichen dem Gebetsleben der ihnen Anvertrauten heute ein besonders großes Interesse entgegenbringen. Die Gnade der geistlichen Führerschaft kann nur dort Wurzeln schlagen, wo die Möglichkeit vorhanden ist, dies auch äußerlich zum Ausdruck zu bringen. Denn es ist ein Grundprinzip der inkarnationalen und sakramentalen Ordnung, in der wir leben, daß innere geistige Wirklichkeiten durch ihren äußeren Ausdruck oder ihre zeichenhafte Darstellung vollzogen werden. «Die Umwandlung zur Christusförmigkeit geschieht durch spezifische, sakramentale Handlungen.»[10] Daher können Menschen, die selbst nicht beten, nicht erwarten, die Menschheitsfamilie zum Beten zu bringen. Der Autor dieses Artikels, der in der Seminarerziehung und Priesterbildung tätig ist, möchte wirklich gern wissen, ob an diesem gesteigerten Interesse am Gebetsleben der Priester und künftigen Priester irgend etwas auszusetzen ist.

Gewiß gibt es – das muß ehrlich zugegeben werden – Priester und Seminare, die kaum jemals beten. Ebenso gibt es natürlich Priester, die selbst wenn sie der eucharistischen Feier vorstehen, in keinem Sinne wirklich beten! Die Kirche unserer Zeit leidet unter den schlimmen Folgen dieser unglücklichen Anomalien. Dennoch dürften, so scheint es, viel häufiger als Priester, die gar nicht beten, die Seminaristen und Priester sein, die heute *nach neuen Formen beten.* Die kritische Frage lautet: Sind diese neuen Formen ebenso gültig und wirklich ebensosehr Gebet wie die traditionelleren?

Neue Formen des Gebetes

Zur Erläuterung sollen hier fünf Beispiele für neue Gebetsformen vorgelegt werden, zusammen mit ihren Entsprechungen in der älteren Gebetstradition. Diese wahllos herausgegriffenen Beispiele sollen helfen, die eigentliche Frage zu veranschaulichen.

Als erste Situation der Tod eines Familienangehörigen. – Früher versammelten sich die Leidtragenden um den Sarg, und der Priester betete den Rosenkranz vor. Während diese Sitte ursprünglich bei den nächsten Angehörigen des Verstorbenen sehr geschätzt und beliebt war, empfanden schon früher manche von den Freunden oder entfernteren Verwandten die ständige Wiederholung des «Ave Maria» als ermüdende Tortur, die sie, wenn möglich, vermeiden wollten. Damit ist noch nichts gesagt von dem Priester, der oft genug sehr darauf bedacht war, den Rosenkranz so schnell wie möglich zu absolvieren und sich dann zu empfehlen. Die Ergebnisse waren für gewöhnlich weniger erbauend oder im religiösen Sinne positiv wie heute, wo an die Stelle des Rosenkranzes eine Totenwache in Form eines Wortgottesdienstes tritt. Die Schriftlesungen, der Gesang und vielleicht dazu noch eine kurze Homilie scheinen in dieser Situation eher dazu geeignet als der Rosenkranz,

den Versammelten wahrhaft christlichen Trost und Hoffnung zu geben.

Das zweite Beispiel: Die meisten von uns werden sich sicher der lobenswerten Gewohnheit erinnern, die in vielen Pfarreien bestand, Novenen-Feiern zu Ehren der Mutter Anna usw. zu halten. Die Novenen waren insofern wertvoll, als sie eine Gelegenheit boten, dem Frömmigkeitsleben auf eine von den offizielleren liturgischen Feiern der Kirche verschiedene Weise Nahrung zu geben. Dieser Brauch befriedigte das menschliche Bedürfnis, den mehr emotionalen und weniger anspruchsvollen Schichten in der Spiritualität des einzelnen oder kleiner Gruppen von Christen Ausdruck und Gestalt zu geben, so daß auch ihr sakramentales und im eigentlichen Sinne liturgisches Leben innerhalb der größeren kirchlichen Gemeinde lebendiger aufblühen konnte. Als legitimen Ersatz für solche Andachtsformen gibt es heute eine große Vielfalt paraliturgischer Feiern. Sie dienen häufig dem gleichen Zweck und haben dasselbe Ergebnis, sind aber ganz offensichtlich stärker auf die Bildung und Mentalität der heutigen Generation abgestimmt. In unserer Zeit mit ihren modernen Kommunikationsformen werden – berechtigtermaßen – Massenkommunikationsmittel und mechanisch produzierte Licht- und Klangeindrücke auch im Dienste des Frömmigkeitslebens eingesetzt, speziell bei unseren jüngeren Christen. Daraus entwickeln sich gelegentlich paraliturgische Gottesdienste, die in ihrer Gestaltungsform eine fast «psychodelische» Note tragen und ihrem Inhalt nach ausgesprochen zeitbezogen sind mit Themen wie «Einsamkeit, Entfremdung, Bedürfnis nach brüderlicher Aussöhnung» usw. Doch solange hinter diesen neuen Formen des Gebets eine wirklich christliche Sicht und Ausrichtung steht, können sie den gleichen religiösen Wert für den heutigen Christen haben, wie die früheren Frömmigkeitsformen sie in der Vergangenheit besaßen. Ein Hauptunterschied besteht allerdings darin, daß manche dieser neuen paraliturgischen Formen an die schöpferischen Fähigkeiten und die charismatische Sensibilität des leitenden Priesters bedeutend höhere Ansprüche stellen.

Ein drittes Beispiel für den Wandel in den Formen des Gebetes ist das priesterliche Brevier. Allen ist das Bild des Pfarrgeistlichen vertraut, der am Ende eines Arbeitstages im Weinberg des Herrn kurz vor Mitternacht gewissenhaft und eilig die Gebete seines Breviers spricht. Diese fast ans Heroische grenzende Bemühung im Kampf gegen die kaum noch überwindbare Müdigkeit bot ein Bild, das zugleich imponierend und jammervoll war. Die Betonung des Gemeinschaftscharakters der Messe hat viel mehr und erfolgreicher am Zustandekommen der jüngsten Änderungen mitgewirkt als alles Wissen um den chorischen Aufbau des Divinum Officium. Daher kann man nicht mit ehrlicher Überzeugung über die Praxis klagen, die man heute immer mehr und häufiger antrifft – nämlich daß einige Priester gemeinsam ausgewählte Schrifttexte lesen und nach ihnen beten, obwohl sie häufig gegen die im Römischen Brevier vorgeschriebene Vollständigkeit verstoßen. Wenngleich in einer unter dem beherrschenden Gesetz der Inkarnation und der Sakramentalität stehenden («institutionellen») Kirche rechtliche Richtlinien nicht leicht genommen werden dürfen, scheint mir die geistige Nahrung, welche die Priester reichen, die gemeinsam nach der Schrift beten, ein weitaus höheres Gut zu sein, sofern man eine Hierarchie der Werte anerkennt.

Ein weiteres Beispiel für neue Formen des Betens bieten die modernen Orationen der Messe. Nicht selten sind in diesen neueren Kompositionen die gleichen Empfindungen und Einstellungen zum Ausdruck gebracht wie in den traditionellen Orationen des römischen Missale, obwohl die Sprache bedeutend zeitgemäßer ist. So heißt es zum Beispiel in der Oration der Messe vom Pfingstsonntag im Missale Romanum:

«O Gott, am heutigen Tage hast du die Herzen der Gläubigen durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes belehrt; gib, daß wir in diesem Geiste sinnen, was recht ist, und seines Trostes uns allzeit erfreuen: durch unseren Herrn Jesus Christus... Amen.»

Dagegen liest man in einer moderneren Fassung für das gleiche Fest:

Das ist der Tag, Herr, Gott,
da du der Welt den Lebensatem gibst,
da du ein Feuer der Liebe
entzündest in den Menschen.
Heute ist der Tag, an dem wir zusammengerufen
werden,
um deine Kirche zu sein.
Wir danken dir mit den Worten,
die du selbst in uns eingepflanzt hast;
wir bewundern dich
aus der Kraft deines Heiligen Geistes
und nennen dich voll Freude
unseren Vater.[11]

Obwohl der Gebrauch eines Textes wie des letztzitierten in einer eucharistischen Liturgie, die

den Anspruch erhebt, Liturgie der gesamten Kirche zu sein, ernstliche rechtliche Schwierigkeiten verursachen kann, lassen sich seine Vorzüge als ein wahres «Gebet» für die heutige christliche Gemeinde nicht leugnen. Obwohl dieser Text für den liturgischen Gebrauch noch nicht zugelassen ist, stellt er gleichwohl nichts anderes dar als eine neue Form des traditionellen Gebetes für diese Gelegenheit. Und ganz gewiß bedeutet er keinen Verzicht auf ein echtes Gebet zugunsten von etwas, das weniger ist als Gebet.

Und ein letztes Beispiel für eine neue Gebetsform bilden moderne Kompositionen der Gebete nach dem Einsetzungsbericht in der Messe. So heißt es im Gebet um die Früchte des Meßopfers im römischen Kanon:

«Wir bitten dich, allmächtiger Gott: dein heiliger Engel möge dieses Opfer zu deinem himmlischen Altar emportragen vor das Angesicht deiner göttlichen Majestät. Laß uns alle, die wir gemeinsam von diesem Altar das hochheilige Fleisch und Blut deines Sohnes empfangen, mit allem Gnadensegen des Himmels erfüllt werden...»

Und in einer neueren Wendung für diese Stelle heißt es:

«Wir bitten dich, Herr, unser Gott, sende auf uns herab deinen Heiligen Geist, den Geist, der die Kraft Jesu Christi zum Leben bringt. Wir bitten dich, laß dieses Brot und diesen Kelch, die wir in Demut darbringen, in Wahrheit Zeichen unserer Unterwerfung unter deinen Willen sein. Wir bitten dich, laß uns mitten in dieser Welt und vor den Augen aller Menschen, mit denen wir verbunden sind, dein Evangelium leben und Zeichen deines Friedens sein; laß uns einander ertragen und einander dienen in Liebe, damit unsere Herzen geöffnet werden für die Armen, die Kranken und die Sterbenden, für alle, die in Not sind. Wir bitten dich, laß uns so die Kirche Jesu Christi sein, vereint mit unserem Bischof und unserem Papst...»[12]

Wiederum würde der einzige Einwand gegen ein solches Gebet vom Standpunkt der rechtlichen Legitimierung seiner Verwendung aus erhoben werden können, nicht dagegen im Hinblick auf seinen Wert als Gebet. In den letztgenannten Fällen stehen sich auch nicht richtiges Gebet und Nicht-Gebet gegenüber, vielmehr handelt es sich häufig nur um eine moderne Anpassung einer älteren Gebetsform.

Betrachten wir diese Beispiele nur als neue Formen des Gebetes, gleich so vielen Gebeten, die unsere Priester und künftigen Priester heute gebrauchen, so sollte das mit dazu beitragen, die Unruhe mancher Christen zu beschwichtigen, die das Empfinden haben, unsere Priester beteten nicht mehr. Unser Festhalten an älteren Formen des Gebetes sollte uns nicht blind machen für die Möglichkeit, daß auch manche dieser neueren Formen ihren Wert haben. Selbstgerechte Verteidiger der «Formen» müssen sich davor hüten, daß sie nicht den Sinn für das eigentliche «Gebet» verlieren. Tatsächlich begehen beide Seiten – die avantgardistischen Progressiven und die zähen Konservativen – nicht selten den gleichen Fehler: daß es ihnen mehr um die äußere Form des Gebetes und ihre Verwendung oder Nichtverwendung geht als um den inneren Gebetswert, der nur zu oft in der alten *und* der neuen Form des Gebetes zu finden ist. Doch die klare Unterscheidung von wirklichem und nichtwirklichem Gebet ist nicht leicht.

Kriterien für die Bewertung des Priestergebetes

Die klare Erkenntnis des echten Gebetes hängt eng zusammen mit der Gabe der «Unterscheidung der Geister». Die vielen miteinander verflochtenen und Faktoren, die hier im Spiele sind, machen die Aufstellung brauchbarer Kriterien für eine Bewertung tatsächlich zu einer höchst delikaten und gewagten Angelegenheit. Nichtsdestoweniger sollen hier, ungeachtet der damit verbundenen Risiken, drei Leitlinien aufgezeigt werden, die auf dem Weg der Schlußfolgerung gewonnen sind, und zwar im Lichte dessen, was wir von der Rolle des Priesters als sakramentale Personifikation des Geistes gesagt haben.

1) Die Art und Weise der Verwendung von Gebetstexten

Als erste ist die Frage zu stellen: «Beten in dieser Situation Priester und Volk wirklich oder sagen sie nur Gebete her?» Jahrhundertelang verlangte die Situation und Verfassung des Menschen das Vorhandensein schriftlicher Texte für die verschiedenen Liturgien und paraliturgischen Feiern. Eine Hilfe für die Liturgie geben, ohne dabei einen Liturgieersatz zu geben, ist nicht leicht. In seiner *Apostolischen Überlieferung* bringt Hippolyt von Rom Texte, jedoch verbunden mit der Anweisung, daß diese Formeln nur als Anhaltspunkte dienen sollten: nicht «bete dies», sondern «bete *in dieser Form*». Dieselbe Mentalität zeigt sich ganz deutlich in vielen von den Rubriken für die neuen Ri-

ten, die von der römischen Liturgiekommission erarbeitet sind. Die Anweisung: «Sacerdos... sponsum et sponsam humaniter salutet – der Priester... begrüßt Braut und Bräutigam freundlich», ist eine erfreuliche Rückkehr zu der Art von Anweisungen, die wir aus den «liturgischen Büchern» kennen. Es besteht Hoffnung, daß die gleiche Mentalität bald auch in die Auswahl der Texte und Formeln Eingang finden wird.[13] Zwar verlangt eine solche Freiheit ein hohes Maß an solider Ausbildung auf seiten der Geistlichkeit, doch viele Priester haben durch die Art und Weise, in der das «Gebet der Gläubigen» in den beiden letzten Jahren in vielen Pfarreien durchgeführt worden ist, schon bewiesen, daß sie dieses Vertrauens würdig sind.

Dennoch bleibt das Problem, daß wir immer noch zu viele (jüngere wie ältere!) Priester haben, die nicht wissen, wie sie die Gebete des Missale Romanum zu gebrauchen haben. «Bete ich nun wirklich oder spreche ich nur Worte?» lautet eine Frage, die jeder Priester sich immer von neuem stellen muß. Ja, überdies muß er diese Frage auch an andere stellen, von denen er eine ehrliche Antwort über sich selbst erwarten kann. Die meiste Zeit, während er am Altar steht, betet der Priester innerlich und subjektiv und *meint*, er teile dies der Gemeinde mit. Obwohl das durchaus ein wirkliches Beten ist, bedeutet es in der objektiven Ordnung keine wirkliche Mitteilung des Geistes. Die Selbsttäuschung war für den Priester niemals näherliegend als heute. Dabei ist dieses Problem nicht allein für die Priester akut, die sich getreulich an die vorgeschriebenen Gebete des Missale gehalten haben, es zeigt sich mit gleicher Deutlichkeit bei denen, die in der Liturgie moderne Schöpfungen verwenden. Die Verwendung von Magnetbildbändern bei der Ausbildung der Seminaristen im Verhalten am Altar ist ein unschätzbares Mittel, dem einzelnen seine menschliche Wirksamkeit oder mangelnde Wirksamkeit bei der Mitteilung des Geistes anschaulich vor Augen zu führen. Solange dieses Problem nicht im äußeren Bereich der menschlichen Kommunikation gelöst ist, bleiben alle bisherigen Bemerkungen dieses Artikels über den Geistesmann, der inmitten der Menschheitsfamilie betet, rein intellektuelle Ideen.

2) Das Zeugnis des Charismas der geistlichen Führerschaft

Eng verbunden mit dem Problem des richtigen Gebrauches von schriftlichen Gebetstexten ist das gemeinsame Problem vieler Priester, die diese «Gnade der geistlichen Führerschaft» nicht an den Tag legen. Fehlen einem Menschen die natürlichen menschlichen Qualitäten, die der Führer einer Gemeinschaft braucht, ist er unfähig, anderen geistige Anregungen zu geben – so wird er ungeheure Schwierigkeiten haben, das Charisma des prophetischen Führers oder des Heilsbewußtseins inmitten seiner betenden Gemeinde zu inkarnieren. In Zukunft wird man dieser natürlichen Begabung zweifellos eine größere Aufmerksamkeit zu widmen haben, bevor man einen Kandidaten zum Priesterberuf zuläßt. Nicht jeder hat die Gnade solcher Führerqualitäten wie ein Papst Johannes XXIII., ein Martin Luther King oder ein Robert Kennedy. Dennoch muß der Priester, wenn er Leiter eines Gemeindegebetes sein soll – zumindest in einem gewissen Grad auf seine eigene persönliche Weise –, die Fähigkeit besitzen, den Menschen, die um ihn versammelt sind, geistige und christliche Werte zu vermitteln. Er muß ein Mann mit visionärer Kraft sein, der fähig ist, diese Vision in so dynamischer Form mitzuteilen, daß er eine Antwort hervorruft. Er muß fähig sein, das Geschenk des Geistes kundzutun und weiter zu zeugen, wenn er öffentlich betet, sonst kommt kein «Abba – Vater» (Röm 8,15), kein «Amen» (1 Kor 14,16) aus der betenden Gemeinde, weil in ihr kein Geist ist, der die christliche Versammlung «daran erinnert», daß sie «dies zum Gedächtnis» Christi tut (vgl. Jo 14,26).

Wenn ein Mann mit der Gabe der geistlichen Führerschaft inmitten seiner Gemeinde betet, regt er sie schon durch seine *Art des Betens* an, selbst zu beten. Die Formen oder Strukturen, deren er sich dabei bedient, sind von sekundärer Bedeutung. Die fünf Beispiele für neue Gebetsformen, die wir oben gebracht haben, spiegeln in ihrer Formulierung mehr oder weniger eine heutige Kultur und Mentalität wider; dennoch kann es mit diesen neuen Formen kein größeres echtes Gebet geben als mit den traditionellen, solange kein Geistesmann da ist, der die geschriebenen Worte in einer Gemeinde lebendig macht. Nur wenn sich der Geist aus der Gemeinde durch Christus zum Vater erhebt, ist in wahrhaft christlicher Weise gebetet worden. Die Stimme des Geistes findet sich nicht in gedruckten Texten, sondern in den Herzen des Volkes Gottes. Durch sein prophetisches Zeugnis muß der Priester diesen Geist zum Vorschein bringen. Denn damit wirkliches Gebet wird, muß die Stimme dieser Gemeinde hier und jetzt zu hören sein.

3) Geistige Wirksamkeit

Viele Priester werden heute kritisiert, weil sie von den vorgeschriebenen Texten abweichen. Doch dürfen wir, auch wenn wir an der kirchlichen Rechtsordnung und Disziplin festhalten, nicht übersehen, daß diese Männer nicht selten in wirksamerer Weise die Gläubigen zum Gebet und zur Gemeinschaft mit Gott anregen als manche gehorsame Söhne, die verurteilen, aber nicht anregen. Christus selbst hat die letztgültige Norm für die Bewertung gegeben: «An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen» (Mt 7,16). Die Pharisäer... bilden sich ein, das Rituelle dispensiere sie von der Wahrheit und der gemeinsame Besitz («Communion») vom Teilen; sie bringen ihre Gaben zum Altar, stehen aber ihrem Bruder mit Abstand und teilnahmslos gegenüber; sie erklären, sie liebten Gott, den sie nicht sehen, und beschwichtigen sich damit selbst, daß sie ihren Nächsten nicht lieben, «den sie sehen».[14] Die Aufgabe des Priesters besteht nicht darin, Wächter von Büchern zu sein, sondern Vater seiner Gemeinde, der er das Leben des Geistes gibt, so daß ihre Glieder ihre christliche Sendung an die Welt erfüllen können. «Beten heißt Gott in unser Leben einlassen, so daß er uns hilft, unsern Nächsten ebenfalls einzulassen.»[15] Wenn ein Priester diesen Geist Gottes in der gottesdienstlichen Versammlung vermittelt, sowohl durch die Art und Weise, in der er den Vorsitz bei der liturgischen Handlung führt, als auch durch seine pastorale Caritas im Alltagsleben der ihm Anvertrauten, so daß diese stärkeren Anteil nehmen an ihren Nächsten, dann erfüllt er seine Funktion als «Leiter» des Gemeindegebetes. Manche «ungehorsamen jungen Priester» beten, ungeachtet ihres mangelnden Sinnes für den ekklesialen und institutionellen Charakter der Liturgie, in Wirklichkeit mehr zur geistigen Erbauung ihrer Gemeinde, weil sie vertrauter sind mit manchen zeitgemäßeren Gebetsformen und -versionen. Doch gibt es auch Priester, welche dieselbe geistige Erbauung bewirken, auch wenn sie die vorgeschriebenen Texte verwenden, weil sie Männer von weiterer Sicht und größerer «Freiheit» sind. In beiden Fällen müssen wir uns vor Augen halten, daß es im Grunde eine *geistige Qualität* beim betenden Priester ist, welche den Unterschied bewirkt. Die Gebete, Formen und Texte haben nur sekundäre Bedeutung. Wir sollten daher dringend empfehlen oder versuchen, die geistige Qualität des betenden Priesters zu kultivieren und nicht die exakte Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften. Jedes Urteil über die Vorzüge oder den Wert einer Gebetsform muß den Zweck oder das Ziel des Gebetes im Auge behalten. Das Ziel des Gebetes aber ebenso wie der Zweck aller Liturgie und der Kirche selbst besteht darin, Volk Gottes zu erbauen und zu werden. Soweit der in seiner Gemeinde betende Priester dieses Ziel erreicht, hat er wirklich gebetet.

Zusammenfassung

Das öffentliche Beten des Priesters muß für das geistige Leben der Gemeinde zugleich tragende Kraft und Herausforderung sein. Die Art wie er betet, muß erkennen lassen, daß er *wirklich betet* und nicht allein Anweisungen ausführt und vorgeschriebene Worte spricht. Ein Eindruck von Überzeugung und Echtheit muß äußerlich und greifbar der gottesdienstlichen Versammlung mitgeteilt werden. Vor allem aber muß der Stil, in dem er den Vorsitz führt, insgesamt anregen und der gläubigen Gemeinde durch sein *Charisma der geistlichen Führerschaft* den Geist des Gebetes eingeben.

Wenn ein Priester inmitten der Menschheitsfamilie betet – wirklich betet –, so wird er in Wahrheit zum Heilsbewußtsein und prophetischen Deuter der gottesdienstlichen Versammlung. Die liturgischen Strukturen (z. B. Homilie, Gebet der Gläubigen usw.) bilden das Forum, auf dem die Art, wie der Priester betet, nicht allein der gemeinsamen liturgischen Handlung, sondern auch der gesamten alltäglichen Existenz seiner Gemeinde «Sinn und Bedeutung gibt». Nur ein Mensch, der sakramentale Personifikation des Geistes ist, kann in seiner inneren Dynamik und öffentlichen Funktion die Aufgabe erfüllen, die christliche Gemeinde zu einer Gemeinde von Kindern des Vaters und zum Leib Christi zu machen. Der Priester muß diesen Geist kundtun und zeugen, denn nur *der Geist* wirkt wahren christlichen Gottesdienst und echtes christliches Gebet in der Menschheitsfamilie.

[1] Zur dogmatischen Erklärung des priesterlichen «Charismas der Gemeindeführung» vgl. W. Kasper, Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes: Concilium 2 (1969) 164–170.

[2] Die in diesem Artikel ständig wiederkehrende Bezugnahme auf das Verhältnis des Priesters zum Geist will sein Verhältnis zu Christus keineswegs ausschließen, übersehen oder leugnen. Denn es gibt nur einen Geist, den Heiligen Geist Jesu Christi.

[3] Es dürfte vom pastoralen Standpunkt aus zum Beispiel interessant sein, bei der Lektüre von Jo 14–17 das Wort «Geist» durch «Priester» zu ersetzen.

[4] Vgl. C. Spicq, Spiritualité Sacerdotale d'après Saint-Paul (Paris 1954) 51–71, wo er nähere Ausführungen über die «Gnade» und die «öffentliche Funktion» des Priestertums macht.

[5] J. Powell, The Mystery of the Church (Milwaukee 1967) 39–40.

[6] Vgl. die scharfsinnige Darstellung des Wesens und der Funktion des Priesters bei M. Bourke, The Catholic Priest: Man of God for Others: Worship 43 (1969) 68–81.

[7] Vgl. Vatikanum II, Dekret über Dienst und Leben der Priester, Nr. 6.

[8] In Jo 14,26 hören wir, daß es wirklich der Heilige Geist ist, der die Kirche «daran erinnert», daß «sie dies zum Gedächtnis» Christi tut. Die Funktion des Priesters auf Grund des ihm bei der Weihe verliehenen Geistes besteht darin, die christliche Gemeinde dazu anzuleiten, daß sie des Herrn «gedenkt» sowie der existentiellen Bedeutung ihres eigenen Lebens auf Grund seines Todes und seiner Auferstehung. Diese «prophetische» Rolle des Priesters im Zusammenhang mit der eucharistischen «Anamnese» ist gut beschrieben in V. Joannes, Sacerdozio in un tempo nuovo: Rivista di Pastorale Liturgica 33 (1969) 113–133.

[9] G. Diekmann, The Liturgy and Personal Piety: The Priest 25 (1969) 31–33.

[10] Interim Guidelines for Seminary Renewal, hrsg. vom Bischöflichen Ausschuß für die Priesterbildung in den USA, Teil 2, Kap. 2, Art. 1, Nr. 9.

[11] H. Oosterhuis, Ganz nah ist dein Wort (Wien 1967) 129.

[12] The Underground Mass Book, hrsg. S. McNierney (Baltimore 1968) 47.

[13] Ein ausgezeichnetes Beispiel für ein liturgisches Buch, das wirkliches Beten mehr durch Leitlinien mit weitem Spielraum als durch verbindliche Vorschriften in den Details anregt, ist An Order of Worship of the Consultation on Church Union (Cincinnati 1968).

[14] L. Evely, Teach Us How to Pray (New York 1967) 69.

[15] ebd. 85.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GERARD BROCCOLO

geboren am 14. Juni 1939 in Chicago, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der päpstlichen Universität Gregoriana und am Institut für Liturgik des päpstlichen Athenäums vom hl. Anselm, ist Lizentiat der Theologie, Magister der Liturgik, Professor für Liturgik am Seminar St Mary of the Lake in Mundelein und Generalsekretär für liturgische Fragen der Erzdiözese von Chicago.

Adriana Zarri

Das Gebet der Frau und die vom Mann geschaffene Liturgie

Die Suche nach fraulichen Werten in der Liturgie erweist sich als schwierig, und ihre Ergebnisse sind mager. Dieser Mangel ist erstens auf den zwangsläufig etwas allgemein gehaltenen Ton der Liturgiesprache zurückzuführen. Eine verständliche Scheu verwehrt allzu private und ausgeprägte Gefühlsäußerungen, und da das liturgische Gebet für alle bestimmt ist, erheischt es einen sehr weiten gemeinsamen Nenner, worin sich die Unterschiede abschwächen. Deswegen ist es sinnlos (und auch nicht unser Ziel), nach einer Liturgie für Männer oder Frauen oder für die Jugend oder für Gebildete usw. zu suchen. Auch wenn sich für die Zukunft wahrscheinlich eine gewisse Differenzierung voraussehen läßt, so haben wir es heute einfach mit der Liturgie der Gemeinde zu tun, worin es «weder Mann noch Frau mehr gibt» (Gal 3,28). Es liegt jedoch noch ein weiterer, wichtigerer Grund vor, warum das Frauliche in der Liturgie fehlt, und dieser interessiert uns hier mehr: Die Liturgie wurde von Männern geschaffen, und zwar wenigstens im Westen von unverheirateten und oft etwas geschlechtslos gewordenen Männern. Auch wenn es sich um einen Grenzfall handelt, so kann doch Origenes als Sinnbild für eine subtile psychische Entmännlichung betrachtet werden, wie sie oft von einem platonischen Mißtrauen gegenüber den leiblichen Werten herbeigeführt wurde, das Eingang gefunden hatte in die Aszese von Männern, die unbewußt das Bedürfnis empfanden, eine philosophische Rechtfertigung für ihren existentiellen Verzicht zu finden. Infolge dieser psychischen Situation und des geschichtlichen Milieus, in dem sie lebten, waren solche Männer wohl weniger imstande, die fraulichen Werte zu erfassen und der Frau Hochachtung entgegenzubringen. Falls sie überhaupt vorhanden war, war ihre Wertschätzung der Frau beschränkt und etwas rhetorisch. Man verbannte die Frau in das Haus, erklärte sie zur «Königin des häuslichen Herdes»; sie unterstand aber stets dem Mann und hatte sich auf Grund einer atavistischen soziologischen Rollenverteilung «weiblichen» Beschäftigungen zu widmen. Weiterreichende Aufgabengebiete blieben ihr verschlossen, ihre Tüchtigkeit konnte sich nur im beschränkten Raum des Hauses bewähren. Ein Autor des sechzehnten Jahrhunderts schrieb: «Während für die Heranbildung der Männer viele Unterweisungen nötig sind, kann sich die sittliche Bildung der Frau auf wenige Gebote beschränken. Die Männer betätigen sich innerhalb und außerhalb des Hauses, in privaten und öffentlichen Angelegenheiten. Die Normen für so viele verschiedene Tätigkeiten erheischen umfangreiche Bände.

Die einzige Sorge der Frau hingegen ist die Sittsamkeit. Ist diese genügend dargelegt, so ist die Frau hinreichend unterrichtet. Um so verabscheuenswerter ist die Missetat derjenigen, die diese einzige Tugend der Frau zu verderben trachten; sie ist ebenso verwerflich wie wenn einer einem Halbblinden noch das wenige Augenlicht nehmen wollte, das ihm verbleibt.»[1] Auch wenn derartige Texte nicht die Regel darstellen, so zeigen sie doch, wie wenig man die Frau schätzte und wie sehr man den Umkreis ihrer Tugenden einschränkte: Haus, Kirche, Sittsamkeit, Geduld – das ist alles. Der Mut zum Beispiel ist nicht ihre Sache, wie man aus der Oration des römischen Missale für Feste von Martyrinnen ersieht: «Deus qui... etiam in sexu fragili victoriam martyrii contulisti...», worin dieses *etiam* gewiß kein Lob darstellt. Der vorherrschende Gedanke an die göttliche Macht wird mit der Auffassung verbunden, daß der Frau eine besondere Schwäche eigne – eine Auffassung, die von der Philosophie, Psychologie und Asketik einer von Männern geprägten Kultur ganz allgemein vertreten und bis an die Schwelle unserer Zeit weitergeschleppt wird. Der gleiche Gedanke klingt auch in der Hochzeitsmesse an, worin der Frau besondere Beachtung geschenkt wird. Aber auch dies ist kein Kompliment, sondern die Besorgtheit um etwas, das besonderer Obhut bedarf. Auch hier fehlt nicht der Hinweis auf ihre Schwäche («... muniat infirmitatem suam robore disciplinae...»), und die Vorzüge, die man ihr wünscht, beschränken sich für gewöhnlich streng auf häusliche Tugenden.

Liturgie der Jungfräulichkeit

Wenn so der Umkreis der fraulichen Tugenden dermaßen eng gezogen wird, so scheint dafür die Frau der bevorzugte Ort der Jungfräulichkeit zu sein. Und wenn die besagte Enge schon ein gewisses soziologisches Klima zu erklären vermag, so ist zur Erklärung dieser Verbindung von Frau und Jungfräulichkeit meines Erachtens auch noch das Geschlecht und der Lebensstand der Verfasser der Liturgietexte in Rechnung zu stellen: Es sind Männer und zwar zölibatäre Männer, die verständlicherweise von der weiblichen Jungfräulichkeit angezogen werden, die unter anderem als ein Lebensstand erscheint, der besonders geeignet ist, die Frau vor unbewußten Wünschen abzuschirmen und ein ideales Wohlgefallen ihr gegenüber zu ermöglichen. Während so die Frau einerseits durch ihre Weiblichkeit anzieht, wird sie anderseits sozusagen ihres Geschlechtes entkleidet, um die Hinneigung zu ihr zu läutern und ihre Verehrung zu erlauben. Selbst in der Mutter Christi scheint die Liturgie eher ein abstraktes Modell der Frauennatur zu sehen als eine Frau aus Fleisch und Blut, und das gleiche gilt für die Projektion Marias in der Verehrung der Jungfrauen.

Während so die weibliche Jungfräulichkeit dermaßen betont wird, fehlt hingegen bezeichnenderweise in der römischen Liturgie ein Commune für jungfräuliche Männer. Die Tugend des Mannes wird von andern Titeln in Beschlag genommen: Bischof, Abt, Kirchenlehrer und (sofern nichts anderes auf ihn zutrifft) Bekenner – eine Qualifikation, die hingegen von der Liturgie Frauen nicht gegeben wird. Warum wird, wenn kein anderer Titel vorliegt, die Heiligkeit der Frau in der Jungfräulichkeit gesehen, die des Mannes aber im Glaubenszeugnis? Vielleicht wurde die Antwort schon gegeben. Vielleicht würden wir in einer von Frauen verfaßten Liturgie über ein Commune jungfräulicher Männer verfügen. In der jetzigen Liturgie hingegen gibt es kein solches, und wenn einer kein Martyrer, Bischof oder Kirchenlehrer war, so zieht man es sogar bei einem jungfräulichen Heiligen vor, das Glaubenszeugnis hervorzuheben (das selbst ganz allgemein genommen eine sehr positive Qualifikation darstellt). Bei der Frau hingegen wiegt (einzig mit Ausnahme des Martyriums) die Jungfräulichkeit über alle andern Qualitäten vor, und wo sie nicht vorliegt, ist nicht von einer «Bekennerin» oder «Kirchenlehrerin» und selbstverständlich auch nicht von Bischof die Rede. Man behilft sich (oder man behalf sich wenigstens bis vor kurzem) mit einer nichtssagenden negativen Qualifikation, fast könnte man sagen, Disqualifikation, insofern man sie nicht qualifizierte oder nur negativ qualifizierte: das Offizium «pro nec virgine nec martyre». Heute ist die Lage ein wenig besser, und diese weiblichen Heiligen, die weder Jungfrauen noch Martyrinnen waren, sind in das Commune heiliger Frauen eingereiht (und vielleicht ist es bezeichnend, daß diese negative Klassifikation in einer Zeit verschwunden ist, in der sich eine Spiritualität der Ehe herausbildet und gleichzeitig der obligatorische Zölibat der Priester in Frage gestellt wird). Übrigens ist es ein seltener Fall, daß eine Frau, die zu dieser Klasse *nec – nec* gehörte, heiliggesprochen wurde. Für eine verheiratete Frau, die nicht das Martyrium erlitt, bestand wenig Hoffnung, heiliggesprochen zu werden. Vielleicht schien sie ein wenig nachahmbares und vor allem wenig nachahmungswürdiges Vorbild

zu sein – ein ungern gesehenes oder geradezu beunruhigendes Vorbild. Gerade auch das Offizium dieser verheirateten «heiligen Frauen» scheint auf die geschlechtslos gemachte oder geschlechtslos machende Situation der Verfasser der Liturgietexte hinzuweisen: mit einer Messe, welche die farbloseste, am meisten zurechtgeschusterte des ganzen Missale Romanum ist, gehört es sicher zu den am wenigsten geglückten Offizien. Es atmet nicht Liebe, sondern riecht nach Abwaschwasser und Rechenheft. Und darunter ahnt man eine Spannung, die das Bedürfnis verspürt hat, in übler Predigermanier der Schönheit einen Hieb zu versetzen («fallax gratia et vana est pulchritudo») und das Bild der Geliebten auf die blasse Gestalt einer braven Frau hinunterzuspielen, die sich umzutun weiß, auf Pünktlichkeit hält, haushälterisch und ein wenig knickerig ist, die Kleider des Gatten sauber hält und dafür sorgt, daß dieser im Städtchen eine gute Figur macht. Und doch kann ein jungfräulicher Mann der Liebe mit Liebe nahen. Wenn er unverkrampft und reif ist (ich möchte sagen, wenn er jungfräulich und nicht bloß unverheiratet ist: das Unverheiratetsein ist ein negativer Wert, wenn es sich nicht zur Höhe eines Charismas erhebt), besitzt er die besten Voraussetzungen dazu. Der Verzicht, die Abstandnahme mit dieser gesunden Sehnsucht, die mit einer nicht bedauerten Hingabe an Gott zusammenbestehen kann, würden ihm zu einer Sublimierung verhelfen, zu der ein Verheirateter schwerlich gelangen könnte. Durch die Zusammenstellung der Texte, durch die geschickte Auswahl passender Bibelstellen (warum soll man beispielsweise nicht das Hohelied nehmen, das jetzt den Jungfrauen vorbehalten bleibt, so, als wollte man es aus dem Zusammenhang mit der bräutlichen Liebe lösen), könnte er uns eine herrliche Liturgie der Gattenliebe geben – eine Liturgie, die uns gänzlich fehlt, als ob wir Angst davor hätten. Vielleicht waren die Textverfasser mehr zölibatär als jungfräulich, mehr auf das «Nein» gegenüber der menschlichen Liebe bedacht als auf das «Ja» zur göttlichen Liebe, das, sofern es voll und ganz gesprochen wird, keine Angst mehr kennt, weil es keine Antithese mehr verspürt.

In all dem – in der Betonung der Jungfräulichkeit und in der Neutralisierung der Ehe – scheint sich eine höchst natürliche Neigung bemerkbar zu machen, die man vergeblich zu unterdrücken sucht, indem man die Frau zum möglichst geschlechtslosen Symbol nimmt. Man sieht sie nur als Jungfrau und Mutter und macht sie unbewußt zum Zufluchtsort vor lebendigeren und beunruhigenderen Werten und zum Deckmantel für sie. Hierin verrät sich eine Haßliebe, mit der sich ein unverheirateter Mann oft herumquält.

Die Marienliturgie

Dieser Kult der Jungfrau, der eine bestimmte Anthropologie voraussetzt und in einer bestimmten psychologischen Situation aufflammt, gipfelt in der Verehrung der Jungfrau schlechthin. Sie gesellt sich zum Kult der Mutter, der ebenfalls auf entsexualisierende Weise erfolgen kann: die Frau, die jetzt der Liebe entzogen und gleichsam von ihr losgesprochen ist um ihrer lebenschenkenden Funktion willen. Die Texte der Marienliturgie sind nicht so platt wie die eben angeführten, doch ihr Glanz ist schneeweiß, abstrakt und ein wenig kalt: es ist der Glanz des Marmors, nicht der des Fleisches; der Glanz Gottes, nicht der des Menschen, nicht der der Frau; höchstens der ferne Schimmer einer nicht inkarnierten Fraulichkeit, worin uns Maria in einem sozusagen ausschließlich theologischen Raum erscheint: als Jungfrau, als «Miterlöserin», als «janua coeli». Selbst ihre Mutterschaft scheint einzig im Dienst der Soteriologie zu stehen; man kann darauf eher einen Disput über die Theotokos oder Christotokos als eine Reflexion über eine konkrete Frau dieser Erde gründen. Die Lauretanische Litanei (um einen paraliturgischen Text anzuführen) bietet uns ein Beispiel dafür, wie Maria einer inkarnierten Fraulichkeit beraubt und in den symbolischen Bereich erhoben wird. Am meisten wird der hochtrabende Titel «Königin» verwendet (zwölf Anrufungen), auf den verhältnismäßig mehr Gewicht gelegt wird als selbst auf den Muttertitel (sechs Anrufungen); es folgen weitere, ziemlich schwulstige und rhetorische Benennungen: «rosa mystica, turris davidica, turris eburnea, domus aurea, foederis arca...» Es hält schwer, eine Frau als Turm Davids oder Arche des Bundes zu denken, wie es auch nicht leichtfällt, sie als «Ruhm Jerusalems, Freude Israels, Ehre unseres Volkes» anzurufen, selbst wenn man dabei berücksichtigt, daß die Semiten einen andern Geschmack, eine andere Ausdrucksweise haben. Die Titel Jungfrau und Mutter, die dieser Kreatur von kosmischen Ausmaßen («mulier amicta sole...») gegeben werden, werden von distanzierenden Adjektiven abgekühlt: «inviolata, intemerata, venerabilis, potens...»; man braucht, wie es scheint, bloß eine tröstliche Anrufung wie «Zuflucht der Sünder», «Trösterin der Betrübten» hinzuzufügen,

um dieses Marmormonument, das ein anscheinend mit Angst vor der Frau erfüllter Mann gemeißelt hat, wieder in unsere Alltagswirklichkeit hineinzustellen.

Unsere Untersuchung dreht sich jedoch nicht um die Frage, wieviel im offiziellen Gebet von der Frau gesagt wird und wie dieses Gebet sie sieht, sonst hätten wir unserm Aufsatz den Titel gegeben «Die Frau in der Liturgie», und unsere Ausführungen hätten einfach in einer sterilen, verdrossenen Klage darüber bestehen können, daß man der Frau in der Liturgie so wenig Raum und Beachtung schenkt. Wir haben jedoch unser Thema genauer präzisiert: «Das Gebet der Frau und die vom Mann geschaffene Liturgie», und dies erfordert eine gründlichere Darlegung, die das Gebet der Frau und, noch tiefer grabend, die Frauennatur in ihren Eigenwerten erkundet. Kurz, unsere Aufgabe erfordert (wenn sie sich nicht auf einen bloßen psychologischen Empirismus beschränken will) eine metaphysische Anthropologie und Sexologie. Man verwundere sich deshalb nicht, wenn wir einen Teil unserer Abhandlung für einen Versuch einer Ontologie der Geschlechter verwenden, ohne den die Gefahr bestände, nur sehr unbestimmt und oberflächlich von der Frau zu sprechen.

Ontologie der Frauennatur

Man kann nicht von der Frau sprechen, ohne auch von ihrem Gegenüber, dem Mann, zu sprechen, von dem sie bestimmt wird, so wie er von ihr bestimmt wird. Von der Frau sprechen heißt somit vom Paar und vom Menschen als Menschennatur sprechen, die konkret nur in geschlechtlicher Bestimmtheit existiert. Dieses existentiale Spezifikum, das zum abstrakten Genus hinzutritt, prägt den Menschen von Grund auf. Wie das Mannsein, so ist auch das Frausein nicht etwas Nebensächliches, sondern eine der beiden einzigen möglichen Weisen des Menschseins. Diese Bestimmtheit reicht zu tief, als daß sie auf das rein Biologische beschränkt bliebe; sie prägt zugleich Leib und Seele, Biologie und Glaube, Tätigkeit und Gebet. Infolge dieses Zusammenhangs, der die gesamte Person zu einer Einheit zusammenfaßt, können wir so von jedem Pol aus eine homogene Entwicklungslinie ziehen; wir können auch von den biosomatischen Gegebenheiten ausgehen – als von etwas Evidenterem und weniger Fragwürdigem –, und von da zum personalen und personalisierenden Dynamismus aufsteigen, der den ganzen Menschen prägt. Und wenn wir von dieser – schlichtesten – Gegebenheit ausgehen, so springt sofort die unterschiedliche geschlechtliche Dynamik in die Augen, die beim Mann primär aktiv und bei der Frau primär rezeptiv ist. Man beachte, daß von Rezeptivität und nicht von Passivität die Rede ist, und deswegen können wir von ihr in einem dynamischen Sinn sprechen. Die Rezeptivität hat eine aktive Seite, so wie die Aktivität eine rezeptive Seite hat, so daß die beiden Wesenszüge sich gegenseitig durchdringen. Doch auch nach Überwindung passivistischer Anschauungen über die Frau scheint sich nicht bestreiten zu lassen, daß der Prozeß irgendwie vom Mann ausgelöst wird. Die Frau beginnt ihr Geschlechtsleben mit dem Empfangen, mit einem Empfangen, das sofort aktiv wird und im Empfangen von der Eigentätigkeit ausgeht. Schon der Körperbau – beim Mann treten die Geschlechtsorgane viel mehr nach außen hervor, während sie bei der Frau tief eingebettet und nach innen gerichtet sind – und der damit zusammenhängende Dynamismus weist auf diesen Unterschied der Haltung hin. So stellt der Rhythmus des Gebens und Empfangens gleichsam die physische und biologische Geometrie der Geschlechtlichkeit dar, der notwendigerweise eine innere Geometrie entspricht, welche die gleichen Haltungen auf psychologischer und metaphysischer Ebene verwirklicht. Weil er mit dem Geben beginnt, ist der Mann anfänglich Subjekt; er befindet sich somit in einer Stellung, die als privilegiert erscheinen könnte, wenn dieses Subjekt nicht vom Objekt sich bestimmen ließe, ohne das er nicht als Subjekt existieren könnte; er wäre eine beziehungslose, namenlose Ziffer, die darauf harren würde, durch die Beziehung mit jemandem sich zu bestimmen und jemand zu werden, Person zu werden im Dialog, der – noch bevor er interpersonal ist – personalisierend ist, und er ist eben deswegen interpersonal, weil er personalisiert. Und das Objekt bestimmt das Subjekt, indem es seinerseits zum Subjekt dieser Bestimmung wird. Wir machen ja nicht so sehr etwas, sondern jemand, und zuerst uns selbst; als Person sind wir zugleich Objekt und Subjekt. Und wir sind so weit Person, als wir jemand machen und von diesem Jemand gemacht sind. Auf diese Weise macht der Mann die Frau, aber auch die Frau den Mann. Eva (wir können uns zur Bezeichnung der Frauennatur dieses symbolträchtigen Namens bedienen) entsteht als Weiterentwicklung und zweite Etappe des Mannes, als totales Gegenstück zu Adam: als sein Bild, sein Spiegel, sein Wort – als eine gänzliche Andersheit, die in einer existentielleren Psy-

chologie ihn bestimmt, während sie bestimmt wird. Die Frau ist das zweite Antlitz des Mannes, so wie der Sohn die zweite Person Gottes ist, nicht in einem hierarchischen, sondern nur in einem metaphysischen Sinn. Der Mann gibt der Frau nicht ein Stück von sich selbst, sondern er schenkt sich ihr ganz; er objektiviert sich völlig in ihr. Die Frau ist, insofern sie zum Ausdruck gebracht wird; wenn der Umstand, daß sie *empfängt*, sie in Abhängigkeit zu bringen scheint, so stellt der Umstand, daß sie *alles* empfängt, die Gleichstellung wieder her. Wenn wir den Vergleich weiterziehen dürfen, so möchten wir sagen: die Frau ist, wie der Logos, sekundär, aber sozusagen in einer primären Sekundärstellung, weil sie sich in der Parabel des Mannes ebensowenig ersetzen läßt wie der Logos im Kreis des trinitarischen Bogens, der in die göttliche Einheit die Vielheit hineinbringt.[2]

Einheit, Andersheit, Dreieinigkeit

Mit diesen Gedanken über Geben und Empfangen, über Subjekt und Objekt steigen wir zu den tiefsten Grundlagen des Seins und der Person hinunter, zu den Grundlagen, welche die Beziehung nicht bloß regeln, sondern schaffen, indem sie den Raum für sie schaffen mit der Andersheit. Und hier stoßen wir vielleicht auf einen weitern grundlegenden Punkt der Verbindung zwischen Mann und Frau. Weil die Frau anders ist, bringt sie in eine Welt, die zuerst monistisch und monolithisch war, die Vielfalt hinein. Wie es ohne das Objekt nicht das als solches bestimmte Subjekt geben könnte, so könnte es ohne die Frau nicht den als als Mann bestimmten Menschen geben; es gäbe nur den Menschen als solchen, eine allgemeine, amorphe, noch nicht geschlechtlich geprägte Masse. Die Frau, und mit ihr das Geschlecht, stammt aus einer Gestaltlosigkeit, die von männlichem Typus ist, insofern sie aktiv ist und Formen aus sich hervorbringt, die aus ihrem unklaren Gemisch emportauchen. Und es kommt hier nicht sehr darauf an, wie dieser Prozeß, der vor allem metaphysisch ist, geschichtlich und biologisch verlief. Es dürfte zwar eine gewisse Entsprechung vorliegen in dem Sinn, daß die Vielfalt der Formen sich aus einem ursprünglichen Chaos entwickelt hat, so wie die Zweiheit der Geschlechter vielleicht aus einem Ansatz zum Menschen stammt, aus einer Art von menschlichem Chaos, das wir präadamitisch nennen können. Die Entwicklung würde dann in Adam gipfeln, in dem einige griechische und kappadokische Kirchenväter unter der Führung Platons einen Menschen sahen, der ursprünglich androgyn gewesen sei und in Eva die Geschlechtlichkeit zum Leben erweckt habe – eine Deutung, die auf metaphysischer Ebene ebenso anregend und wertvoll ist, wie sie auf geschichtlicher und biologischer Ebene phantastisch und kaum denkbar ist. Den Kirchenvätern und den biblischen Schriftstellern ging es jedoch nicht in erster Linie um die Geschichte. Wie Mircea Eliade bemerkt, «drückt sich die archaische Ontologie in biologischen Begriffen aus», und es ist möglich, daß auch die ersten Kapitel der Genesis von Biologie sprechen, um Ontologie zu treiben. So können wir auch den Bericht der Genesis über den Ursprung des Menschen in dieser Sicht lesen, ohne daß wir auf die Frage nach der Geschlechtlichkeit ihrer Protagonisten einzutreten brauchen, die auf jeden Fall vor allem Sinnbilder und Werte sind und als solche genommen werden können. Wir dürfen sie nicht zu buchstäblich auffassen, sondern müssen sie, wie die Kirchenväter dies taten, symbolisch deuten. Adam – diese Gestalt von kosmischer Bedeutung und Dimension – schläft. Wenn wir uns hinter diesen Schlaf versetzen – worin die alten Exegeten einen mystischen Zustand sahen, worin wir aber auch den Halbschlaf des ursprünglichen Bewußtseinszustands sehen dürfen, der dem klaren Denken des logischen Bewußtseins vorangeht –, können wir darin Elemente der Vorgeschichte des Menschen erblicken: die langen biologischen Vorbereitungen, den animalischen Halbschlaf, der zum Erwachen des Bewußtseins, zur Subjektbildung und Personwerdung führt, das stufenweise Hervortreten des göttlichen Plans und der Heilsgeschichte, die sich auf dem Weg zum Menschen und zum Gottmenschen, zum ersten und zum zweiten Adam (der den Inbegriff der Geschichte bildet) befindet. Aus diesem an Sinnbezügen so reichen «Schlaf» entsteht Eva: die Geschlechtlichkeit, die Vielfalt, die Geschichte des Ehepaars und der Familie, die das Schicksal der Welt auf das Eschaton hin in Gang bringt. Die Frau ist die mittlere Phase der menschlichen Parabel; ihre Vermittlung dauert jedoch fort, weil die Zahl- und Geschichtswerte, die sie in sich schließt (und die zum Wesen der Frauennatur gehören), der nie abbrechende Fluß sind, der die Einheit herbeiführt. Weil – und dies ist der grundlegende Zusammenhang – die Einheit sich auf der Zahl und somit auf Eva aufbaut, weil diese die Vielzahl einführt, schafft sie durch sie die Einheit. Der eine Mensch existiert ja nur als Synthese und Scheitelpunkt des Vielfachen. Vor dem Vielfachen

besteht noch nicht das Eine, sondern nur das Konfuse.

Auch hier kommt uns der göttliche Archetyp zu Hilfe. Wenn Gott einer ist, so erstrahlt in ihm die Einheit sicherlich in reinster Vollkommenheit. Nun aber ist diese vollendete Einheit dreifaltig. Die Dreieinigkeit ist das Licht der Einheit, ihre immanente Bewegung, ihr Leben. Eine ganz bestimmte Einheitswirklichkeit steht hier vor uns: eine nicht monolithische, sondern facettierte, nicht monistische, sondern artikulierte und lebendige, nicht stillstehende, sondern in tätiger Bewegung befindliche Einheit. In einer beständigen Verifikation des Subjekts im Objekt finden sich beide im Scheitelpunkt in einem «dritten Moment» geeint, das gleichsam das Gelenk bildet, worin sich der unbestimmte Kreis des Vielfältigen zur Einheit zusammenfügt. Das Vielfältige, das zur Einheit in Gegensatz stehen könnte, falls es nicht in sie aufgenommen würde, wird somit im Gegenteil zu ihrer Seinsweise: zu dem, was sie außerhalb aller Unbestimmtheit in eine innere Bewegung, in ein inneres Gespräch versetzt, das ihr Leben und Zusammenhalt gibt. Die Dreieinigkeit schafft die wahre Einheit, so wie das Objekt dem Subjekt Bestand verleiht. Das Werden folgt auf das Sein, aber die Fülle des Seins folgt allein auf das Werden, welches das Eine sich selbst zurückgibt (approximativ gesprochen, könnte man sagen: Die Dreieinigkeit gibt Gott Gott zurück: sie verleiht ihm in einer konkreten interpersonalen Gemeinschaftsbeziehung Konsistenz).

Die Frau als existentielle Dimension

Wenn wir diese Gedanken auf die geschaffene Wirklichkeit und insbesondere auf das Geschlecht anwenden, lassen sich daraus lebenswichtige Erkenntnisse ableiten. Wir können eine Metaphysik der Frauennatur aufzubauen versuchen, in der Frau das Prinzip der Vielfalt – mit den Gliederungen, Facettierungen und oft den Dramen, die damit gegeben sind – und die Voraussetzung zur Einswerdung sehen; den tiefen Sinn der Geschichte und gleichzeitig die Entzauberung der Geschichte; das Gespür für das Horizontale, Existentielle, Inkarnierte; den Ruf zur rezeptiven Bereitschaft, der in jedem Geschöpf ertönt, in ihr aber sich ganz besonders geltend macht und uns über den Typus ihrer Beziehung zu Gott und über die Tonalität ihres Gebetes Aufschluß gibt. Es lassen sich zwei Spiritualitäten denken: eine männliche Askese des Gebens, deren Stärke in Kühnheit und Großmut liegt, und eine weibliche Askese, welche die Demut, die Verfügbarkeit, die Aufnahmebereitschaft und das Hören zu ihrer Mitte hat und nicht so sehr Initiativen unternimmt als auf die Initiative Gottes achtet – eine der Tendenz nach mystische Askese, die in der Frau den bevorzugten Ort des Gebets im allgemeinen und des passiven Gebets im besonderen sieht. Erst jetzt, nach diesen Vorüberlegungen, können wir das vom Mann geschaffene liturgische Gebet mit dem besonderen Ton des fraulichen Betens vergleichen.

In den liturgischen Gebeten, vor allem in den Orationen, scheint ein gewisser abstrakter Geometrismus zu herrschen, der auf eine stilistische Technik zurückgeht (parataktische Form, Parallelismus, Antithese), aber auf schematische, paradigmatische, sture Weise, ohne Feingefühl und existentielle Wärme angewandt wird. Es sind allzu globale, allgemeine, weite, ja kosmische, aber starre Formeln, denen die vielgestaltige und wechselvolle Bewegung der Pluralität abgeht. Man betet darin mehr für *den* Menschen als für *die* Menschen; man spürt darin die weite Erstreckung der Menschheit, aber nicht den lebendigen Akzent des Singulären mit dem Eigennamen eines jeden. Man spricht darin vom Erschaffenen, aber sozusagen immer in ozeanischer Weite; man erblickt darin den Himmel und die Erde, das Meer und die Zedern des Libanon, aber nicht die Hausschwelle und das Kräuterfaß (viel eher in den Schriftstellen, wo nebst den Zedern Balsam und Zimt vorkommen und die Tiere mit ihrem Eigenleben und ihrer Behausung. Vgl. z. B. den herrlichen Psalm 103, der in der Sext des Samstags rezitiert wird).

In der Liturgie betet man sodann wenig für die Erde und für den Menschen in seinem irdischen Dasein. Der Mensch wird oft nur als Seele genommen (ein Begriff, der bekanntlich mehr griechisch als christlich ist, der aber dennoch reichlich in das liturgische Gebet eingedrungen ist). Auch wenn man (wie dies fast stets der Fall ist) vom Menschen als ganzem spricht, fühlt man fast nur die vertikale Dimension heraus. Von den irdischen Beziehungen des Menschen ist nur selten und oft in einem unheilbeschwörenden Ton die Rede.

Die Verachtungsorationen

Ein Kapitel für sich verdienen die vielen Angst- und Verachtungsorationen, worin die Zeit, die Welt, das menschliche Erleben zum vornherein abgewiesen werden, wie dies bei einer Frau nie in solchem Ausmaß der Fall sein könnte.

Die Frau kann die Zeit nicht ablehnen, sonst würde sie sich selbst ablehnen; sie kann nur wünschen, ihr zu entrinnen, und sie wünscht dies oft, weil der Sinn für die Geschichte nicht immer mit dem Vertrauen in die Geschichte Hand in Hand geht; ja, oft erlebt man im Gegenteil, daß die am meisten in die Zeit eingetauchten Personen dieser irgendwie überdrüssig sind. Doch dieser Überdruß, dieses Genughaben, diese Ernüchterung ist eine nachträgliche Ablehnung: das Ergebnis einer Erfahrung, die auf metaphysischer und psychologischer, wenn auch nicht existentieller Ebene immer an der Frau zehrt. Während beim Mann eine vorsätzliche Ablehnung vorhanden sein kann, die noch keine Enttäuschung ist, sondern im Gegenteil ein Widerstand gegenüber einem Reiz – man will sich nicht auf ein faszinierendes Erlebnis einlassen und fürchtet sich vor einem Leben, das noch zu bewältigen ist –, will die Frau eher ein ernüchterndes Erleben aufgeben; sie ist eines Lebens, das virtuell zur Gänze gelebt ist, müde und zieht sich ernüchtert aus einem zu mühsamen Leben zurück. Das Widerstreben besteht von vornherein, die Enttäuschung folgt nachträglich. Auch wenn hinter den beiden Reaktionen ein ganz anderes existentielles Erleben liegt, werden sie in der Literatur nur durch den Ton unterschieden. Und eben dieser Ton scheint dem liturgischen Gebet abzugehen, das für gewöhnlich olympisch wirkt, selbst wenn es pessimistisch ist. Es ist ein vorweggenommener, undramatischer Pessimismus, während das Gebet einer Frau klagender, dramatischer, aufgewühlter wäre; es würde nicht nur Angst und Abwehr, sondern eher die Enttäuschung eines schon Versuchten ausdrücken. Darum bittet der Mann, Gott möge ihn «das Irdische verachten und das Himmlische lieben» lehren, während die Frau eher bitten würde: «Laß uns nach all den ermüdenden Enttäuschungen in den Wirklichkeiten des Lebens, die wir vergebens geliebt haben, schließlich in dir ruhen, der du nie enttäuschest.» Selbstverständlich finden sich auch in unserer Liturgie solche Gebete (vgl. z. B. das schöne, erlittene Salve Regina), doch scheinen sie in der Minderzahl zu sein. In den meisten drückt sich eine andere Geisteshaltung aus: hinter dem Anschein von Strenge steckt oft eine regressive, kindliche oder geradezu utopische Haltung; man bleibt bei abwehrendem Verhalten stehen oder versucht, den Menschen zu überspringen und sich unvermittelt in Gott hinein zu werfen. Selbst wenn sie echt ist, äußert sich die aszetische Abtötung der existentiellen Neugierde in einer Ablehnung der fraulichen Dimension und nicht selten in einer Ablehnung der Frau selbst – eine um so konsequentere Ablehnung, als kein Grund für sie vorliegt, ist doch Gott die unmittelbare Zukunft der Frau, während die Frau (die Geschichte, das existentielle Erleben) die unmittelbare Zukunft des Mannes ist. Die Berufung auf Gott kann zur Versuchung werden, die Frau zu übergehen, die gleichsam die geschichtlich-existentielle Erweiterung des Mannes ist. Diese Versuchung macht sich besonders beim Ehelosen geltend, der gewohnt ist, im Kontakt mit dem weiblichen Element die Versuchung schlechthin zu erblicken und irrigerweise den Zölibat als ein Absehen von der Frau aufzufassen. Wie man sieht, spielen bei einem gewissen Gebetstypus viele Faktoren mit, worin sich nicht bloß eine männliche Geisteshaltung, sondern oft eine unreife Männlichkeit äußert.

Aus dem Gesagten erhellt auch, daß der Mann Gott mit Vorliebe als antreibende, bewegende Kraft (wenn nötig als verteidigende Zufluchtsstätte) ansieht, während die Frau ihn eher als die an sich ziehende und schließlich verzehrende Kraft (wenn nötig als bergende Zufluchtsstätte) empfindet. Darum gehen sehr viele Gebete vom Begriff Gottes als unseres Ursprungs, als des Gebers aus («Gott, von dem ... herkommt»; «Gott, der du uns gewährst ...»; «Gott, der du machst ...»), während bei der Frau der Gedanke im Vordergrund steht, daß Gott der ist, der auf uns wartet, zu dem wir auf dem Weg sind. Selbstverständlich überschneiden sich die beiden Auffassungen und lassen sich nicht voneinander isolieren; dennoch ist die Prävalenz, der Dynamismus, die Tonalität verschieden.

Das Gebet des Empfangens

Noch unterschiedlicher ist der Ton auf der Ebene der Entgegennahme der Liebe. Man beachte, daß ich nicht von der «Liebe» im allgemeinen, sondern von einer bestimmten Art der Liebe, von der Entgegennahme der Liebe spreche. Meines Erachtens ist nämlich mit einem Mißverständnis aufzuräumen, das einfachhin der Frau die Liebe zuschreibt, dem Mann eher den Intellekt. Ich glaube, daß solche Akzentuierungen nicht einmal im Sinn eines Vorwiegens gelten. Vielmehr liegt ein verschiedener Intelligenztypus und ein verschiedener Liebestypus vor, der beim Mann aktiver, bei der Frau passiver ist. Dieses Mißverständnis kommt selbst auf dem Feld theologischer Hypothesen vor, wenn man, vielleicht etwas zu unbesehen, behauptet, die Frau sei besser imstande, das Wirken des

Heiligen Geistes in sich aufzunehmen. Auch ich glaube dies, doch nicht so sehr deswegen, weil der Heilige Geist die Liebe ist, sondern vielmehr deshalb, weil er der Geliebte ist: der Scheitelpunkt der göttlichen Liebe. Auch die Frau will geliebt sein, und es ließe sich eine reichhaltige Sammlung von Gebeten zusammenstellen, worin sich diese Haltung widerspiegelt und denen wir im liturgischen Bereich selten begegnen. Die Liturgie betet mit Vorliebe: «Laß uns deinen Namen immer ebensosehr lieben wie fürchten» (Oration vom zweiten Sonntag nach Pfingsten: eine von vielen Orationen, in denen diese Bitte vorkommt). Wenn sich auch die Frau ohne Schwierigkeit einer solchen Bitte anschließen kann, so würde sie diese doch gern anders formulieren und darin nicht so sehr ihren Willen zur Liebe, sondern vielmehr ihr Harren auf Liebe zum Ausdruck bringen: «Herr, laß uns von Dir geliebt sein!» oder noch vertrauensvoller und kühner: «Liebe uns, Herr!» – eine unnütze Bitte, wie sie wohl weiß, aber alle erhabenen Gebete bringen solch überflüssige Bitten vor.

Wir haben unter vielen Beispielen das der Schwester Elisabeth von der Dreifaltigkeit ausgewählt. Die Bilder, deren sie sich bedient, sind höchst bezeichnend: «... Ich überlasse mich ihm als Beute»[2]; ich bin «eine kleine Tasse, die an die Quelle gehalten wird».[4] Sie spricht immer wieder von «untertauchen» und «überflutet werden»[5] (wie z. B.: «Laß mich vom göttlichen Blutstrom überflutet werden»[6]). Sie schreibt: «Ich habe nichts anderes zu tun, als ihn zu lieben und mich lieben zu lassen»[7], und bittet: «Mach, daß ich deinem Schöpferwirken anheimgegeben bin... und daß der Meister mich bringen kann, wohin er will»[8], oder auch: «Geist der Liebe, laß dich in mir nieder... Und du, Vater, neige dich zu dieser armen, kleinen Kreatur herab, bedecke sie mit deinem Schatten!»[9], und schließlich: «Meister, nimm mich, nimm mich ganz und gar!»[10]

Man hat den Eindruck: Je weiter die Frau auf dem Weg des Gebets voranschreitet, desto mehr bittet sie um diese Liebe. Sie bittet mehr um Liebe, als daß sie Liebe verspricht, weil das Geliebtseinwollen ihre spezifische Art des Liebens ist: ein Sich-Lieben-Lassen, das nicht einfach im Geliebtwerden (einem Faktum) besteht, sondern im Geliebtseinwollen (einem Verlangen) und der damit in Verbindung stehenden Aufnahmebereitschaft, Verfügbarkeit, schlichten Hingabe... Wir haben von einer Asketik des Empfangens gesprochen, aber man könnte mit mehr Recht von einer Mystik des Empfangens reden (aber gibt es überhaupt eine Mystik, die nicht eine Mystik des Empfangens wäre, und eine Asketik, die nicht wenigstens der Potentialität nach mystisch wäre?).

Eine letzte Bemerkung: Wenn die Frau vielleicht eher den Zugang findet zum Heiligen Geist, so kann umgekehrt der Heilige Geist dem Empfinden der Frau näherkommen. Ein Beispiel dafür ist das «Veni, Sancte Spiritus», das deutlich frauliche Prägung aufweist. Und fraulich sind anderseits auch die Gebete des Mannes, wenn dieser in den Umkreis der Mystik eintritt, die von Wesen aus empfangend ist. In diesem Punkt, wenigstens in der Bereitschaft zur Entgegennahme der Gnade, besteht kein großer Unterschied, und eine Frau kann sich ganz daheim fühlen in gewissen Gebeten von Mystikern, die leider in die Liturgie nicht Eingang gefunden haben und im Hinblick auf ihren Charakter vielleicht nicht Eingang finden konnten. Hingegen wäre zu wünschen, daß die letzte Seite der Heiligen Schrift, wie schon ins Brevier (erste Nokturn des Samstags nach der Osteroktav), auch in die Feriallesungen Eingang fände – der herrliche Schluß der Apokalypse, der erstaunlich fraulich ist: «Der Geist und die Braut, sie sprechen: ‹Komm!› Wer es hört, der spreche: ‹Komm!›... Amen. Komm, Herr Jesus!» (Apk 22,17–21)

[1] Juan Vives, Formación de la mujer cristiana.

[2] Parallelen zwischen den beiden Geschlechtern des Menschen und den Personen in Gott sind – wenn sie auch verschieden gezogen werden – in der Theologie nichts Neues. Man braucht nur an die Parallele zwischen Adam und dem Vater einerseits und Eva und dem Geist anderseits zu denken, die – von Methodius bis zu Gregor von Nyssa, von Gregor von Nazianz bis zu Ephrem – dem vierten Jahrhundert geläufig war.

[3] Elisabeth de la Trinité, Ecrits spirituels (Ed. du Seuil, Paris) 17.

[4] Ebd. 109.

[5] Ebd. 61, 65, 69, 72, 81, 97, 105, 106 (nur schon das Verb «envahir»).

[6] Ebd. 106.

[7] Ebd. 73.

[8] Ebd. 98.

[9] Elévation à la Sainte-Trinité: M. M. Philipon, La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité (Desclée de Brouwer [2]1947) 350.

[10] Ecrits spirituels, 41.

Übersetzt von Dr. August Berz

ADRIANA ZARRI

geboren am 26. April 1919 in S. Lazzaro di Savena (Italien), Katholikin. Nach humanistischen Studien hat sie einen Theologiekurs besucht. Für einige Werke hat sie Literaturpreise erhalten. Sie ist Mitherausgeberin der Zeitschrift «Kenosi» und Mitglied des Leitungsausschusses der italienischen theologischen Gesellschaft.

Ianthe Pratt

Das Gebet in der Familie

Bericht einer Mutter

Ob und wie sich der Sinn des Kindes für Gott, sein Ansprechen auf Gott, wozu auch das Gebet gehört, entwickelt, hängt in starkem Maß vom Stand des religiösen Lebens in der Familie ab. Schon in den frühesten Jahren, ja Monaten seines Lebens, bevor es zu einem bewußten Wahrnehmen fähig ist, fühlt das Kind, wie seine Eltern und andere Kinder zu Gott eingestellt sind.

Damit es sich zu einem reifen Menschen entwickeln kann, der zu großmütiger Liebe zu Gott und zum Mitmenschen fähig ist, muß es daheim Liebe und Geborgenheit erfahren. Es ist nicht damit getan, daß die Familienangehörigen regelmäßig ihr Gebet verrichten. Sie müssen aus dem Geiste Christi leben, sonst spüren die Kinder, daß diese Gebete bloß ein Lippenbekenntnis zu Gott sind. Vielleicht leben die Eltern nicht immer ihrer Berufung als Christen entsprechend, entscheidend aber ist, daß die Kinder merken, wie sehr die Eltern sich wenigstens darum bemühen, Gottes Willen zu erfüllen. Es kommt hierbei auf beide Eltern an. Allzuoft ist es bloß die Mutter, welche die Kinder zum Gebet anhält und ihnen von Gott erzählt; der Vater sollte sich an dieser Aufgabe beteiligen, obwohl seine Zeit beschränkt ist. Andernfalls besteht die Gefahr, daß die Kinder, insbesondere die Knaben, in späteren Jahren von der Religion nichts mehr wissen wollen, weil sie ihnen als Privatangelegenheit und Frauensache erscheint, die mit der Welt außerhalb des Hauses wenig zu tun hat.

Einer der großen Vorteile des Familiengebets liegt darin, daß es an keine Regeln und festgesetzte Normen gebunden ist, so daß es sich den Bedürfnissen der Kinder anpassen läßt. Den Kindern etwas über Gott sagen und mit ihnen zu ihm beten, läßt sich nicht gut voneinander trennen, beides geht ineinander über. Diese Ungezwungenheit ist von gutem, denn sie ermöglicht es, daß das Beten und das Denken an Gott und seine Beziehung zu uns zum Bestandteil des alltäglichen Lebens wird und die Anliegen und Betätigungen unserer Kinder widerspiegelt.

Wir haben die Erfahrung gemacht, daß ein Kleinkind gern bereit ist, Gott für die guten Dinge seines Daseins zu danken und zu preisen: für seine Spielsachen, für Leckerbissen, für seine Hände, die Gott ihm gegeben hat, um etwas anzufertigen, für seine Füße, die Gott ihm gegeben hat, damit es herumrennen kann, für seine Freunde und Lieblingstiere. Man kann das wachsende Interesse des Kindes an der Welt der Natur nicht bloß durch sonstige Gebete, sondern auch durch die Verwendung einiger Psalmen in Lobpreis und Danksagung einmünden lassen. Kinder, denen man schon in ihren ersten Lebensjahren Psalmworte beibringt wie z. B. Ps 135 (136): «Danket dem Herrn, denn er ist gut!», werden schon von drei Jahren an spontan um den Garten herumrennen und dabei z. B. singen, Gott möge gepriesen sein für die Blumen, die Schmetterlinge oder den Sonnenschein. Einzelne Psalmen eignen sich besonders gut für Kinder, so z. B. Ps 99 mit den Gedanken, daß wir uns freuen, weil wir Gottes Volk sind, daß wir ihn loben und ihm danken sollen und daß seine Liebe ewig währt.

Soll der Jahreskreis der Liturgie für die jüngern Kinder einen Sinn bekommen, so muß er in vereinfachter Form in die Familie hineingebracht werden. Vor allem sollen wir Ostern als den Höhepunkt des Kirchenjahres hervorheben. Die Zeremonien in der Pfarrkirche dauern für die jüngern Kinder zu lange und bedienen sich einer für sie zu hohen Sprache. Die Lösung liegt darin, daß wir die Liturgie der Heiligen Woche in einer den Kindern angepaßten Form zu Hause mitvollziehen.

Mein Mann und ich versuchen, Ostern unsern Kindern auch erlebnismäßig zum wichtigsten Fest des Jahres zu machen. Schon in den Wochen zuvor bereiten die Kinder Dekorationen mit einem liturgischen Motiv, z. B. Osterlamm oder Kerze, und basteln Modelle des leeren Grabes für den Garten oder das Haus. Die Büchse, worin die Kinder ihre Fastenalmosen (für ein bestimmtes Projekt, z. B. zum Ankauf eines Traktors für unterentwickelte Länder) gesammelt haben, nimmt auf dem Ostertisch eine zentrale Stellung ein.

Während der Karwoche halten wir ein Abendmahl; dieses ist dem jüdischen *Seder* nachgebildet, das in Christus zu seiner Erfüllung gekommen ist.[1] Wir laden so viele Freunde ein, wie wir aufnehmen können, zusammen mit ihren Kindern, und sofern auch ein Priester daran teilnehmen kann, geht diesem Abendmahl eine einfache Eucharistiefeier mit Einschluß des *mandatum* voraus. Wir halten es für besser, wenn dabei die Hände und nicht die

Füße gewaschen werden, nicht bloß deswegen, weil dann keine Umstände mit den Kleidern entstehen, sondern auch deshalb, weil dies sinnvoller zu sein scheint, da die Fußwaschung für uns nicht mehr die Bedeutung hat, die sie zur Zeit Jesu besaß. Wenn wir das *mandatum* zu Hause halten, hat dies den Vorteil, daß jedermann sich daran beteiligen kann, gleich welchen Alters oder Geschlechts.

Im Mittelpunkt des Abendmahlstisches steht die traditionelle *Seder*-Platte mit ihren symbolischen Speisen: Lammkoteletts und gesottenes Ei, welche die Tempelopfer darstellen; Meerrettich und weitere wilde Kräuter, welche die Leiden der Hebräer versinnbilden; der *charoset* (ein Teig mit Nüssen und Früchten usw.), der wahrscheinlich an den Mörtel erinnert, dessen diese sich bei der Zwangsarbeit bedienten. Auch Matzen (ungesäuertes Brot) stehen bereit, Salzwasser, das die im Exil vergossenen Tränen versinnbildet, und Wein für die Segensbecher.

Die Kinder wirken bei der Feier als Hauptpersonen mit. Sie stellen die traditionelle Frage: «Weshalb unterscheidet sich diese Nacht von allen andern Nächten?», «Warum essen wir diese Nacht Lammfleisch?» usw.; die Eltern antworten mit einem kurzen Bericht über eine Begebenheit in der Geschichte des Auszugs, die auch auf das neue, von Christus herbeigeführte Passah bezogen wird. Vier Becher Wein (oder Traubensaft für die Kinder) werden gesegnet und getrunken; zwischen den Gebeten werden Psalmlieder oder *gospel songs* gesungen. Mitten während der Feier wird die symbolische Speise, das gebratene Lamm, verzehrt. Das mit Gebeten und Gesängen durchsetzte Festen, Sprechen und Lachen stellt ein wertvolles liturgisches Erlebnis dar, eine Verschmelzung geistlicher und weltlicher Fröhlichkeit. Wir haben die Erfahrung gemacht, daß Kinder aller Altersstufen, von den Jüngsten bis zu den Halbwüchsigen, aus der Mitfeier eines solchen Passahmahls reichen Gewinn ziehen.

Unsere Kinder sind noch zu jung, als daß sie bereits an der Osternachtfeier der Pfarrei teilnehmen könnten. Deshalb halten wir am Karsamstagabend zuhause eine Vigilfeier. Wir entzünden unsere – von den Kindern vorher geschmückte – Osterkerze; eines der Eltern oder ein älteres Kind liest kurz die Auszugsgeschichte, und wir singen Dank- oder Lobpsalmen. Sodann erneuern wir unser Taufgelübde, wobei wir uns einer vereinfachten Form bedienen (z. B. «wir wenden uns von Satan und allem Bösen ab», statt «wir widersagen Satan und all seinem Gepränge»).

Während des Jahres erweist sich ein Familiengebetsmahl als sehr anregend. Es nimmt den frühchristlichen Brauch der Agape wieder auf und ist eine erweiterte Form des Tischgebets. Es macht das Familienmahl zu einem Sinnbild der Einheit und Liebe, zu der Christus uns alle berufen hat. Man liest kurze Stellen aus einer Kinderbibel vor und spricht freie Gebete für die Anliegen der Familie, für die Ortsgemeinde und die Welt, wobei oft an ein aktuelles Problem oder Ereignis (Hungersnot, Krieg, Unglücksfall) gedacht wird. Über Speisen und Getränke werden Segensgebete (die an die der «Didache» anklingen) gesprochen; man singt *gospel songs* oder andere moderne religiöse Lieder. Wir bedienen uns dabei oft der karibischen Fassung des Vaterunsers mit gemimten Gesten und der von Geoffrey Beaumont verfaßten Version von «Ubi caritas et amor...» (Wo Liebe, da ist Gott...)[2]. Der Vers «Bittere Worte und Streitigkeiten sollen aufhören, damit Christus, unser Gott, in unserer Mitte weilt» ist ganz auf die Kinder abgestimmt und bildet für unser neunjähriges Söhnchen das liebste Nachtgebet. Wir verwenden oft moderne *gospel songs*, wie z. B. «When He comes back» von Malcolm Stewart[3], ein *song*, der für den Weltkongreß der Laien vom Jahre 1967 verfaßt wurde. Wie andere Gesänge dieser Art ist er von packender Einfachheit und sagt ohne Umschweife, was zum Christsein gehört: «Im Licht unseres Lebens auf Erden werden wir sein Antlitz entdecken. Denn das Antlitz des Meisters begegnet uns stets im Hungernden, im Armen, im Fremden – im Antlitz eines Menschen.»

Unsere ältesten Kinder sind jetzt sieben- und neunjährig und stehen damit in einem Alter, wo es ihnen Spaß macht, Themen für das Tischgebet vorzuschlagen und eigene Gebete zu verfassen. Sie entschlossen sich einmal, nach vorausgegangener Aussprache, zum Gedanken «Gott ja sagen». Sie zeichneten Bilder von Adam und Eva, die Gott nicht gehorchten, und von Maria, die bei der Verkündigung ihr Jawort sprach. Der ältere Bruder schrieb ein Gebet dazu und wählte eine Lesung aus einer Kinderbibel aus: die Szene, wie Samuel im Tempel sagt: «Rede, Herr, Dein Diener hört!» Wir stellten zu einer bekannten Melodie einen neuen Text zusammen, worin wir um Kraft baten, Gott zu lieben, in Frieden zu leben und gut miteinander zu sein.

Eher als Nachtgebete, die allzuleicht zu einer bloßen Routine werden, eignen sich solche Tischgebete dazu, die Kinder zu einer wirklich persönlichen Beteiligung am Gebet zu bringen. Im

Abendgebet dankt das Kind Gott für alles Gute, das es am betreffenden Tag erlebt hat, und bittet ihn um Verzeihung für alles Unrecht, das es getan hat, aber weil es dies Tag für Tag tut, ist weniger Gewähr dafür geboten, daß das Kind sich das Gebet bewußt zu eigen macht, selbst wenn man etwas Abwechslung hineinbringt. Religiöse Familienfeiern hingegen machen mehr Eindruck, weil sie nur gelegentlich stattfinden und eher zu einem die ganze Person packenden Erlebnis werden, da sie nicht nur in Worten bestehen, sondern Musik, Symbole, Gesten und Bilder verwenden. Wenn Leute mit ältern Kindern zum erstenmal von solchen Gebetsmählern hören, so haben sie oft das Gefühl, diese ließen sich in Familien mit Teenagern nicht einführen. Eine uns bekannte Familie machte indes die Erfahrung, daß ihre schon ältern Kinder ihr anfängliches Mißtrauen und Widerstreben überwanden. Sie haben die Agape begeistert übernommen und laden auch ihre Freunde dazu ein.

Wenn die Kinder älter werden, so muß das Familiengebet sich mehr den Verpflichtungen eines Christen in einer Welt voll von sozialer Ungerechtigkeit, Hunger und Armut, Rassenhaß und Krieg zuwenden. Es ist entscheidend wichtig, daß das Gebet bei den Teenagern auf Herz und Geist wirkt und so den ganzen Menschen packt. Zu diesem Zweck eignet sich *folk music* vorzüglich. Manche Schlager von heute drücken christliche Wahrheiten aus; sie sprechen von Bruderliebe, Gerechtigkeit und Frieden in einer Weise, wie sie dem Denken, Sprechen und Fühlen der jungen Generation entspricht.

Die schon bald erwachsenen Kinder beten lieber mit ihren Altersgenossen in der Schule und Jugendgruppen als mit der Familie. Doch bevor dieses Stadium erreicht wird, sollte die Familie sie zu einer schöpferischen Beteiligung am Gebet erzogen haben, so daß sie imstande sind, ihren Bedürfnissen entsprechende Gebete und Andachten zu formen. Leider hat unsere katholische Bildungsarbeit diese Aufgabe bisher stark vernachlässigt. Obwohl viele von uns gewohnt sind, freie Bittgebete zu extemporieren, so haben doch nur wenige das hohe Können vieler Glieder anderer Kirchen erreicht. Wenn ich an ökumenischen Hausversammlungen teilnehme, werde ich jeweils sehr davon beeindruckt, wie insbesondere die Methodisten fähig sind, spontane Gebete zu formen, die zugleich ehrfürchtig und sinnvoll sind. Wenn wir unsern Kindern dazu verhelfen können, wird dies ihr geistliches Leben bereichern und ihnen behilflich sein, Beten und Leben miteinander zu verbinden. Da wir die Aufgabe haben, die Welt umzugestalten, so müssen wir dafür sorgen, daß unsere Kinder, welche die Christengemeinde von morgen bilden werden, imstande sind, Gebet und Tun aufeinander zu beziehen, da weder das Tun allein noch das Beten allein Frucht bringt.

[1] P. Rosenberg, A Christian Passover Service, Anhang zu: Liturgy Is What We Make It, hrsg. von O. and I. Pratt (London 1967).

[2] Is This Your Life. 20th Century Church Light Music Group (London 1967).

[3] Gospel Song Book (London 1968).

Übersetzt von Dr. August Berz

IANTHE PRATT

geboren am 7. Dezember 1926 in London, Katholikin. Sie studierte an den Universitäten von London und Oxford, hat in Geschichte und Sozialwissenschaften diplomiert, ist Schriftstellerin, Komiteemitglied des Familienapostolats, der Newman-Gesellschaft und eines liturgischen Ausschusses. Sie veröffentlichte: Liturgy is what we make it (London 1967).

David Power

Familien- oder Gruppengebet und das Stundengebet

Das Stundengebet wird für gewöhnlich als «das Gebet der Kirche» bezeichnet. In diesem Aufsatz wollen wir untersuchen, ob es berechtigt ist, als Gebet der Kirche unter Ausschluß aller übrigen Gebetsformen nur das Stundengebet gelten zu lassen. Andere Beiträge des vorliegenden Heftes haben uns über die heutige Gebetspraxis der Christen ins Bild gesetzt. Hier versuchen wir, die Situation zu beurteilen und zu den verschiedenen üblichen Gebetsformen Stellung zu nehmen.

I. Das Stundengebet

Das Tagzeitengebet kam auf infolge des Verlangens, dem Rat des Herrn, wonach man allzeit beten soll, nachzukommen. Seine Entstehung hängt auch eng mit dem Gedächtnis an den Tod und die Auferstehung Christi zusammen. Das Stundengebet erwuchs aus drei Wurzeln: aus der Weisung an die einzelnen Gläubigen, jeden Tag zu beten, aus dem täglichen gemeinsamen Gebet der kirchlichen Ortsgemeinde und aus den längeren Gebetszusammenkünften der Asketen und Mönche. Deshalb sucht das Stundengebet in seiner heutigen Form verschiedenen Gebetsbedürfnissen zu entsprechen. Der Gedanke, daß es als das Gebet der Kirche und im Namen der Kirche Gott dargebracht wird, ist verhältnismäßig neueren Datums. Das gleiche gilt vom Gedanken, daß gewisse Personen, namentlich Priester und Ordensleute, beauftragt sind, das Stundengebet im Namen der Kirche zu verrichten.

Die Reform des Stundengebetes muß darauf ausgehen, den Gebetsbedürfnissen von heute zu entsprechen. Reformen sind leider oft von der Hierarchie verordnete Vorentscheidungen, statt daß sie aus dem vom Heiligen Geist beseelten Leib der Kirche lebendig herauswachsen. Wenn sich über das gemeinsame Gebet der Urkirche etwas aussagen läßt, so ist es dies, daß es aus dem Innern der Kirche herauswuchs und nur von weisen Ratschlägen geleitet, nicht aber rigoros strukturiert und allgemein aufgezwungen war. Man darf die Frage der Erneuerung des Stundengebets nicht von einer vorgefaßten Meinung aus angehen; man darf nicht von einer Theorie ausgehen über das, was das Tagzeitengebet sein sollte, als ob «das Gebet der Kirche» notwendigerweise eine bestimmte Form haben müßte. Wir sollten eher versuchen, die Gebetsbedürfnisse zu sichten, diesen in einer Weise, die mit der christlichen Überlieferung übereinstimmt, aber auf die neuen Verhältnisse Rücksicht nimmt, zu entsprechen und sodann die Entwicklung einer Theologie des Gebets zu ermöglichen, die das Wirken des Geistes in der Kirche und die Änderungen, die unter seinem Einfluß eintreten, beachtet. Nicht nur die Laien, sondern selbst Mönche und Kleriker empfinden das Stundengebet, das ihnen als «das Gebet der Kirche» vorgelegt wird, als etwas Fremdes.[1] Neue Weisen des Betens, neue Ausdrucksformen sind zu erschließen. Was von der Kirche nicht gebetet wird, kann schwerlich auf Grund vorgefaßter Theorien das Gebet der Kirche genannt werden.

Im Beitrag von Abt Salmon zu dem 1961 erschienenen Werk von A. Martimort «L'Eglise en prière» wird behauptet, der Laie, der das Tagzeitengebet privat rezitiere, verrichte ein gutes Werk, aber bringe kein liturgisches Gebet dar. Zur Erhärtung dieser Behauptung sagt der Autor, ein solches Gebet werde nicht von Christus als dem Haupt des mystischen Leibes entgegengenommen und erhalte keine Gültigkeit kraft der Verdienste der Kirche.[2] Damit jemand im Namen der Kirche zu beten vermöge, müsse er von der Hierarchie dazu delegiert sein und einen von der kirchlichen Autorität approbierten Text verwenden. Selbst die in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums enthaltene Theologie des Stundengebets rückt von dieser Auffassung nicht stark ab. Einerseits wünscht sie offenbar, daß das Tagzeitengebet wiederum zum Gebet der kirchlichen Gemeinschaft werde, und aus diesem Grunde ruft sie nach einer stärkern Beteiligung des Volkes. Anderseits aber schreibt sie dem Stundengebet besonderen Wert zu, wenn es von solchen verrichtet wird, die von der Hierarchie damit beauftragt sind, weil sie auf Grund dieses Auftrags im Namen der Kirche beten.

Solche Behauptungen werfen zahlreiche Fragen auf. Hat das Stundengebet, wenn es von eigens dazu beauftragten Personen privat oder gemeinsam verrichtet wird, wirklich einen besonderen Wert? Ist das Beten von Texten, die von der Hier-

archie vorgeschrieben oder approbiert sind, unbedingt besser als das sonstige Beten? Kann das Stundengebet in seiner vorliegenden Form, selbst wenn es offiziell revidiert wird, wiederum zum Gebet der kirchlichen Gemeinschaft werden?

II. Gruppengebet

Gegenüber der offiziellen Auffassung über das Gebet der Kirche haben wir zu prüfen, wie es im Leben des gläubigen Gottesvolkes mit dem Gebet tatsächlich steht. Erst dann können wir sehen, welche Rolle die institutionelle Kirche in der Lenkung und Leitung des Gebets der Kirche ausüben kann. Sie muß sicherlich eine Rolle ausüben, aber ist es die Rolle, die sie gegenwärtig zu spielen versucht?

Ein Blick auf die tatsächlichen Gegebenheiten zeigt uns unzählige Versuche, durch Gebet mit dem Mitbruder neue Wege zum Kontakt mit Christus und dem Vater zu finden. Diese Versuche werden für gewöhnlich im Familiengebet oder im Gruppengebet gemacht und nicht so sehr in der Kirche. Es besteht ein Verlangen nach spontanem Gebet, das an offiziellen Gebetsformeln kein Genügen findet. Es erscheinen zahlreiche Gebetbücher, die im Bemühen um eine zeitgemäße Gebetssprache von biblischen Gebeten und andern traditionellen Texten ausgehen. Man geht in der Verwendung der Bibel als Grundlage für das Beten neue Wege: man sucht in Besinnung und Aussprache Zugang zur Bibel, die auf diese Weise und nicht als eine der Gemeindeversammlung vorgetragene Lesung «angehört» wird. Man bedient sich symbolischer Handlungen, die nicht unter den liturgischen Riten zu finden sind; man verwendet Gesang und Tanz und visuelle Hilfsmittel, um die Präsenz Christi in seinem Volk zu erleben und «im Herrn» miteinander in Kontakt zu kommen. Man findet, daß all dies wirksamer in kleinen Gruppen geschehen kann, die wirklich lebendige Gemeinschaften von Menschen mit gleichen Interessen und Bestrebungen sind, als in öffentlichen Kirchengebäuden, wo man die hoffnungslose Feststellung macht, daß nur eine *An*sammlung, nicht aber eine *Ver*sammlung des Volkes zustande kommt.

Beim Versuch, die verschiedenen Gebetsformen zu bewerten, können wir nicht nur auf ihren offiziellen Status und ihre sakramentale Struktur blikken. Wir haben uns auch zu fragen, ob sie den Bedürfnissen des Menschen entsprechen. Wenn wir wissen, welche menschlichen Bedürfnisse vorliegen, können wir uns fragen, wie die formalen Gebetsstrukturen und diese Bedürfnisse zur Dekkung gebracht werden können. Bei diesem Vorgehen können uns die Wissenschaften der Soziologie und Psychologie irgendwie behilflich sein.[3] Die Zugehörigkeit zu irgendeiner Gemeinschaft setzt voraus, daß das Mitglied sich dieser Zugehörigkeit bewußt ist und die Werte, auf denen die Gemeinschaft aufgebaut ist, bejaht und sich persönlich zu eigen macht. Aus den Ergebnissen soziologischer und psychologischer Untersuchungen erhellt, daß kleinere Gruppen für den Einzelmenschen eine wichtige Hilfe zum Anschluß an die größere Gemeinschaft, deren Glied er ist, und zur Bildung religiösen Verhaltens bieten. Im Schoß kleiner Gruppen lernt der Einzelne Werte zu schätzen, sich zu eigen zu machen und sich über sie zu äußern. Was die religiöse Haltung und die Zugehörigkeit zur Kirche angeht, kann der einzelne Christ durch die Beteiligung am Leben und Tun kleiner Gruppen im Heranwachsen zum reifen Christen stark gefördert werden. Für Kinder ist die wichtigste dieser Gruppen die Familie. Während der Jugendzeit wird sie von der Schule oder Jugendbünden oder apostolischen Gruppen ergänzt. Selbst der Erwachsene bedarf der Hilfe von Gruppen, um seine Beziehungen zur Gesellschaft und zur Kirche zu entfalten. Da das Gebet für die Ausbildung religiöser Haltungen wichtig ist, ist das Gebet innerhalb dieser Gruppen nicht bloß nützlich, sondern sogar notwendig. In diesen Gruppen wird, insbesondere was die Kinder in der Familie betrifft, oft gebetet, aber auch für die andern Gruppen gilt weithin, daß der Einzelne in ihnen eher beten lernt als in der Kirche. Durch das Gebet wird der christliche Geist solcher Gruppen gefördert und werden vitale menschliche Beziehungen in das Reich Gottes inkorporiert.

Die Aufwertung des Gebets in solchen kleinen Gruppen mag als Abwertung des Gebets der kirchlichen Gemeinschaft erscheinen, der ein geweihter Gemeindediener vorsteht und das sich an die von der Autorität approbierten Strukturen und Formeln hält. Wenn wir aber die Sache richtig betrachten, werden wir sehen, daß wir uns an die Norm halten sollten: Das eine tun und das andere nicht lassen. In der Familie oder in andern kleinern Gruppen zu beten wird sich auf die Dauer als förderlicher erweisen, als dem Gebet in der größeren kirchlichen Versammlung den Nutzen abzusprechen.

Der Beginn mit Gruppengebet kann zu einer richtigen Einschätzung des liturgischen Gebets

verhelfen und unter Umständen einen Einfluß auf den Inhalt des liturgischen Gebets ausüben. Für den Wert des Gebets der Kirche und das Wirken Gottes in diesem Gebet ist der Inhalt des Gebets mindestens ebenso bedeutsam wie die offizielle Beauftragung von Personen oder die offizielle Approbation dieser Texte. Gott ist präsent, wo zwei oder drei im Namen Christi besammelt sind, im Glauben, den sie besitzen, im Wort, auf das sie hören, und im «wortlosen Seufzen» des Geistes (Röm 8,26), das sich in ihren zu Wort gebrachten Bitten äußert. Genauso wie jemand Musik oder Kunst schätzen lernt, kann man lernen, die Liturgie zu schätzen und an ihr teilzunehmen, indem man sich ihr aussetzt. Der gewaltige Vorteil des Gruppengebets in der Familie oder sonstwo liegt darin, daß es eine größere Ungezwungenheit und Spontaneität zuläßt und so dem Teilnehmer behilflich sein kann, die Elemente der Liturgie schätzen zu lernen. Durch die Verbindung von Lesen, Aussprache, Nachdenken und spontanem Beten lernen die Mitglieder dieser Gruppen, Gott und Christus in der Bibel, im Leben des Menschen und im Mitmenschen zu entdecken. Ohne diese dreifache Entdeckung ist keine Liturgie möglich, doch das Kind gelangt eher dazu im häuslichen Leben als in der Kirche, der Jugendliche in den natürlichen Gruppen dieses Alters, sofern diese angeleitet werden, miteinander zu beten, der Erwachsene in der Intimität solcher, deren Bedürfnisse, Interessen oder Anliegen er teilt. Dem Gruppengebet können die gleichen Grundstrukturen und Inhalte gegeben werden, die von jeher der Liturgie zu eigen waren, aber in einer ungezwungeneren Weise. Man nimmt die Bibel zur Grundlage der Reflexion und des Betens, die Gemeinde äußert ihre Bewunderung, ihren Dank, ihre Bußgesinnung, ihr Lob und ihr Verlangen und bedient sich der Gestik und symbolischer Handlungen. In der Verwendung von Texten zur Besinnung und zum Ausdruck des Innern war die Kirche früherer Tage bereit, über die Bibel und offizielle Formen hinauszugehen. In dieser Hinsicht sind wir einer gewissen Stagnation anheimgefallen. Vielleicht kann die hierarchische Kirche vom Gruppengebet her entdecken, welche Texte und symbolischen Handlungen die Menschen unserer Zeit und verschiedener Länder am meisten anzusprechen vermögen, und diese sodann in die offizielle Liturgie eingliedern.

Die Praxis des Gruppengebets muß auch einen Einfluß haben auf unsere Vorstellungen über die Natur und Zusammensetzung der Gemeinschaft der Ortskirche. Man kommt immer mehr zur Einsicht, daß die Kirche nicht auf Grund geographischer Abgrenzungen in Basisgemeinden aufgeteilt werden kann. Dies gilt namentlich von der Pfarrei, aber bis zu einem gewissen Grad auch von der Diözese. Die Leute, die auf dem gleichen Gebiet, insbesondere diejenigen, die im gleichen Stadtquartier leben, bilden keine eng verbundenen Gemeinschaften. Deswegen läßt sich unmöglich versuchen, aus ihnen lebendige und tätige Gemeinden zu bilden. Darum müssen wir umdenken in bezug auf die kirchlichen Strukturen und auch umdenken in bezug auf die Formen des Gottesdienstes. Wenn man auf freiwilliger und vielleicht zeitweiliger Basis Gruppen bildet, die durch ein gemeinsames religiöses oder apostolisches Anliegen zusammengehalten werden, so kann dies der Kirche behilflich sein, ihre neuen Strukturen zu finden[4] und zu entdecken, auf welcher Grundlage in der heutigen Gesellschaft die einzelne Christengemeinde aufzubauen ist. Das Gebet in diesen Gruppen ist notwendig, damit diese fest auf Gottes Wort gründen und Kraft zu solchen christlichen Gemeinschaften und zu den Strukturen, die sich daraus ergeben, erhalten. Und wenn es sich um größere Versammlungen handelt, wie sie in öffentlichen Gebetsstätten sich einfinden, darf man nicht den Fehler machen, sie so zu behandeln, als ob sie eng verbundene Gemeinschaften von intim miteinander bekannten Personen darstellten. Das gemeinsame Gebet hat dann so zu sein, daß es Menschen, die einander fremd sind, zeitweilig zu einem gemeinsamen Gottesdienst vereint und den Teilnehmern das Gefühl der Zugehörigkeit vermittelt, so daß sie sich selbst mit der Kirche identifizieren können. Das öffentliche Gebet in großen Versammlungen an offiziellen Gottesdienststätten wird jedoch in weitem Maß davon abhängen, daß man in kleinen Gruppen beten gelernt hat, und man darf nicht erwarten, daß die Teilnehmer dabei die Befriedigung und das Identitätsgefühl erhalten, die naturgemäß mit dem Beten in kleinen Gruppen gegeben sind.

Wir sehen also, daß zwei Arten von gottesdienstlichen Versammlungen nötig sind. Zuerst muß die primäre Gruppe, beispielsweise die Familie, die Schule, der Kreis, der Studienzirkel, die apostolische Equipe usw., sich zusammenfinden. Beschränkten sich aber die Gläubigen ausschließlich auf das Gebet in solchen Gruppen, so würden sie introvertiert, würden um sich selbst kreisen und den Sinn für die Anliegen der Gesamtkirche verlieren. Deswegen bedarf es auch größerer kirch-

licher Versammlungen. Es ist jedoch zu beachten, daß die beiden Arten von Versammlungen verschiedenen Bedürfnissen entsprechen und daß sie miteinander das bilden, was sich konkret als das Gebet der Kirche bezeichnen läßt, wenn wir unter diesem Ausdruck das Gebet verstehen, das in der Praxis von der Kirche dargebracht wird, und wenn wir zugeben, daß beide Arten von Versammlungen nötig sind, damit es innerhalb des Gottesvolkes zu einem echten, auf einem lebendigen Glauben gründenden Gebet kommen kann.

III. Die Rolle der kirchlichen Autorität

Infolgedessen wäre es falsch, wenn die kirchliche Autorität sich ausschließlich mit dem öffentlichen Gottesdienst und mit dem als offizielles Gebet verstandenen Stundengebet befassen würde, das sich an festgelegte Texte hält. Sie muß auch dem Familien- und Gruppengebet Führung und Weisung geben. Auch diese gehören zum Gebet der Kirche, und selbst wenn wir den Ausdruck Stundengebet als Bezeichnung für das offizielle, öffentliche Gebet beibehalten wollen, müssen wir uns daran erinnern, daß das Tagzeitengebet ursprünglich den Versuch darstellte, allen Gliedern der Kirche eine Leitlinie für das Üben und Erlernen des Betens zu geben. In seiner jetzigen Form schließt es in sich, was ursprünglich zum gemeinsamen Gebet unter Vorsitz des Bischofs, Presbyters oder Diakons gehörte, ferner das mehr private oder persönliche Gebet und drittens das gemeinsame Gebet nichtklerikaler Gruppen von Mönchen oder Asketen. In den ersten Jahrhunderten bemühte man sich offensichtlich, den verschiedenen Bedürfnissen verschiedener Personenkategorien auf verschiedene Weise zu entsprechen. Heute sind die Bestrebungen von Familien und verschiedener primärer und natürlicher Gruppen unserer Zeit, sich im Gebet mit Gott zu vereinen und die Last der Leiden der Welt vor Gott hinzutragen, auch als Teil des Gebets der Kirche zu betrachten. Es ist nicht einzusehen, weshalb nur eine einzige Form des Gebets als «Gebet der Kirche» gelten dürfte und weshalb die kirchliche Autorität einzig auf die Förderung des Stundengebets als ihres offiziellen Gebets bedacht sein sollte.

Die kirchliche Führung hat in bezug auf das Familien- und Gruppengebet eine heikle, aber notwendige Aufgabe. Sie soll nicht vorschreiben, sondern leiten, beraten und sanktionieren und so Gewähr für die treue Weiterführung der Tradition bieten und das Gefühl vermitteln, sich in der kirchlichen Gemeinschaft zu befinden. Es wäre ein bedenklicher Fehler, wollte die kirchliche Hierarchie bei der Revision ihrer jetzigen Gebetsstrukturen und beim Bemühen um die richtigen Gebetsformen für die Familie Gottes ihre Aufmerksamkeit einzig einem offiziellen Stundengebet zuwenden, das sich an approbierte, streng festgelegte Texte hält, die zum Gebrauch bei öffentlichen Gebetsversammlungen oder durch offiziell beauftragte Personen bestimmt sind. Sie würde in diesem Fall die große Mehrheit ihrer Glieder übersehen. Es ist ebenso wichtig, denen, welche die Form und den Inhalt eines geeigneten Familien- oder Gruppengebets zu entdecken suchen, Hilfe zu bieten. Diese Hilfe kann selbstverständlich nicht von einer zentralisierten Autorität auf angemessene Weise gegeben werden, sondern hat in weitem Maß das Anliegen der örtlichen kirchlichen Autoritäten zu sein.

IV. «Das Gebet der Kirche»

Die Theologie des Stundengebets scheint oft die Vorstellung zu erwecken, dieses diene, eben weil es offiziell sei, in besonderem Maß der Verherrlichung Gottes und der Heiligung des Menschen. Das Tagzeitengebet wird von einer gewissen mystischen Aura umstrahlt, weil man von ihm als dem «Gebet der Kirche», «Gebet im Namen der Kirche» und «ex opere operantis Ecclesiae» redet. Diese Ausdrücke müssen überprüft und die verschiedenen in Gebrauch stehenden Gebetsformen dementsprechend neu bewertet werden.

Nicht die Approbation durch die Hierarchie ist es, die das Gebet der Kirche schafft, sondern das «Seufzen» des Geistes (vgl. Röm 8,26), der die Kraft und die Gnade gibt, Gott als Vater anzureden. Ein Gebet ist nicht deswegen Gebet der Kirche, weil es offiziell sanktioniert wurde, sondern deshalb, weil es aus dem Schoß der Kirche hervorgeht als Antwort auf die Eingebungen des Geistes, der uns lehrt, um was wir bitten sollen. Die offizielle Beauftragung ist ein Kriterium der Orthodoxie oder die notwendige Institutionalisierung einer gemeinsamen Aufgabe. Bei der Regelung des Gebets scheint doch wohl die Hierarchie mehr die Rolle zu haben, zu beglaubigen und zu bestätigen, als die Aufgabe, zu schaffen, während sie gegenwärtig versucht, zu schaffen und als verpflichtend zu erklären.

Was sich bei der Steuerung des Gebets der Kirche in neuerer Zeit herausgebildet hat, ist eigentlich nicht das Gebet der Kirche, sondern ein Gebet

bestimmter Gruppen in der Kirche, insbesondere der Kleriker und Ordensleute. In seiner Entwicklung äußert sich das Bemühen der Hierarchie um das Gebet und die Heiligkeit dieser bestimmten Sektoren, ihr Wille, um deren Frömmigkeit besorgt zu sein und ihnen zu helfen, ihrer Berufung zu entsprechen. Erst in den letzten Jahrzehnten und namentlich seit dem Zweiten Vatikanum ist das Verlangen wahrzunehmen, das Stundengebet wiederum zum Gebet der kirchlichen Gemeinschaft zu machen. Lobenswert ist das Bestreben, wiederum eine betende Gemeinschaft zu schaffen oder dort, wo diese in Form von Volksandachten bereits bestand, sie auf festere und echtere christliche Grundlagen zu stellen. Indem man von gesunden Quellen der Spiritualität und insbesondere von der Bibel ausgeht, vermag man zu einer soliden christlichen Spiritualität sowohl der Laien wie der Kleriker beizutragen, und in diesem Sinn ist der Inhalt des Breviers, insbesondere wenn dieses revidiert wird, von besonderem Interesse. Dennoch wäre es ein Fehler, wenn man den Gläubigen enge Gebetsmodelle aufzwingen wollte, indem man ihnen starre, allgemein verpflichtende Normen auferlegt, wie es auch falsch wäre, den Wert des Familien- und Gruppengebets mit seinen mehr ungezwungenen Formen zu unterschätzen.

Es wäre eine recht willkürliche Bestimmung, wollte man nur das Stundengebet als das Gebet der Kirche gelten lassen und alles andere als Volksandacht oder Privatgebet bezeichnen. Das Gebet der Kirche schließt viele Spielarten in sich, und jede dieser Formen ist darnach zu bewerten, in welchem Maß sie zur Frömmigkeit der Teilnehmer und zur sakramentalen Verwirklichung der darin repräsentierten Kirche beiträgt. Der erste Punkt ist etwas Imponderables; dennoch müssen wir unter der Leitung des Heiligen Geistes und in Zusammenarbeit aller Glieder der Kirche nach Formen und Inhalten des Gebets suchen, die sich am besten dazu eignen, eine echte christliche Frömmigkeit in der Kirche von heute zu ermöglichen und zu fördern. Was den zweiten Punkt betrifft, so kann er in vielen verschiedenen Graden vorliegen.

Die besondere Wirkkraft jeder liturgischen Handlung ergibt sich daraus, daß sie das Mysterium Christi in seiner Kirche sakramental zum Ausdruck bringt. Christus ist in der Liturgie gegenwärtig und tätig auf Grund der verschiedenen Weisen, worin diese Präsenz sich geltend macht: in der Besammlung von zweien oder dreien in seinem Namen, in seinem Wort, im gläubigen Gebet, das den Antrieben des Heiligen Geistes entsprechend formuliert wird, in den verschiedenen symbolischen Handlungen, die Zeichen der persönlichen Verbundenheit mit ihm sind, und in der Person des ordinierten Vorstehers, der als Repräsentant Christi als des Hauptes der Kirche handelt. Es können alle diese Elemente gesamthaft oder bloß das eine oder andere von ihnen vorhanden sein. Soweit eines von ihnen vorliegt, handelt es sich um ein Gebet, das als Gebet der Kirche bezeichnet werden kann. Einzelne dieser Elemente sind im Gruppen- und Familiengebet ebenso vorhanden wie in öffentlichen Gebetsversammlungen, so daß es sich dabei um Gebet handelt, das von der Präsenz Christi in seiner Kirche ausgeht, und um Gebet, das seiner Kirche zugute kommt.

Zur Bezeichnung dessen, was man als seine besondere Wirkkraft ansieht, wird auf das Stundengebet manchmal der Begriff «ex opere operantis Ecclesiae» angewandt. Wie der Begriff «ex opere operato» kann indes diese Bezeichnung nur eine besondere Wirkkraft meinen, die im Stundengebet liegt, sofern man daran wirklich teilnimmt. Diese Wirkkraft ergibt sich daraus, daß es in vollerem Maß als das Gruppengebet die Kirche sakramental zum Ausdruck bringt, wenigstens dann, wenn es ein echtes Gemeinschaftsgebet ist. Seine besondere Interzessionskraft liegt darin begründet, daß es eine besondere Manifestation des Heilswillens Gottes ist, der die Neuschöpfung der Glaubensgemeinde in besonderer Weise umfängt. Der Einzelne muß an diesem Gebet deswegen teilnehmen, weil er sich den Glauben der Kirche persönlich zu eigen machen und seine Zugehörigkeit zu der kirchlichen Gemeinschaft erleben und bestätigen muß. Wie der Empfang der Sakramente hat dies jedoch nur geringen Wert, wenn der Teilnehmer sich nicht bewußt, andächtig und mit ganzem Einsatz beteiligt.

Wenn von den Priestern und Ordensleuten gesagt wird, sie beteten im Namen der Kirche, so scheint dabei vorausgesetzt zu werden, daß ihr Gebet eine besondere Bedeutung hat für die Kirche. Es ist jedoch zu bemerken, daß der Begriff «im Namen» gewählt wurde, um den Ausdruck «in der Person» zu vermeiden, und daß er in einem juridischen Kontext von keiner besonderen theologischen Bedeutung beheimatet ist. Er will einfach begründen, warum die betreffenden Personen zur Verrichtung des Stundengebets verpflichtet sind.[5] Daß den Priestern und Ordensleuten das Stundengebet zur Pflicht gemacht wird, soll sicherstellen, daß sie ihrer Berufung entspre-

chen, welche sicherlich eine besondere Pflege des Gebetslebens verlangt. Diese charismatische Berufung und die auf sie gegebene Antwort sind jedoch von Wert für die Kirche und nicht die offizielle Verpflichtung zum Gebet. Ohne die Gnade, Liebe und Andacht der betenden Person ist dieses Gebet nicht von besonderem Wert. Der Sinn des offiziellen Auftrags ist in der Ordnung des Zeichens zu suchen; in ihm weist die Institution darauf hin, wie sehr es ihr daran gelegen ist, daß in der kirchlichen Gemeinschaft Personen vorhanden sind, die häufiger und inständiger für die Kirche beten und so einem besonderen Ruf der Gnade entsprechen. In dieser Beauftragung werden die Kleriker und Ordensleute zu Zeichen und Zeugen dafür ernannt, daß die Kirche von Jesus Christus, ihrem Haupt, abhängt und mit ihm verbunden ist. Als ein prophetisches Zeichen und ein Anruf an die übrigen Glieder der Kirche kann das Gebet dieser Personen von Wert sein und hat es in der Kirche seinen offiziellen Platz, so wie in den ersten Jahrhunderten dem Gebet der Witwen und Jungfrauen ein öffentlicher Charakter und ein Platz in der Kirchenordnung gegeben wurde. Das Vorschreiben besonderer Gebetstexte ist der Weg, auf dem die Autorität sicherstellt, daß der Berufung richtig und gebührend entsprochen wird. Wie alle Anordnungen müssen auch diejenigen, die bestimmte Texte und Formen vorschreiben, flexibel sein, sonst könnte der Fall eintreten, daß sie ihr Ziel, durch die Verpflichtung zu andächtigem und fruchtbarem Beten anzuhalten, verfehlen.

V. Die Heiligung der Zeit

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums bringt das Stundengebet auch in Zusammenhang mit der Heiligung der Zeit und schreibt aus diesem Grunde vor, die verschiedenen Horen möglichst zur vorgesehenen Tageszeit zu verrichten. Doch der Rhythmus, auf den das Tagzeitengebet abgestimmt ist, ist der natürliche Ablauf des Tages. Wie kann man sich aber daran halten zu einer Zeit, in der der Mensch den natürlichen Tageslauf nicht mehr kennt, sondern sich an seinen eigenen, von den Arbeitsverhältnissen diktierten Rhythmus hält?

Das tägliche Gebet und die Verwendung des Offiziums als tägliches Gebet der Christengemeinde läßt sich nicht von der Frage der täglichen Zelebration der Eucharistie trennen. Das Stundengebet kam zu einer Zeit auf, da die Messe noch nicht täglich gefeiert wurde, so daß das tägliche Gebet der Gemeinden nicht die Messe, sondern das Offizium war. Heute bildet das Familien- und Gruppengebet für viele eher das tägliche oder wenigstens wöchentliche Gebet als die Messe oder das Offizium. Diejenigen, die für gewöhnlich jeden Tag das Stundengebet verrichten, sind die gleichen, die für gewöhnlich auch jeden Tag an der Messe teilnehmen.

Ist es realistisch, das Stundengebet wiederum zum öffentlichen Gebet der versammelten Gemeinde machen zu wollen neben der täglichen Zusammenkunft zur Eucharistiefeier? Sollen wir die Messe die einzige tägliche Gebetsversammlung an öffentlichen Gottesdienststätten sein lassen, oder sollten wir aus der Sicht heraus, daß das Gebet, einschließlich der Mitfeier der Messe, sehr stark vom Glauben der Beteiligten abhängt, es für angemessener halten, an gewissen Tagen nicht an der Messe teilzunehmen, sondern gemeinsam die Matutin oder die Vesper zu beten? Diese Praxis würde in Einklang damit stehen, daß auf den Glauben derer, die an der Liturgie teilnehmen, und auf die Notwendigkeit, ihn auf viele verschiedene Weisen zu wecken und zu erziehen, großes Gewicht gelegt werden muß. Doch was immer man auch anläßlich der täglichen Zusammenkünfte an öffentlichen Gottesdienststätten tun wird, die Messe feiern oder das Stundengebet verrichten, so wird doch das Familien- und Gruppengebet im Leben der meisten Gläubigen stets eine größere praktische Bedeutung behalten als jede solche Versammlung. Sie stellen einen beträchtlichen Teil des «Gebets der Kirche» dar, und deshalb steht zu hoffen, daß sie von den ordinierten Dienern der Kirche in ihrem Heilssorgedienst angemessen beachtet werden.

[1] Vgl. La Maison-Dieu, No 95 (1968) 7–141.

[2] Vgl. P. Salmon, Das Stundengebet: A.-E. Martimort, Handbuch der Liturgiewissenschaft II (Freiburg i. Br. 1965) 326–420.

[3] Vgl. F. Houtart – J. Remy, Die Anwendung der Soziologie in der pastoralen Praxis – heutiger Stand: Concilium 1 (1965/3) 209–226.

[4] Vgl. J. H. Fichter, Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei (Freiburg i. Br. 1957) 133: «Unsere Untersuchungen von Laiengesellschaften in verschiedenen städtischen Pfarreien führten uns zu zwei allgemeinen... Schlußfolgerungen. Die erste ist, daß der Versuch, alle freiwillige pfarrliche Tätigkeit der Laien in verhältnismäßig wenige förmliche, künstliche Organisationen einzuordnen, die Wirksamkeit (die Erreichung des Zwecks) und die Leistungsfähigkeit (die Menschen zur Kraftanstrengung zu bringen) verringert. Die zweite ist, daß die Vernachlässigung der nicht förmlichen kleinen Gruppen (manchmal «natürliche Gruppen» genannt)

zu größer gesellschaftlicher Verschwendung der apostolischen Entfaltungsmöglichkeiten der Pfarrei führt.»

[5] Vgl. B.-D. Marliangeas, «In persona Christi», «In persona Ecclesiae». Note sur les origines et le développement de l'usage de ces expressions dans la théologie latine: J.-P. Jossua – Y. Congar, La Liturgie après Vatican II = Unam Sanctam 66 (Paris 1967) 283–288.

Übersetzt von Dr. August Berz

DAVID POWER

geboren am 14. Dezember 1934 in Dublin, Oblate der Unbefleckten Jungfrau Maria, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte am Liturgischen Institut des päpstlichen Athenäums vom hl. Anselm, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie, Professor für Liturgik und Superior des Ordensstudiums von Piltown.

Robert Ledogar

Tischgebet und Eucharistie

Fragen von seiten der Sozialwissenschaften

Man sagt allgemein, die Liturgie sollte mehr auf die Sozialwissenschaften hören. Selbstverständlich ist dies eine Richtung, die von der Liturgiewissenschaft inskünftig eingeschlagen werden muß. Das «Concilium» ist die Zeitschrift, die für diese Neuausrichtung wegweisend sein sollte.

Die Probleme sind jedoch sehr weitverzweigt. Es erfordert schon den vollen Einsatz, um allein das zu verarbeiten, was aus geschichtlicher und theologischer Sicht über die Eucharistie geschrieben wurde. Interdisziplinäre Forschungen erfordern die Kenntnis mehrerer neuer Wissenschaften und die Erarbeitung einer besonderen Methodologie. Es bedarf eines Teamworks, aber es ist schwierig, eine gemeinsame Terminologie und Klassifikation zu finden.

Das Tischgebet ist ein Thema, das so umgrenzt und zentral ist, daß es eine Plattform zur Behandlung einiger anstehender Fragen bietet.

Das Folgende stellt den Versuch eines Erforschers der Theologie- und Liturgiegeschichte dar, eine liturgische Frage im Licht einiger Erkenntnisse zu prüfen, die er als ein Nichtfachmann auf diesem Gebiet in den Schriften von Soziologen und Anthropologen entdeckt hat. Es ist durch die Verhältnisse gegeben, daß es sich dabei zumeist um amerikanische Autoren handelt.

I. Die theologische Bedeutsamkeit des Tischgebets

Man kann die Bedeutsamkeit des Tischgebets für die Theologie der Eucharistie kaum überschätzen. Vielleicht würden wir besser sagen, die Bedeutsamkeit einer religiösen Einstellung zum Essen, wie sie für gewöhnlich im Brauch des Tischgebets zum Ausdruck kommt, sei kaum zu überschätzen. Die moderne Theologie hat erkannt, daß kein Sakrament sich losgelöst von den menschlichen Realitäten betrachten läßt, aus denen sich seine Zeichenhaftigkeit ergibt. Die Krankensalbung muß im Zusammenhang mit dem Sinn der Krankheit im menschlichen Leben in den Blick gefaßt werden, das Sakrament der Ehe im Zusammenhang mit dem ganzen Geflecht der menschlichen Institutionen, die Ehe und Familie genannt werden, sowie im Zusammenhang mit der interpersonalen Begegnung und Gemeinschaft. Die Sakramente sind menschliche Wirklichkeiten, die schon eine «Bedeutung» haben, bevor sie zu christlichen Heilszeichen werden.[1]

Nicht nur ist die Eucharistie ein Danksagungsmahl und ein Danksagungsopfer; sie setzt auch eine Haltung der Danksagung als Grundlage voraus. Die Eucharistie ist nicht primär ein Akt, der Gott für alles Gute in Leben und Schöpfung dankt; sie nimmt diesen Akt als gegeben an und geht von da in einer spezifisch eschatologischen Sicht zu einer Feier des Heils über.

Die gesamte Tradition des Eucharistiegebets baut sich auf der Annahme auf, daß Brot und Wein, die zum Opfer dienen, bereits Sinnbilder sind, bevor sie zum Leib und Blut des Herrn werden. Sie sind schon Gaben Gottes und werden «de suis donis ac datis» genommen. «Wir bringen ihm das Seinige dar», sagt Irenäus[2], und das Eucharistiegebet des Johannes Chrysostomus beschließt seine Anamnese mit ähnlichen Worten: «Wir bringen Dir aus dem Deinen das Deinige dar...»[3]

Wenn Paulus in 1 Kor 10,16 von der Eucharistie als einer *koinonia* an Christi Leib und Blut spricht, so erhellt aus dem Kontext, daß ein Brotlaib und ein Becher voll Wein bereits Zeichen von *koinonia* sind, bevor sie einen spezifisch christlichen Sinn annehmen. Selbst diejenigen modernen Theolo-

gien, die von eucharistischer «Transsignifikation» sprechen, beruhen auf der Auffassung, daß Brot und Wein schon zum vornherein eine Bedeutung haben.

Eine religiöse Einstellung zum Essen ist somit für die Theologie der Eucharistie grundlegend. Diese religiöse Haltung kommt nicht nur in der Eucharistie selbst zum Ausdruck, sondern schon in der täglichen Nahrungsaufnahme. Wo das Essen ein Zeichen von Verbundenheit und Teilnahme am Mysterium des Lebens ist, wo die gewöhnliche Nahrung als eine Gabe Gottes, des Urhebers des Lebens, anerkannt wird, liegt der traditionsgemäße Kontext für die christliche Eucharistie vor. Wenn dieser Zusammenhang vergessen wurde, blieb die Eucharistie ein isoliertes Geschehen; sie verlor ihren Bezug zum gewöhnlichen Leben des Menschen und erhielt leicht den Aspekt eines magischen Ritus.

II. Die geschichtliche Bedeutsamkeit des Tischgebets

Geschichtlich gesehen ergibt sich die Bedeutsamkeit des Tischgebets im christlichen Leben daraus, daß die Eucharistie ursprünglich im Rahmen eines Mahls gefeiert wurde.

Merkwürdigerweise scheinen die gewöhnlichen Mahlzeiten und die Tischgebete größeres geschichtliches Gewicht zu bekommen, wenn man sich dazu entschließt, der kritischeren Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ursprünge der Eucharistie zu folgen. Wenn nach der Meinung, die J. Jeremias vertritt[4], die Eucharistie sehr eng mit dem jüdischen Passahmahl zusammenhängt, so ist ihr Sitz im Leben ein sehr spezieller Fall (wenn er auch für die religiöse Deutung aller Mähler sehr bedeutsam ist). Wird die Eucharistie mit H. Schürmann[5] mehr im Rahmen eines Festmahls zum Unterschied von einem Alltagsmahl gesehen, so tritt der Zusammenhang zwischen dem gewöhnlichen Essen und dem Essen des Herrenmahls deutlicher zutage. Wenn wir aber der radikalsten Kritik folgen, wonach die ersten Christen nicht deutlich unterschieden hätten zwischen einem Mahl der Herrenjünger und einem Gedächtnis an das Letzte Abendmahl mit Einschluß der Einsetzungsworte[6], dann lenkt sich der Blick selbstverständlich noch viel mehr auf alles, was mit den Mählern und Mahlgebeten im Urchristentum, im Judentum der Zeit Jesu und der hellenistischen Welt zusammenhängt.

Wenn auch die Exegeten diesbezüglich in ihrer Meinung auseinandergehen, so sehen sie doch allgemein nicht nur im Abschiedsmahl des Herrn, sondern noch in vielen Mahlzeiten, die im Neuen Testament beschrieben oder erwähnt werden, und insbesondere in den Mählern, von denen im Zusammenhang mit der Auferstehung die Rede ist, einen eucharistischen Sinn.[7]

Durch das stärkere Interesse an der literarischen oder kultischen Form des Eucharistiegebets wurden die Historiker, die sich mit der Urkirche und der frühen Liturgie befassen, gedrängt, den religiösen Sinn der Mahlzeiten und Tischgebete im Judentum zu erkunden.[8] Dabei entdeckten sie, daß der Preisungs- und Danksagungsgedanke, der im Eucharistiegebet aller Liturgien vorherrscht, seinen Ursprung in einer jüdischen *berakah* hat, die bei einem jüdischen Mahl jeweils über Brot und Wein gesprochen wurde.[9]

Die allmähliche Ablösung der Eucharistie von ihrem ursprünglichen Mahlrahmen ist ein Phänomen, über das wir nur wenig wissen. Obwohl diese Trennung nach dem Bericht Justins in der römischen Christengemeinde um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bereits vollzogen war[10], so war sie vielleicht um diese Zeit noch nicht gänzlich und noch nicht überall eingetreten.[11] Am Ende des zweiten Jahrhunderts besteht ein anderer, nicht eucharistischer Typus eines religiösen Brudermahls, wie dies Hippolyt von Rom und Tertullian von Afrika berichten.[12] Dies ist das sogenannte Agapemahl, das zu Alexandrien noch im vierten Jahrhundert, wenn auch vielleicht nur gelegentlich, in Übung gestanden zu haben scheint.[13] Es finden sich von ihm sogar noch spätere Spuren.[14]

Wie archäologische Befunde, Wandmalereien und literarische Texte bezeugen, hielten die Christen vor dem fünften Jahrhundert oft anläßlich von Begräbnissen und Totengedächtnissen religiöse Mähler.[15] Der Zusammenhang zwischen der zum Gedenken an den Verstorbenen (insbesondere an die ersten Martyrer) gefeierten Eucharistie und diesem *refrigerium* oder Totenmahl ist nicht ganz geklärt. Es ist falsch, die Sache so darzustellen, als ob sie ursprünglich eine unzertrennliche Einheit gebildet hätten; man darf aber auch nicht die beiden Elemente isoliert voneinander betrachten.

In einer grundlegenden Untersuchung über diese ganze Frage bietet E. von der Goltz viele Beispiele dafür, daß sich in Tischgebeten religiöser Gemeinschaften des Orients Hinweise auf die Eucharistie finden.[16] Brot, das gesegnet und *eulogia* genannt wurde, nimmt in der christlichen Frömmigkeit einen bedeutungsvollen Platz ein.

Um die Wende zum fünften Jahrhundert scheint es ziemlich allgemein Sitte gewesen zu sein, daß Bischöfe gesegnetes Brot (in früherer Zeit die Eucharistie selbst[17]) untereinander austauschten zum Zeichen ihrer gegenseitigen Gemeinschaft.[18] Die Praxis, an diejenigen, die an der Sonntagsliturgie nicht die Eucharistie empfingen, gesegnetes Brot auszuteilen, hielt sich im Westen bis tief ins Mittelalter hinein und wird im Osten bis heute weitergeführt.[19]

Während wir über die Gestaltung des Tischgebets in den Familien des Frühchristentums so gut wie nichts wissen, so liegt doch zutage, daß das Sakrament des Herrenmahls in eine Kultur hineingestiftet wurde, in der jedes Mahl ein tief religiöses Geschehnis war oder doch ohne weiteres zu einem solchen werden konnte. Schon bevor sie zum Leib und Blut des Herrn wurden, waren Brot und Wein etwas Heiliges, «denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und nichts verwerflich, was man mit Danksagung empfängt; es ist geheiligt durch Gottes Wort und Gebet» (1 Tim 4,4f).

III. Die Bedeutsamkeit des Tischgebets heute

Wie andere Aufsätze dieses Heftes darlegen, ist es nötig, daß die «offizielle» Liturgie sich enger an das Gebetsleben der verschiedenen christlichen Gemeinschaften anschließt. Eine liturgische Erneuerung, die einzig auf die offizielle Eucharistiefeier ausgerichtet wäre und nicht von einer Erneuerung des Gebetslebens der Christen auf allen Ebenen und in allen Verhältnissen getragen würde, wäre nicht viel mehr als ein Herumschieben des Hausrats. Wenn auch das klassische Modell, auf dem unsere Eucharistieliturgie gründet, eine Versammlung vieler unterschiedlicher Familien «von jeder Rasse, Nation und Sprache» ist, so muß doch jede dieser Familien durch Übung geweckte Verständnis für das Gebet, insbesondere für das Dankgebet, in diese Versammlung mitbringen, wenn sie daran wirklich teilnehmen und nicht bloß Zuschauer bleiben will.

Die Reform der römischen Liturgie, so wie sie bis jetzt erfolgt ist, hat hauptsächlich darin bestanden, daß die Liturgie wieder zu der Einfachheit zurückgeführt wurde, die sie hatte, als sie noch lebendig und imstande war, den Glauben des Volkes höheren und niederen Standes zu nähren und zu kräftigen. Eine solche Liturgie setzt selbstverständlich einige der kulturellen und religiösen Haltungen der damaligen Zeit voraus. Wenn diese Haltungen in unserer Zeit abhanden gekommen sind, so ist beim Menschen von heute auch kein Sinn mehr für die liturgischen Riten vorhanden, selbst wenn diese an und für sich sinnvoll sind.

IV. Soziologische Probleme

Man hat über die Häufigkeit des Tischgebets im amerikanischen Familienleben Erhebungen angestellt. Tischgebete scheinen, wie Hausandachten überhaupt, in protestantischen Familien mehr in Übung zu sein als bei Katholiken (wenigstens als bei Katholiken irischer Abstammung).[20] Von allen Formen des Familiengebets hält sich das Tischgebet am zähesten,[21] aber es wird oft bloß von den Kindern verrichtet, und wenn der Trend der letzten vierzig, fünfzig Jahre anhält, so wird ihm das gleiche Schicksal beschieden sein wie allen andern Arten des Familiengebets.[22]

Das Familiengebet war Gegenstand einer ausdauernden Glaubenserziehung von seiten protestantischer Geistlicher und Erzieher. R. W. Fairchild und J. C. Wynn schrieben 1961: «Mehr als jedem andern die Familie berührenden Thema wendet die Predigt ihr Augenmerk dem Familiengebet zu. Das traditionelle Leitbild von protestantischen Familien, die miteinander zum Gebet versammelt sind, wurde in Predigten und in der kirchlichen Literatur von Generation zu Generation weitergereicht... Obwohl es Jahr für Jahr in Tausenden von Zeitschriftenaufsätzen, Predigten und Hinweisen gepriesen wird, findet sich das regelmäßige Beten zu Hause in den von uns befragten Familien nur selten... Einige aufrichtige Eltern sagten frei heraus, was andere wohl denken: Sie seien an dieser Praxis nur wenig interessiert und von ihrem Nutzen nicht überzeugt.»[23]

Eine Untersuchung, welche die lutheranische Jugend zwischen 1958 und 1962 veranstaltet hatte, ergab, daß Kirchenführer und Jugendseelsorger die Aufmunterung zum Familiengebet in jedem Heim unter den «Hilfen, die wir geben können» und den «Hilfen, die wir geben» sehr hoch einstuften, sehr niedrig aber unter den «Hilfen, welche die Jugend erwartet».[24]

Im amerikanischen Protestantismus herrscht offensichtlich eine große Abneigung gegen die Erziehung zum Familiengebet. Es ist wohl ohne weiteres anzunehmen, daß das gleiche auch für Katholiken in Nordamerika und andern Kontinenten gilt.

Dieses Schwinden des Familiengebets im amerikanischen Familienleben ist jedoch nicht gleich-

bedeutend mit einer Verminderung des sonstigen Brauchtums. Auf Grund einer Erhebung in der Region von Philadelphia veröffentlichten Bossard und Boll 1950 die beachtenswerte Untersuchung «Ritual in Family Living». Obwohl die soziologischen Verhältnisse dieser Region in den seither vergangenen zwanzig Jahren sich stark gewandelt haben, sind manche Ergebnisse für unser Thema noch sehr bedeutungsvoll. Unter anderem untersuchte man, wie sich das Brauchtum in einer Familie im Lauf von drei Generationen verändert hat, und stellte eine Liste von Faktoren zusammen, die das Weiterbestehen des Brauchtums begünstigen, und ein Verzeichnis von Umständen, die es zum Verschwinden bringen.[25] Jeder, der an einer Sammlung von Familiengebeten und religiösem Brauchtum arbeitet, wird gut daran tun, diese Listen zu Rate zu ziehen.

Wie die genannten und ähnliche Untersuchungen zeigen, wird je nach der Gesellschaftsklasse, der Größe der Familie und der Höhe des Einkommens dem Essen im Lebensganzen ein ganz verschiedenes Gewicht beigemessen[26] und bildet der Eßtisch in höherem oder minderem Maß ein Ort, an dem die Familie zusammenkommt. «In der Familie der untern Schichten... bereitet die Mutter oder eine ältere Schwester das Essen, aber die andern Familienglieder kommen und essen wann und wo es ihnen gerade paßt. Einige dieser Familien halten nie ein gemeinsames Mahl der ganzen Familie mit Ausnahme des Mittagessens am Sonntag... Selbst bei diesem Mahl müssen in einzelnen Familien die Angehörigen in Schichten oder in verschiedenen Räumen essen, weil nicht alle am Tisch Platz haben.»[27] Bei solchen Verhältnissen muß man sicht nicht wundern, daß es in der Folge heißt: «Die Familien der Mittelklasse tragen die Fackel der Religion in das Heim... In ihnen wird das Tischgebet oft und in verschiedenen Formen verrichtet.»[28] Bemerkenswerterweise wird in den Familien der höheren Klassen *(haute bourgeoisie)* zumeist kein Tischgebet verrichtet, während die übrigen Tischsitten sehr streng beobachtet werden.

Der bedeutungsvollste Schluß aber, der sich aus dieser Untersuchung ergibt, ist der: Während das Brauchtum im amerikanischen Familienleben weiterhin eine Wirklichkeit bildet, ja vielleicht sogar zunimmt, was das persönliche Brauchtum betrifft, macht der Säkularisierungsprozß rasche Fortschritte. Nicht das sonstige Brauchtum, sondern nur das religiöse Brauchtum verschwindet und wird durch weltliche Bräuche ersetzt.[29] Ein interessantes Beispiel dieses Säkularisierungsprozesses findet sich in einem 1940 erschienenen und 1963 ein zweites Mal veröffentlichten Aufsatz in «Reader's Digest». Er trägt den Titel «Der Tischsegen», gebraucht aber das Wort «Segen» in einem weitern Sinn und sagt: «Der Sinn des Tischsegens kann beibehalten werden, auch wenn man kein eigentliches Gebet spricht; wir brauchen nur Segen an den Tisch zu bringen, indem wir in der Gesellschaft von Freunden und Angehörigen unser Bestes geben und nicht unser mürrisches Wesen hervorkehren.»[30]

Wie Soziologen feststellen, kann das Brauchtum stark dazu beitragen, die Familie beisammenzuhalten.[31] Sie treten für die Beibehaltung des religiösen Brauchtums ein; man hat jedoch den Eindruck, daß diese soziologische Gutheißung des Brauchtums an und für sich wenig mit dem religiösen Inhalt zu tun hat.[32]

V. Anthropologische Probleme

Auf den ersten Blick möchte es scheinen, Anthropologen seien positiver eingestellt gegenüber der religiösen Sinndeutung des Essens und gegenüber dem Brauchtum, das die Nahrungsaufnahme umgibt. Auch sie machen uns darauf aufmerksam, daß «das Essen für den Hungernden etwas ganz anderes ist als für den, der im Überfluß lebt».[33] In den sogenannten «primitiven Gesellschaften», wo das Essen spärlich ist, wird es von Natur aus zum Mittelpunkt des persönlichen Lebens und des Familienlebens und erhält es leicht eine religiöse Bedeutung. Auch ist es ein Sinnbild der Gemeinschaft mit andern.

In der Tat, wenn auf diesem Gebiet eine allgemeine Feststellung gilt, so ist es die, daß das Essen in der menschlichen Gesellschaft nicht bloß eine Nahrungsaufnahme, sondern eine symbolische Wirklichkeit ist. Je nach der Bereitschaft, das Essen mit andern zu teilen oder nicht zu teilen, hat Y. A. Cohen vier Typen der menschlichen Gesellschaft unterschieden. Er schließt mit der Feststellung: «Die Formen der Nahrungsaufnahme werden sozusagen immer von kulturellen Symbolen bestimmt, und in der Art und Weise, wie das Essen verteilt und verzehrt wird, widerspiegeln sich die vorherrschenden Formen der gesellschaftlichen Beziehungen und Gruppierungen, insbesondere diejenigen, welche die Verwandtschaftsbande betreffen.»[34]

Dies will selbstverständlich nicht besagen, es sei in allen Gesellschaften für alle Glieder einer Familie gegeben, sich gemeinsam an den Tisch zu

setzen. Aber es zeigt uns doch, daß das eucharistische Mahl als Zeichen menschlicher Gemeinschaft eine solide Basis hat.

Solche Überlegungen wecken beim Liturgiker Interesse und machen ihn geneigt, sich in das Studium der Anthropologie zu vertiefen. Er entdeckt, daß es in dieser eine ganze Abteilung, die sogenannte «kulinarische Anthropologie» gibt, der gewisse Leute eine eigene Zeitschrift widmen möchten.[35] Beim Durchstöbern der Bibliographie stößt man auf einen Aufsatz von R. R. Marrett über «Eßriten». Darin heißt es: «Einigsein... ist keineswegs das gleiche wie einssein. Es bedeutet eher eine transzendente Dualität als eine von Natur aus gegebene Einheit. Darum vertrete ich die Auffassung, daß der sogenannte gemeinsame Eßritus seiner ersten Absicht nach dahin tendiert, ein Wunder der Einigung zu vollbringen, über eine natürliche Trennung eine übernatürliche Brücke zu schlagen...»[36] «... Ursprünglich ist das sakramentale Mahl vom Festmahl wesentlich verschieden, auch wenn das spätere religiöse Brauchtum sie gern miteinander verwechselt.»[37]

Solche Feststellungen sind selbstverständlich für den Theologen von großem Interesse im Hinblick auf die Bestimmung des geschichtlichen Zusammenhangs zwischen der Eucharistie und gewöhnlichen Mählern. Die angeführte Stelle scheint insbesondere Licht auf die Frage zu werfen, wie und warum die Eucharistie aus ihrem ursprünglichen Mahlrahmen gelöst wurde, und bietet Überlegungen für solche, die der Eucharistie ihren Mahlcharakter zurückgeben und sie namentlich zu einer häuslichen Mahlfeier machen möchten.

Wenn man aber dann ein Handbuch der Anthropologie öffnet und den Namen R. R. Marrett aufschlägt, so heißt es: «Marrett versuchte, die allzu intellektualistische Sicht von Tylor und Frazer zu korrigieren, indem er (ohne sich auf Feldforschung stützen zu können) betonte, daß die Urmenschen emotionell zwischen übernatürlichen und gewöhnlichen Phänomenen unterscheiden... Wie Frazer ist Marrett halb Wissenschaftler, halb Literat.»[38]

Es handelt sich nicht um ein völlig neues Problem, sondern um eine Frage, mit der sich die Theologen schon seit Generationen abquälten, wenn sie zu erklären versuchten, inwiefern die Messe ein «Opfer» ist. Sie wandten sich an die vergleichende Religionsgeschichte, um darin nach Definitionen des Opfers zu suchen, und fanden dabei nur heraus, daß erstens die Fachgelehrten sich darüber nicht einig sind, und daß zweitens das Christentum behauptet, die Auffassungen, auf denen solche Definitionen beruhen, transzendiert zu haben. Marrett begründete seine Unterscheidung zwischen einem sakramentalen Mahl und einem Festmahl mit dem Tabu und der «heiligen Furcht». Der christliche Theologe muß demgegenüber betonen, daß Jesus gekommen ist, um all das zu zerstören. Manche Szenen des Evangeliums, namentlich die Mahlszenen nach der Auferstehung bei Lukas und Johannes spielen sich in einer familiären und natürlichen Atmosphäre ab, die ganz im Gegensatz steht zu den von Furcht beherrschten Religionen der sogenannten primitiven Gesellschaften.

VI. Die Antwort der Theologie

Der Theologe wird so sowohl durch die Soziologie wie durch die Anthropologie mit dem Problem des Sakralen konfrontiert. Der Soziologe sagt ihm, daß in bezug auf das Familienbrauchtum im allgemeinen und das Tischgebet im besonderen der Entsakralisierungsprozeß in der westlichen Welt rasche Fortschritte macht. Der Anthropologe läßt ihn den Entsakralisierungsprozeß in einer längeren geschichtlichen Perspektive sehen. Er macht den Theologen darauf aufmerksam, daß dieser Prozeß zum Teil ein Phänomen der europäischen und amerikanischen Gesellschaft ist, das nicht überall zwangsläufig eintreten muß. Der Anthropologe sagt auch dem Theologen indirekt, daß das Christentum am Entsakralisierungsprozeß stark beteiligt ist. Der christliche Missionar in den ländlichen Gebieten Afrikas oder Asiens, der das Problem des Hungers eher durch Hinweise auf bessere Düngemittel als durch besondere Gebete und Zeremonien zu lösen sucht, fördert die Entsakralisierung. Wenn seine Leute weniger geneigt sind, Gott für die Nahrungsmittel, die sie essen, zu danken, hat er in erster Linie sich selbst Vorwürfe zu machen.

Eine christliche Theologie hat weder das Recht, die Schuld am Phänomen der Säkularisierung irgendeiner antichristlichen Macht zuzuschreiben, noch ist sie befugt, alles Säkulare als «heilig» bereitwillig zu übernehmen, ohne ein Quentchen prophetischer Kritik walten zu lassen.

Wenn nicht alles trügt, wird das Essen von der modernen Gesellschaft kaum jedes Symbolgehaltes beraubt werden. Es kann immer noch ohne weiteres ein Zeichen menschlicher Verbundenheit sein. Wenn auch Selbstbedienungs-Restaurants und Nahrungsautomaten in unserer verstädterten

Gesellschaft das Mittagessen jedes gemeinschaftlichen Charakters zu entkleiden drohen, so ist ein Mahl zu Hause oder in einer Gaststätte immer noch in hohem Maß etwas, das die Menschen zusammenführt und miteinander ins Gespräch bringt – wenn sie überhaupt noch Gesellschaft pflegen.

Aber das Essen als eine von Gott erhaltene Gabe, für die wir Gott danksagen, ist ein schwieriges Problem. Wie kann der Stadtbewohner oder der Arbeiter auf einer mechanisierten Farm Gott danksagen für Nahrungsmittel, die auf mechanischem Weg gedüngt, kultiviert, gepflanzt und geerntet, auf dem Feld mit Plastikdecken gedeckt und im Verkaufsladen durch Plastikhüllen geschützt werden? Und da das Überleben des Menschen von der Hoffnung abhängt, daß menschlicher Erfindungsgeist Mittel und Wege entdekken wird, um den Ertrag der Landwirtschaft auf der Welt zu vervielfachen, wie kann da dieser Mensch angesichts des Brotes dankbar an die göttliche Vorsehung denken?

Es hat etwas Stoßendes an sich, wenn ein Mensch, der mehr zu essen hat als sein Nachbar, Gott danksagt, so wie es auch ein Mißklang ist, wenn amerikanische Staatsmänner ein frommes Lied auf die Vorsehung singen, weil wir mehr zu essen haben als die übrige Welt.

Können wir vielleicht die Worte des Psalmisten «Bringe Gott Dank als Opfer dar!» (Ps 50,14) aufgeben und zu den Worten des Propheten zurückkehren: «Ich hasse und verschmähe eure Feste... Aber es ströme wie Wasser das Recht, und die Gerechtigkeit wie ein unversieglicher Bach!» (Am 5,21–24)?

In der Tat versteht die Bibel unter Danksagung ursprünglich ein Bekenntnis zur Wahrheit. Danksagung stammt aus dem Empfinden, daß die Quelle von all dem, was man hat, anzuerkennen ist. Ich muß folglich zugeben, daß ich das, was nicht mein ist (d. h. alles) entweder geschenkt erhalten oder gestohlen habe (vgl. Jos 7,19). Das Empfinden, daß es eine Pflicht ist, Jahwe im Lobpreis öffentlich als die Quelle alles Guten zu «bekennen», ist auch das Motiv, weshalb jemand «bekennen» muß, wenn er etwas, das ihm nicht gehört, genommen hat. Hinter beiden Ideen steht das gleiche jüdisch-christliche Wort *exhomologeisthai*. Gott für Nahrung zu danken, die man einem Armen gestohlen hat, würde jedermann als eine ungeheuerliche Scheinheiligkeit bezeichnen. Wir alle erwarten von einem Dieb, daß er wenigstens so anständig ist, den Mund zu halten.

Vielleicht stammt der Widerstand, den die Menschen des Westens und Christen Amerikas insbesondere gegen das «Danksagen» bei Tisch empfinden, aus einem latenten Sinn für Ehrlichkeit. Vielleicht sind sie sich in der Tiefe ihres Gewissens bewußt, daß die Nahrung, die sie essen, weder eine persönliche Gabe Gottes noch eine rein «neutrale», säkulare Realität ist. Sie sind so anständig, Gott nicht für ihre Kaufkraft zu danken, denn es ist keineswegs gesagt, daß diese Kaufkraft ein Geschenk Gottes ist.

Die theologische Antwort auf die Angaben des Soziologen über das Schwinden des Tischgebets in den christlichen Familien wird vielleicht im Hinweis darauf bestehen, daß im Phänomen der Säkularisierung ein tieferes menschliches Problem, ein «Schuldbewußtsein» der Gesellschaft liegt.

In der Eucharistie können wir weiterhin Gott danken für die Hoffnung auf die uns in der Auferstehung Jesu verheißene Wiederversöhnung (die der Ungerechtigkeit ein Ende macht). Dies jedoch auf der Grundlage des Dankens für das Essen zu tun, wird je länger je schwieriger werden, sofern diese Danksagung nicht in das verwandelt werden kann, was sie sein sollte: Bekenntnis der Wahrheit.

Vielleicht werden wir weniger Hemmungen haben, Gott für die Nahrung, selbst für die von Menschen synthetisch hergestellte Nahrung zu danken, sobald einmal die Nahrungsmittel auf unserem Planeten gerecht verteilt sind.

[1] Vgl. E. Schillebeeckx, Het Huvelijk: aardse werkelijkheid en heilsmysterie (Bilthoven 1963).

[2] Adv. haer. IV, 31, 3.

[3] A. Hänggi – I. Pahl, Prex Eucharistica (Fribourg 1968) 227.

[4] J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen 1960).

[5] H. Schürmann, Jesu Abendmahlsworte im Lichte seiner Abendmahlshandlung: Concilium 4 (1968/12) 771–776.

[6] E. Schweitzer, Abendmahl: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. I, 10–21; R. D. Richardson, Supplementary Essay to H. Lietzmann, Mass and Lord's Supper (Leiden o. J.), Fasz. 5, 221ff.

[7] Zu Lukas vgl. The Jerome Biblical Commentary, ed. R. E. Brown et al. (Englewood, N. J. 1968) section 44, No. 177.

[8] Vgl. L. Bouyer, Eucharistie (Paris 1966).

[9] J. P. Audet, La Didachè, Instructions des Apôtres (Paris 1958) 375–387.

[10] Apologia I, 67: A. Hänggi – I. Pahl, Prex Eucharistica (Fribourg 1968) 70–73.

[11] Vgl. Epistula Apostolorum (Quasten, p. 337).

[12] Tertullian, Apologeticum 39 (Corpus Christianorum I, 150–153); Hippolyt, Traditio Apostolica 25, 28 (ed. Botte, Münster 1963, 64–73).

[13] R. Coquin, Les Canons d'Hippolyte = Patrologia Orientalis XXXI, 2 (Paris 1966) 402–409.

[14] Vgl. H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum = Liturgiegesch. Quellen und Forschungen 3 (Münster 1921) 126, Nr. 210.

[15] Vgl. in den einschlägigen Lexiken und Enzyklopädien unter dem Stichwort «refrigerium».

[16] E. von der Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche = Texte und Untersuchungen N. F. 14,2b (Leipzig 1905).

[17] Eusebius, Hist. Eccl. V, 24,15: P. G. 20,505.

[18] A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter (Freiburg i. Br. 1909), Bd. I, 240.

[19] Ebd. 229–278.

[20] J. Bossard and E. Boll, Ritual in Family Living: A Contemporary Study (Philadelphia 1950) 120; vgl. P. D'Arcy, Factual Differences between the Sexes in the Field of Religion. Ungedruckte Dissertation, Catholic University of America, 1947.

[21] R. W. Fairchild and J. C. Wynn, Families in the Church: A Protestant Survey (New York 1961) 184ff; O. E. Klapp, Ritual and Family Solidarity: Social Forces 37 (1959) 212–214.

[22] Fairchild and Wynn, aaO. 184; M. E. Strommen, Profiles of Church Youth (St. Louis 1963) 42.

[23] Fairchild and Wynn aaO. 184ff.

[24] M. E. Strommen, aaO. 186.

[25] Bossard and Boll, aaO. 186f.

[26] F. I. Nye and F. M. Berardo, Emerging Conceptual Frameworks in Family Analysis (New York 1966) 250–251.

[27] Bossard and Boll, aaO. 116.

[28] Ebd. 120.

[29] Ebd. 26.

[30] J. Richards, Grace at Table: Reader's Digest 82 (August 1963) 116.

[31] O. E. Klapp, aaO (Anm. 21).

[32] Vgl. die von K. Lorenz, J. Huxley, E. H. Erickson, E. Shils, W. F. Lynch u. a. veröffentlichten Aufsätze über das Brauchtum in: The Religious Situation 1968 (Boston 1968) 695–765.

[33] A. I. Richards, Hunger and Work in a Savage Tribe. Meridian Paperback Edition (erstmals 1932 in England veröffentlicht) (1964) 14.

[34] Y. A. Cohen, Food: Consumption Patterns: International Encyclopedia of the Social Sciences (New York 1968), Bd. 5, 513.

[35] Vgl. R. L. Freedman, Wanted: A Journal in Culinary Anthropology: Current Anthropology 9 (Febr. 1968) 62ff.

[36] R. R. Marrett, Food Rites: Essays Presented to C. G. Seligman. Hrsg. von E. E. Evans-Pritchard u. a. (London 1934) 205.

[37] Ebd. 207.

[38] M. Harris, The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture (New York 1968) 205.

Übersetzt von Dr. August Berz

ROBERT LEDOGAR

geboren am 3. August 1933 in New York, Maryknoller-Missionar, 1959 zum Priester geweiht. Er studierte am Maryknoll Seminary, an der Fordham University und am Institut Catholique in Paris. Er ist Magister der Liturgik, Doktor der Theologie und Theologieprofessor am Maryknoll Seminary.

Berichte

Gebete und Gesänge der Menschenfamilie heute

Einleitung

Der allgemeinen Übersicht werden Informationen über das Gebetsleben in Italien und in Irland vorangeschickt, weil die Bevölkerung dieser Länder durch die Auswanderungen viel Einfluß auf das Beten in der ganzen Welt hat. Im Zusammenhang mit Südamerika hätte ähnliches auch für Spanien und Portugal unternommen werden müssen. Es gelang aber nicht, einen Mitarbeiter zu finden. Die Gründe dafür sind verständlich; der Zustand in diesen Ländern ist weit komplizierter als anderswo und verlangt deshalb ein ausgedehntes Studium.

Domenico Bilotti

In Italien

Wir beginnen mit einer Klarstellung: Der Begriff «Familie» wird hier nicht nur im engern Sinn (mehrere miteinander verwandte Personen) verstanden, sondern auf eine Gruppe, eine Versammlung, eine Gemeinde selbst größeren Ausmaßes ausgedehnt, die darin eine Einheit bilden, daß sie den gleichen Glauben, die gleiche Taufe besitzen und – wenn auch in verschiedener Intensität – sich zu Christus und seiner Kirche bekennen. Der Begriff «Gebet» wird ebenfalls seiner weitesten Bedeutung nach genommen. Auch den Begriff «Liturgie» schränken wir nicht auf die Kultversammlungen ein, sondern dehnen ihn auf jede Handlung und jedes Gebet aus.

Die eigentliche Liturgie ist ja nicht das Ganze, ja selbst nicht die Hauptsache des christlichen Lebens und des kirchlichen Tuns. Sie ist ein wichtiges und auch verpflichtendes und sinnvolles Moment für das Leben des einzelnen Christen wie für das Leben der Gemeinde. Diese beschränken sich aber nicht auf sie und erschöpfen sich nicht in ihr. Sie ist, wie das Zweite Vatikanum sagt, «culmen et fons»; es gibt aber keinen Gipfel ohne Basis, und die Quelle, die nicht zum Bach wird, versickert. Es besteht in der christlichen Gemeinde nicht eine spezifische Befähigung oder besondere Hinordnung des neuen Gottesvolkes auf den Kult, die vom Leben losgelöst, getrennt oder unabhängig wäre. Das Leben selbst erhält einen kultischen Sinn, so daß alle Betätigungen, Äußerungen und Verwirklichungen der christlichen Existenz wahrhaft priesterlich sind.

Diese Erwägungen bieten ein erstes Kriterium, um die Beziehungen zwischen der Volksfrömmigkeit und der Liturgie richtig einzuschätzen, und sie weisen auch den Weg zu ihrer Integration. Die Volksfrömmigkeit, die zur Folklore absinkt oder bloße «Andacht» bleibt, nicht aber zum Ausdruck und Antrieb des christlichen Lebens in den einzelnen Gläubigen und der Gemeinde wird, läßt sich nicht in die Liturgie eingliedern und bietet keine Gewähr dafür, daß sie echt ist und eine Funktion im christlichen Volk erfüllt. Eine Liturgie hinwieder, die sich in kirchlichem Ritualismus gefällt, veraltete Formen beibehält und keine Verbindung mit dem Leben des christlichen Volkes hat, ist nicht imstande, den Gehalt und die Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit in sich aufzunehmen und zu assimilieren. Das Feld, auf dem Liturgie und Volksfrömmigkeit sich begegnen können, um sich wechselseitig zu ergänzen, zu bereichern und zu integrieren, ist die konkrete Existenz des Menschen von heute. Auf dieser Ebene ist abzuschätzen, wie weit sie befähigt sind, den Gläubigen Anstöße, Motive, Anlässe, Ausdrucksformen, inhaltliche oder methodische Modelle zu bieten, damit sie sich der Taufwirklichkeit lebendig und wirksam bewußt werden und sie so in die Tat umsetzen.[1]

Im Licht dieser kurzen Bemerkungen wollen wir die Situation in Italien analysieren. Lebt und konkretisiert die italienische Familie in ihrem Dasein diesen Typus von Religiosität? Da hierüber so gut wie keine Untersuchungen vorliegen und die Erfahrung beschränkt ist, läßt sich auf diese Frage keine genaue und erschöpfende Antwort geben. Die Angaben über die Religiosität der Familie von heute in Italien, wie sie uns einige Statistiken liefern, die auf nationaler Ebene zusammengestellt wurden, häufiger aber sich auf einzelne Landesgegenden, Diözesen oder Pfarreien beschränken, und zahlreiche Veröffentlichungen über allgemeine Aspekte des Problems eröffnen uns eine weitgespannte Sicht, die unser Thema am Rande berührt.[2]

Zumeist wird unter *Gebet* bloß dasjenige verstanden, das sich in der Kirche abspielt, so daß es

in der menschlichen Existenz zu einem Bruch kommt zwischen dem täglichen Leben in Arbeit, Anstellung und Beruf und dem geistlichen Leben, das auf den kalten, anonymen sakralen Raum beschränkt bleibt. Dies ist das Ergebnis einer formalistischen, nichtssagenden Unterweisung einerseits und eines bloß passiven Aufnehmens anderseits. Allerdings hat die liturgische Bewegung insbesondere seit dem Zweiten Vatikanum hierin zu einer merklichen Besserung geführt.

Immer häufiger und zahlreicher finden sich Gruppen zum Gebet zusammen, zu einem ungezwungenen Gebet, das aber bereichert wird durch den Beitrag jedes Teilnehmers und das vor allem lebendig ist und sich nicht bloß innerlich, sondern auch in großmütigem Einsatz auswirkt und das Leben und Tun der einzelnen beseelt und prägt.

Innerhalb des Familienkreises kommen verschiedene sinnvolle Initiativen auf, die das Gebetsleben anregen. Wir denken an die religiöse Gestaltung des Jahrestages der Taufe: man zündet die Kerze an, die man anläßlich der Taufe erhalten hat, und gedenkt des Taufgeschehens durch die aktive Teilnahme an der Messe und den Empfang der Kommunion. Die Feier der ersten Kommunion und der Firmung vollzieht sich in einer Atmosphäre tiefen Gebets, zu dem sich alle verpflichtet fühlen, und dies führt zu einem bewußteren Sakramentenempfang.

Es kommen einige sinnvolle Bräuche auf wie beispielsweise der mit vier Kerzen geschmückte Adventskranz. Die Weihnachtskrippe gehört zur Folklore, kann aber die ganze Familie zu einem einfachen, ungezwungenen, aber tiefempfundenen Gebet um sich versammeln. Sie bietet für die Kleinkinder einen Anstoß zum Aufkeimen des religiösen Empfindens.

Man beginnt das in der Bibel enthaltene Gotteswort zu verstehen, so daß es in Sinn und Geist des Menschen von heute eindringt. In einzelnen Familien wird vor dem Abendessen ein Bibeltext gelesen und darüber ein Gespräch geführt. Das Gebet vor und nach dem Essen ist in den Familien und Gaststätten wenig gebräuchlich. Sehr zu begrüßen ist es, wenn Vater und Mutter mit den Kindern beten, bevor diese zu Bett gehen.

Das endgültige Abschiednehmen von lieben Menschen geschieht noch in einer Atmosphäre der Religiosität und des Gebets. Wenn der Tote nicht daheim verstorben ist, wird er aus dem Sterbezimmer des Spitals für einige Stunden nach Hause gebracht, um den letzten Gruß zu erhalten, bevor der Leichnam in die Kirche übergeführt wird. Hier kommt es dann oft zu einem schreienden Kontrast zwischen der abgeklärten, verhaltenen Religiosität, wie sie sich in der Familie äußert, und dem hastigen, unruhigen und unverständlichen Ritus, der sich in der Kirche abspielt.

Einen besonderen Gebetscharakter nimmt die Häusersegnung an, bei der eine eigentliche Liturgie des Wortes und manchmal auch eine eucharistische Liturgie vollzogen wird. Wie steht es mit dem Rosenkranzgebet in der Familie? Da und dort wird es als Erbgut weitergeführt, zumeist von älteren Leuten. Man braucht sich nicht zu verwundern, daß man vom Rosenkranzgebet abkommt, wird es doch in den wenigen Kirchen, in denen es noch in Brauch steht, nur noch als Lückenbüßer verwendet und auf lateinisch verrichtet.

Mehr Sorge widmet man dem Problem des Gebets in der Familie, mit dem sich weitverbreitete Veröffentlichungen italienischer Autoren befassen.[3] Nicht weniger großen Anklang finden Übersetzungen ausländischer Autoren.[4] In allen diesen Schriften finden sich zahlreiche weitere Angaben und Hinweise.

Zu einer weiten Verbreitung des religiösen Gedankengutes leisten auch die Massenmedien Rundfunk und Fernsehen einen wertvollen Beitrag. Sie dringen mitten in den Familienkreis ein und üben eine weitgestreute, tiefe Wirkung aus. Wir denken an Sendereihen wie «Das lebendige Evangelium», an Übertragungen von Festtagsgottesdiensten und Homilien, an Berichte über das religiöse Tagesgeschehen, an Besprechungen von Werken mit religiösem Hintergrund und Inhalt...

Diese Perspektiven stellen noch bei weitem keine rosige, allgemeine Situation dar; sie betreffen nur einen kleinen Ausschnitt der Familie des Menschen von heute und wollen nur als Anzeichen, Hinweise, Initiativen beachtet sein, die sich auswirken und damit der Gesellschaft ein neues Antlitz geben können.

Noch weniger klar ist die Situation auf dem Gebiet des kirchlichen *Gesanges*. Italien, das doch eine beachtenswerte Gesangstradition, Musiker und Komponisten von Weltruf besitzt, singt auf religiöser Ebene wenig. In der Kirche singt die Gemeinde nur mit Mühe, in der Familie singt man überhaupt nicht. Wir treten aus einer reichen Polyphonietradition heraus; diese Polyphonie kunstgerecht auszuführen, war das Vorrecht weniger, und die Komponisten haben ihre besten Kräfte auf die Vertonung eines Repertoriums verlegt, das ihnen in einer toten, unverständlichen Sprache anvertraut worden war.

In mannigfaltigen Versuchen, die trotz tausend Hindernissen Gestalt annehmen, kommt es zu einer Wiederbelebung.[5]

Im Hinblick auf diese kurzen Notizen drängt sich eine Feststellung auf: die Familie des heutigen Menschen in Italien betet wenig und singt noch weniger. Und man braucht sich nicht darüber zu verwundern, daß in der Kirche kein tieferes religiöses Empfinden herrscht, da in der Familie der Gebetsgeist wenig gepflegt und gefördert wird und noch weniger in der Schule. So zum Beispiel ist der Symbolgehalt des eucharistischen Mahls schwer zu erfassen, wenn der Mensch von heute die täglichen Mahlzeiten nicht als eine zum Gebet stimmende Wirklichkeit zu empfinden vermag.

Unsere Darlegungen dienen als Anregung und Orientierung.

[1] L. della Torre, Liturgia e pietà popolare: Studi cattolici 89–90 (1968) 587–594.

[2] S. Burgalassi, Italiani in Chiesa (Brescia 1967). Wir verweisen insbesondere auf die Bibliographie 221–230.

[3] L. Rusca, Il breviario dei Laici (Milano 1963); A. Pronzato, Il Guastafeste (Torino 1968); M. Tosco, Alzo zero (Torino 1968); T. Manfredi, Prima che il gallo canti (Roma 1968); V. Volpini, La preghiera nella poesia italiana (Catania 1969); M. Uffreduzzi, La poesia dei cattolici italiani 1908–1968 (Roma 1969); F. Barbero, Osiamo dire (Torino 1968); A. M. Auxilia, Come è grande il tuo nome su tutta la terra (Torino 1967).

[4] A. Müller-Felsenburg, Dio e Co. – Preghiera di un laico renitente (Assisi 1969); Quoist-Lebret – Lopez-Lelotte, Tutti i figli di Dio hanno le ali (Torino 1966); F. C. Lopez, Preghiera dell'uomo nuovo (Roma 1964); H. Oosterhuis, Tu sei un amico difficile (Assisi 1968).

[5] Zu dieser neuen Blüte tragen bei die Schriften der LDC (Libreria Dottrina Cristiana), die Liedreihen der ECAS (Edizioni canti a schede) und die von D. und G. Stefani, L. Picchi, E. Costa geschaffenen neuen Repertorien sowie die Beatmessen von M. Giombini. Wir verweisen zur Ergänzung noch auf die Aufsätze von G. Stefani, Bedarf die Liturgie noch der Musik?: Concilium 5 (1969/2) 105–111 und H. Hucke, Jazz und Folk-Music in der Liturgie: ebd. 136–152.

Übersetzt von Dr. August Berz

DOMENICO BILOTTI

geboren am 26. November 1934 in Cosenza, Jesuit, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Mailand, an der Theologischen Fakultät von Neapel und am Institut für Liturgik des päpstlichen Athenäums vom hl. Anselm, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Professor für Liturgik an der Theologischen Fakultät von Neapel und Assistenz-Professor an der päpstlichen Universität Gregoriana.

Diarmuid O'Laoghaire

In Irland

In neuerer Zeit wurde in vielen Gegenden Irlands die irische Sprache durch die englische ersetzt, während in andern Landesteilen das Volk immer noch gälisch spricht. Dies ist für unser Thema nicht ohne Bedeutung, denn der Glaube und die damit verbundenen Traditionen wurden in irischer Sprache in eine spezifisch irische Form gegossen. Um nur eine dieser Überlieferungen herauszugreifen, erwähne ich, daß in irischer Sprache ein großes, wohl einzig dastehendes Gebetsgut auf uns gekommen ist, das vielfach im Gebetsgut der Gesamtkirche wurzelt und zum großen Teil Familiengebet ist. Seine Form ist ausdrücklich oder implizit auf den gemeinsamen Gebrauch zugeschnitten. Es sind Gebete für alle Gesellschaftsklassen und zu jedem Anlaß, Meßgebete, Gebete zu Gott Vater, zum Sohn und zum Heiligen Geist, zur Gottesmutter, zu den großen Heiligen der Kirche und zu den einheimischen Heiligen. Immer wieder wird die heiligste Dreifaltigkeit angerufen.

Von diesem Erbgut von Gebeten fand nur ein ganz kleiner Teil den Weg in die englische Sprache. Aus diesem Grund unterscheiden sich die Gebete und Gesänge außerhalb der irisch sprechenden Gebiete nur wenig von denen der sogenannten englisch sprechenden Welt. So können wir den religiösen Gesang in den meisten Teilen Irlands mit wenigen Sätzen kennzeichnen: «Es ist keine Übertreibung, wenn man behauptet, daß man die religiösen Lieder, die man in Irland allgemein singt, an den Fingern abzählen könnte. Einige von ihnen sind ein unerwünschtes Vermächtnis aus dem Viktorianischen England. Die Melodie dieser Lieder läßt kalt, der Text ist überladen, sentimental und steht dem Geist des Volkes fern. . .»[1] Wie in allem andern herrscht auch in der Kirchenmusik die Tendenz vor, alles aus England oder Amerika zu importieren. Es ist bezeichnend, daß auch die Religionslehrbücher in den meisten irischen Bistümern – mit nur geringfügigen Änderungen – aus den Vereinigten Staaten übernommen sind. Wenn auch nur langsam, macht sich jedoch die Ansicht geltend, daß wir im liturgischen und geistlichen Leben uns selbständig machen und uns an unser eigenes Erbe halten müssen. «Unsere Volksmusik für die neue Liturgie sollte unserer eigenen Kultur entspringen, von unsern Tonsetzern komponiert sein und etwas Bodenständiges, Irisches an sich haben.»[2] Unsere religiösen Gesänge in irischer Sprache sind ja von einer einzigartigen Schönheit sowohl des Textes als auch der Melodie und eignen sich für den Gebrauch beim öffentlichen Gottesdienst. Es ist zu begrüßen, daß in unsern neuen Kirchengesangbüchern eine Reihe dieser Lieder enthalten sind. Die wachsende Beliebt-

heit unseres einheimischen Musik- und Liedgutes wird, wie zu hoffen steht, dazu führen, daß man diese bodenständige religiöse Musik kennt und verwendet.

In vielen Diözesen hat sich das eingebürgert, was wir mit Recht als «Familienliturgie» bezeichnen können, da es sich dabei um Liturgie im eigentlichen Sinn handelt: die «Stationsmesse». Eine Pfarrei wird in «Stations»-Distrikte eingeteilt, und in verschiedenen Häusern jedes Distrikts wird zweimal im Jahr (für gewöhnlich im Frühling und im Herbst) die Messe gefeiert, zu der die Nachbarn sich versammeln. Die Sitte stammt aus der Verfolgungszeit, als die Messe verboten war und im geheimen gefeiert werden mußte. Aus verschiedenen Gründen wurde auch nach der Erringung der Religionsfreiheit in vielen ländlichen Gegenden dieser Brauch beibehalten. Auch heute ist diese Stationsmesse selbstverständlich vor allem bei den Alten und Kranken beliebt. Als die irische Hierarchie im Jahre 1850 eine Synode hielt, um die irische Kirche der Zeit nach der Verfolgung aufzubauen, erinnerte einer der Bischöfe an die pastorale, zum sakramentalen Wert hinzukommende Bedeutung dieser Stationsmesse. Er sprach davon, wie die Priester bei dieser Gelegenheit «die bestehenden Skandale beseitigen, Streitigkeiten beilegen, Freundschaft und christliche Liebe mit jedermann pflegen und die Rolle von Ratgebern spielen» können.[3] Angesichts der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingetretenen Entwicklung brauchen wir nicht zu unterstreichen, welch herrliche Möglichkeiten dieser Brauch bietet. Es liegen Berichte vor über das dadurch Erreichte.[4] Natürlich hängt dabei viel vom Eifer des Priesters ab.

Ein weiteres höchst bedeutsames Familienbrauchtum ist der Familienrosenkranz, den wir die tägliche Familienliturgie nennen könnten. Der Grund, weshalb der Rosenkranz so geliebt und verehrt wird (obwohl einige von der heutigen Geringschätzung dieses Gebets angesteckt sind) hängt mit seiner Verbindung mit der Messe zusammen. Vor allem in der Verfolgungszeit, als es so oft unmöglich war, an der Messe teilzunehmen, war der Rosenkranz das Gebet schlechthin. Wir führen hier in einer Teilübersetzung ein typisches Aufopferungsgebet an: «Wir opfern diesen Rosenkranz auf zu Ehren und im Namen Jesu und zu Ehren der glorreichen Jungfrau Maria, um am heiligen Meßopfer teilzuhaben, vereint mit der Intention, in der unser Heiland am Baum des Kreuzes sich selbst für uns dargebracht hat; vereint mit der Intention des Papstes und der römisch-katholischen Kirche, für jede Arme Seele, welche die Peinen des Fegfeuers erleidet, insbesondere für unsere eigenen armen Verstorbenen, sofern an ihrer Beicht etwas nicht in Ordnung war oder sie die Messe versäumten. Möge ihre Pein abgekürzt, ihre Herrlichkeit gemehrt werden; die Ungläubigen auf der Welt mögen sich zu einem rechten Verhalten bekehren und diejenigen, die sich bereits recht verhalten, mögen im Guten verharren. Um all dies bitten wir Gott kraft dieser Gebete...»

Es gibt viele Abarten dieses Aufopferungsgebets. An den Rosenkranz werden für gewöhnlich weitere Gebete angefügt, z. B. die Oration der Komplet. Man hat die wertvolle Anregung gemacht, viele dieser Bitten, die den Familienrosenkranz umranken, in die Fürbitten der Gläubigen in der Messe einzufügen.[5] Wir sollten uns ja viel stärker bewußt sein, welch große Möglichkeiten die Liturgiekonstitution (insbesondere Nr. 38) uns jetzt bietet, um in die Gebete des Meßopfers die Gebete unseres Volkes einzufügen, die schlicht und einfach sind und dabei doch die Würde des liturgischen Gebets besitzen. Es werden glücklicherweise Vorstöße in dieser Richtung gemacht, doch bedarf es der Eile, wenn das *Pobal Dé* (das «Volk Gottes», wie der irische Priester seine Gläubigen für gewöhnlich anredet) Irlands im eigenen Land und im Leben der Kirche Gottes sein volles Potential entfalten soll.

[1] C. H. O'Callaghan, Music in the New Liturgy: Irish Ecclesiastical Record CV: 5 (1966) 286. Der Verfasser war damals Professor der Kirchenmusik im Nationalseminar in Maynooth.

[2] Ebd. 285.

[3] Vgl. P. C. Barry, The Legislation of the Synod of Thurles 1850: Irish Theological Quarterly, April 1959.

[4] Vgl. The Furrow XVII, 1 (1966) 288, 381; XIX, 10 (1968) 559–570.

[5] Dies tat P. Benedict O.C.D. in einem Aufsatz über die Gebete vor und nach dem Familienrosenkranz: Knock Shrine Annual 1969, 33. In einem interessanten Aufsatz in der Ir. Eccl. Rec. CVI: 1 (1966) über die jüdische «berakah» und die irische «Beannacht» sagt John Hennig (S. 10): «Nichts im heutigen christlichen Leben steht der im Judentum bewahrten Hausliturgie näher als der Familienrosenkranz. Auch die Kerze, welche die frommen Juden am Vorabend des Chanukka-Festes anzünden, und die Kerze, die am Weihnachtsabend in die Fenster der irischen Häuser gestellt wird, sind einander eng verwandt.»

Übersetzt von Dr. August Berz

DIARMUID O'LAOGHAIRE

geboren am 1. August 1915 in Dublin, Jesuit, 1948 zum Priester geweiht. Er studierte an den University Colleges von Dublin und Galles, ist Master of Arts und Doktor der keltischen Philologie, er unterrichtet an einer Sekundarschule in Dublin.

Herman Schmidt

Allgemeine Übersicht

In der Liturgiewissenschaft hat die Auslegung der alten Gebetstexte eine hohe Vollkommenheit erreicht, wenn dies auch nicht heißen soll, daß ihr Studium abgerundet ist. In diesem Jahrhundert ist viel über den Unterschied zwischen öffentlichem und privatem Gebet diskutiert worden[1], ein Thema, das endlich von viel juridisch-kanonistischem Ballast befreit ist und deshalb nun andere Ausmaße annehmen kann. Da heute die Liturgie in der Volkssprache gefeiert wird und so einen völkischen Charakter erhält, verdienen die «nichtliturgischen» Gebete und Gesänge besonderes Interesse. In den letzten zehn Jahren ist eine ausgedehnte Literatur entstanden: nicht nur Studien zum Beten mit seiner modernen Problematik, sondern auch mit Gebetstexten unsrer Zeit. Da diese Texte zum großen Teil nur örtlich von unmittelbar praktischem Nutzen sind, lassen sie sich schwer erforschen. Die Anlage einer internationalen Sammlung von Gebetbüchern dieser Zeit ist deshalb nicht einfach; das können vor allem die Buchhandlungen bestätigen, die beim Aufbau einer solchen Sammlung geholfen haben. Jede Bibliographie bleibt unvollständig und jede Sammlung unvollkommen. Trotzdem darf man wagen, eine kritische Auswahlbibliographie in Druck zu geben, um für weitere Untersuchungen eine bescheidene Grundlage zu geben.

In diesem Bulletin soll die Kritik an dem sehr unterschiedlichen Material zurückhaltend sein. Wer in einer internationalen Umgebung arbeitet, weiß gut, daß die Beurteilung von Gebeten sehr verschieden sein kann, da sie ja Kulturäußerungen vieler Völker sind. Selbstverständlich darf bei der Unterrichtung eine Sammlung von Grammophonplatten mit moderner religiöser Musik nicht fehlen; denn wie könnte man religiöse Gesänge beurteilen, ohne sie zu hören?[3] Wer beim Vortrag religiöser Lieder aus Afrika, Amerika, Asien und Europa vor einem internationalen Publikum die Reaktionen aufmerksam beobachtet, weiß, daß es niemals eine einheitliche Meinung bei der Beurteilung gibt.

Deshalb scheint eine Anmerkung wichtig: Gebete und Gesänge kann man nur richtig beurteilen, wenn man sie selbst betet und singt. Betet man vor und nach Vorlesungen und Seminaren regelmäßig verschiedene Texte vor und macht man dazu jeweils einige Bemerkungen zur Sache, werden die Studenten befähigt, betend oder singend zu urteilen. Auf diesem Weg kommt man wahrscheinlich auch zu folgenden Folgerungen: a) Gebete und Gesänge ohne Berücksichtigung ihrer Herkunftssituation zu beurteilen, also vom Vortragspult aus, in einem rein wissenschaftlichen Kolleg, hat wenig Wert und Sinn. – b) Gebete und Gesänge nach den Sprachspielen (Sprachmodellen) der gängigen *theologischen* Wissenschaft zu beurteilen, also taub zu bleiben für die Gebetssprache (die Sprache des Lebens, die Umgangssprache, die Poesie, die Musik), ist verhängnisvoll und ungerecht. – c) Moderne Gebete und Gesänge ausschließlich den Kriterien der Hochkultur des lateinischen Repertoires zu unterwerfen, das mehr als tausend Jahre alt ist, ist ein unannehmbares Vorurteil.

Durch die folgende Bibliographie moderner Gebete und Gesänge soll aber doch auch keine Reklame oder Propaganda gemacht werden. Sie bietet Studienmaterial an, das bei der Weichenstellung für die Liturgie der Zukunft nicht fehlen darf.

1. Beten mit der Bibel

Auffällig ist in den Gebet- und Gesangbüchern unsrer Zeit der biblische Einschlag. Sie versuchen das Wort der Schrift für den Menschen von heute zugänglich zu machen und folgen damit getreu der Tradition der christlichen Kirchen.

a) Allgemeine Sammlungen.[4] Zu einigen «revolutionären» Sammlungen soll eine Anmerkung gemacht werden. Robert Raines gibt «Lesungen für 34 Tage, um in scharfes Nachdenken zu führen und Überlegungen zu provozieren. Was täglich geboten wird, hat zum festen Inhalt die Betrachtung einer Zeiterscheinung, zwei oder drei biblische Stellen und ein kurzes Gebet oder einen kurzen Kommentar. Schöpferisch über etwas brüten führt zur Aktion. Seid also jeden Tag bereit, eine Tür zu öffnen (Offb 3,20) oder an eine Tür zu klopfen (Lk 11,5–10), ein Wort zu halten (Mt 7,1) oder eines zu sprechen (Apg 9,10–17; vgl. 9, 17), einen Besuch aufzuschieben (Röm 15,22) oder einen zu machen (Apg 10; vgl. 10,23), euch zu entschuldigen (Mt 5,23–24) oder eine Party zu organisieren (Lk 14,1–24), eine Vision zu haben, einen Traum zu träumen (Joel 2,28; vgl. Apg 2,17). Répondez, s'il vous plaît! Sing ein Lied (Ps 96,1); spring über die Mauer! (Ps 18,30).» – Carl Burke veröffentlichte «Verdolmetschungen von Bibelstel-

len und Bibelerzählungen, wie einige von Gottes schlecht gezähmten Engeln mit geborstenen Heiligenscheinen sie erzählten. Dieses Off-beat-Buch ist das Ergebnis eines Experiments in Gemeinschaft mit jungen Menschen in Gefängnissen, Lagern und Arbeitshäusern». – Fermín Cebolla Lopez veröffentlicht Gebete von und mit jungen Menschen: «Gemeinsam haben wir unser Bestes getan, aus der Bibel selbst die Gebete herauszuholen. So kam im Laufe der Zeit eine Sammlung von Gebeten zustande, die ganz und gar biblisch sind. Nur hier und da verbindet ein Wort oder ein Satz das eine Zitat mit dem andern. Wir waren immer bemüht, das Evangelium oder Paulus ohne Beimischung wiederzugeben.»

b) Das Vaterunser ist ein Zentralgebet.[5] Bekannt sind die Bemühungen um eine neue Übersetzung und ökumenische Einheitlichkeit des Textes. Roger Hicks legt einen Arbeitstext für Diskussionsgruppen vor, um vom Vaterunser her Fragen zu stellen, auf die jeder seine Antwort hat oder schuldig bleibt.

c) Die Psalmen haben heute ihre Schwierigkeiten, sind aber gleichzeitig Inspirationsquelle für Psalmen mit neuen Tönen.[6] Ernesto Cardenal, 1925 in Nicaragua geboren, hat Konzentrationslager und Folter kennengelernt, wurde später Mönch und arbeitet heute an der Entwicklung der Kleinbauern. In seinen Psalmen werden Davids Psalmen aktuell. Das «ich» dieser Psalmen ist David und Ernesto Cardenal, Israel und die Gemeinde, aber in erster und letzter Linie ist es der Messias. Man nennt sie den roten Katechismus der jungen Generation in Lateinamerika: einen Brokken Revolutionstheologie. – Raymond Hearn wurde im Jahre 1962 Religionslehrer einer Londoner Gemeinschaftsschule für Jungen. Er brachte es fertig, seine religiös gemischte Gesellschaft über die Psalmen mit Gott in Kontakt zu bringen. Aus tausend Psalmen, die Jungen von 12 bis 16 Jahren geschrieben haben, veröffentlichte er das Beste. – Ganz anders sind die Psalmen von Ernst Eggimann, geboren 1936 in Bern. Seine Mystik ist zweifellos stark durch den Zen-Buddhismus bestimmt, zugleich aber bleibt sie christlich gefärbt. Meister Eckehart steht im Hintergrund. Seine Lyrik ist beeinflußt vom japanischen Haiku und von der konkreten Dichtung etwa Gomringers. Doch entfaltet sie sich über deren Knappheit hinaus, hymnisch und mit größerem verbalem Reichtum, ähnlich der Dichtung amerikanischer Beatniks.

Bevor wir zu andern Ausgaben übergehen, soll darauf hingewiesen werden, daß die Gebete, je moderner sie sind, desto biblischer inspiriert sind, auch wenn sie nicht ausdrücklich unter dem Titel biblischer Frömmigkeit erwähnt werden.

2. Sammlungen

Das Sammeln von Gebeten aus allen Zeiten und Religionen hat in den letzten Jahren zugenommen. In solchen Sammlungen fällt auf, wie stark sich die Autoren der Überlieferung verbunden fühlen: Zeit und Ort und Religion spielen für sie keine Rolle; was sie an Gebetsäußerungen für alle Zeiten und Orte (zumindest als Inspirationsquelle) für wertvoll erachten, legen sie vor.

a) Allgemeine Sammlungen[7] sind neben dem lateinischen liturgischen Erbe eine unentbehrliche Quelle für die werdende Liturgie, die aus allen Kulturen das, was in reinen Lauten gebetet und gesungen wurde und wird, aufnehmen sollte. Einige Notizen mögen genügen: Klassisch sind die Sammlungen von Alfonso Di Nola, Christoph Einiger, H. Finberg, E. Goudge, W. und F. von Hahn und Walter Nigg. Was die Sammlung «Courtes prières», Manfred Seitz und Friedrich Thiele, Fulton Sheen und John Wallace Suter bieten, wendet sich ausdrücklich an den modernen Menschen.

b) Ostkirchen. Aus der russisch-orthodoxen Kirche sind uns zwei neuere Sammlungen bekannt geworden.[8]

c) Persönlichkeiten.[9] Das Sammeln von Gebeten aus Kirchenvätern und Werken alter geistlicher Schriftsteller sollte noch intensiviert werden. Sammlungen älteren Datums bleiben wertvoll. Das Gebet bekannter Persönlichkeiten der Neuzeit ist für den Menschen unsrer Zeit anziehend. Für den Theologen sind die Gebete von Sören Kierkegaard besonders interessant. Aufmerksamkeit verdienen die Gebete von Peter Marshall, der als «Chaplain of the United States Senate» jahrelang vor den Kongreßsitzungen die Gebete sprach.

3. Neue Gebete

a) Tradition und Revolution. Es ist nicht möglich, die große Zahl moderner Gebetbücher, die auf dem Büchermarkt erschienen sind, einigermaßen übersichtlich vorzustellen.[10] Weil die uns zur Verfügung stehende Sammlung zu klein ist, müssen wir es mit einigen Notizen genug sein lassen. Die meisten Veröffentlichungen führen die Tradition bruchlos weiter, vor allem William Barclay in seinen vielen Publikationen. Einige Autoren sind re-

volutionär und deshalb heftig in der Diskussion. Malcolm Boyd ist bekannt und C. Lewis schrieb ihm Briefe.[11] Hier wird das Gebet zitiert, das auch den Titel für sein Gebetbuch hergegeben hat; es entfesselt in einer gemischten Gesellschaft immer wieder Diskussionen: «It's morning, Jesus. It's morning, and here's that light and sound all over again / I've got to move fast... get into the bathroom, wash up, grab a bite to eat, and run some more / I juste don't feel like it, Lord. What I really want to do is get back into bed, pull up the covers, and sleep. All I seem to want is the big sleep, and here I've got to run all over again / Where am I running? You know these things I can't understand. It's not that I need to have you tell me. What counts most is just that somebody knows, and it's you. That helps a lot / So I'll follow along, okay? But lead, Lord. Now I've got to run. Are you running with me, Jesus?» In seinem «Book of Days» (Gedanken für jeden Tag des Jahres) steht unter dem 11. Oktober: «Are You Bombing with me, Jesus? Poster carried in a peace demonstration in San Francisco in the spring of 1967.» – Noch merkwürdiger ist das Buch der Sister Corita, auf dessen Umschlag man lesen kann: «Footnotes and Headlines ist für die ganze neue Menschengeneration jeglicher Lebensweise, jeden Glaubens und nichtgewußten Glaubens (und jeden Alters), für Menschen, die sich abwenden, wenn sie nur das Wort Gebetbuch hören. Dies ist ein seriöses Buch für Menschen, die es ablehnen, sich selbst für seriös zu halten.» – Von anderem Gehalt ist das Buch von Wilhelm Gößmann, bekannt durch seine Studie über die sakrale Sprache.[12] Alfred Müller-Felsenburg nennt seine Gebete: «Gebete eines renitenten Laien». «Das politische Nachtgebet in Köln», herausgegeben von Dorothee Sölle und Fulbert Steffensky, ist eine Zeiterscheinung und also ein Zeichen des Widerspruchs.

In die Bibliographie wurden nicht aufgenommen die Gebete von Louis Evely, Romano Guardini, Jacques Lebret, P. Lyonnet, Michel Quoist und Karl Rahner, weil sie weltweit bekannt sind.

b) Afrika. Fritz Pawelzik, ein Jugendarbeitsführer, der für den CVJM in Ghana arbeitete, hat das Gespräch mit dem Vater von fünfzehn Christen gesammelt und herausgegeben. Diese Gebete zeichnen sich durch Einfachheit, Konkretheit und Bildkraft aus.

c) Spirituals und Beatles.[14] Diese beiden gehören nicht ohne weiteres zueinander. Aus praktischen Gründen fasse ich sie zusammen, weil aus der weitläufigen Literatur nur einige Veröffentlichungen genannt werden können. Für eine erste Bekanntschaft mit den Spirituals sind die notierten Sammlungen nützlich. Für die Beatgesänge wird die Aufmerksamkeit auf die «Opera omnia» der Beatles gelenkt und auf eine ernstzunehmende Studie von Georg Geppert, zu der Karl Rahner im Vorwort u. a. fragt: «Muß ein Verkündiger des Wortes Gottes also nicht auch die Fans der Beatles kennenlernen, wenn er nicht nur sich und seinesgleichen predigen will? Sind nicht diese Platten vielleicht ein guter Zugang zu diesen Fans, die das, was da gespielt wird, offenbar als ihr eigenes Leben empfinden?»

4. Das Gebet von der Geburt bis zum Sterben

Nachdem die Liturgie das Volk neu entdeckt hat, ist es notwendig, daß ihr Beten dort integriert wird, wo die Menschen sind. Das außerliturgische (paraliturgische) Gebet hat dem Volk immer große Aufmerksamkeit gewidmet, wie man auch über seine Qualität urteilen mag.

a) Familie und Jugend brauchen die größte Aufmerksamkeit der werdenden Liturgie, es sei denn, daß man das Familienleben als rein biologischen Ablauf sieht, weil es (wie manche meinen) in einer säkularisierten Welt keine gesellschaftliche Funktion mehr hat. Die Bibliographie ist so mager, daß das große Werk wohl noch erst begonnen werden muß.

b) Die Frau.[16] Die Darlegungen über das Gebet der Frau stellen ein Problem vor: Ist es notwendig, in der Liturgie ein spezifisch für Frauen gedachtes Gebet zu schaffen, oder wäre das vielleicht gar eine neue Diskriminierung der Frau? Läßt es sich vertreten, die bestehende Liturgie als zu «männlich» oder nicht genügend «weiblich» zu qualifizieren? Oder ist die Liturgie weder männlich noch weiblich, sondern «göttlich» und deshalb weder das eine noch das andere?

c) Es gibt viele Gebetbücher für Kranke und Sterbende; daneben eine unabsehbare Literatur mit frommen Andachten, für bestimmte Frömmigkeitstypen, für die Heiligenverehrung. Es würde zu weit führen, auch dieses zweifellos wichtige Kapitel anzuschneiden. Wir verweisen nur auf Tischgebete[17], Gewissenserforschungen[18] und Gebete um die Einheit der Christen.[19]

5. Liturgie

Dieses Bulletin will registrieren, was neben der offiziellen Liturgie an Gebet und Gesang lebendig

ist und in Veröffentlichungen festgehalten wurde. Deshalb brauchen wir uns bei der unendlichen Literatur über das römische liturgische Gebet nicht aufzuhalten, und auch nicht bei den neuen lateinischen Texten, die für die Erneuerung der lateinischen Liturgie offiziell herausgegeben und in die modernen Sprachen übersetzt werden. Auch die Literatur der «Gläubigengebete» und der «Fürbitten» wird nicht angeführt, obwohl es ein wichtiges Thema ist, weil in ihnen eine gewisse schöpferische Freiheit offiziell zugestanden wird. Diese Texte werden hier mit der eigentlich liturgischen Literatur als bekannt vorausgesetzt; man kennt sie aus Büchern und Zeitschriften und vor allem aus der eigenen Erfahrung. Es sei aber auf die ausführliche Bibliographie in «Les Questions Liturgiques et Paroissiales» verwiesen sowie auf die Literaturberichte im «Archiv für Liturgiewissenschaft».[20]

a) Studien. Einige Studien allgemeinerer Art sind für unser Thema wertvoll.[21] Klassisch ist die Untersuchung des Begriffs *pietas* von Walter Dürig. Die Werke von Albert Höfer, Ernst Lange und Gerhard Schnath behandeln die Problematik der Liturgie in unsern Tagen und sind eine Herausforderung, die nicht übersehen werden darf.

Vor allem in Zeitschriften wird der Problematik des liturgischen Gebets in unsern Tagen viel Aufmerksamkeit geschenkt.[22]

b) Eucharistie. Obwohl die Messe heute weithin in der Volkssprache gefeiert wird, besteht noch Bedürfnis nach freien Texten. Einige Publikationen dokumentieren dieses Problem.[23]

c) Chorgebet, Brevier, Lesungen. Es ist nicht wahr, daß das Chorgebet in unsrer Zeit keine Probleme kennt; was an Unruhe latent vorhanden ist, wurde auf einem Kongreß ausgesprochen, der vom 1. bis 4. Juli 1968 von der Gruppe «Liturgie et Monastères» in der «Fraternité des Dominicaines de Méry-sur-Oise» abgehalten wurde.[24]

Die Krise des Breviergebets ist so bekannt, daß darüber nicht geschrieben zu werden braucht. Man ist sich darin einig, daß vor allem den Priestern so bald wie möglich ein tägliches Gebet angeboten werden muß, das mit ihrer Tagesarbeit eine Einheit bilden kann, ob es nun liturgisch ist oder nicht.

Vor allem in Italien ist ein neuer Typ geistlicher Lesungen für jeden Tag des Jahres entstanden. Auch diese Veröffentlichungen sind stark von der Tradition bestimmt, denn sie enthalten Texte aus allen Zeiten. Zu ihrer Besonderheit gehört aber, daß sie auch Lesungen aus der Weltliteratur bieten; denn diese gehören zur Tradition und dürfen in gewissem Sinne als Fortsetzung der «geistlichen Bücher» im engeren Sinne betrachtet werden.[25]

d) Die Niederlande und Flandern. Es ist nun einmal Tatsache, daß die Liturgie in den Niederlanden und in Flandern schöpferisch ist. Sie ist es auch anderwärts, vor allem in den Vereinigten Staaten; aber weil die Niederlande mit Sensationen in die Weltpresse gekommen sind, interessiert man sich für sie besonders, wenn auch zweifellos manchmal übertrieben und ungesund. Wie man der Sache gefühlsmäßig auch gegenüberstehen mag – die Wissenschaft muß sich deshalb damit beschäftigen. Eine Bibliographie ist wünschenswert.

Es gibt zentrale Stellen, die Texte in größerem oder kleinerem Maßstab verbreiten; ihre Zahl geht aber allmählich auf normale Proportionen zurück. Das wichtige Zentrum dieser Arbeit ist in den Niederlanden der liturgische Verlag N.V. Gooi en Sticht in Hilversum. Er versorgt die ganze niederländische Kirchenprovinz mit den modernsten Ausgabe- und Organisationsmethoden. Der Verlag besitzt ein perfektes Informationssystem und ein System der Bündelung von Texten. Zur praktischen Instruktion gibt er Grammophonplatten unter dem Titel «Didascalia» heraus. Für jeden Sonn- und Feiertag wird die ganze Eucharistiefeier unter dem Titel «Bron van christelijke geest» in Groß- und Kleinformat veröffentlicht: zum Gebrauch der Priester und der Gläubigen.

In den Niederlanden gibt es für die Eucharistiefeier keine Ausgabe in Buchform mit einer Synthese des Gängigen; ein solches Buch ist überflüssig, denn man kennt die Liturgiefeiern aus Erfahrung. Wohl ist in Deutschland ein ausführliches Buch über die niederländische Liturgie erschienen.[26]

Mehrere Ausgaben,[27] meistens von bescheidenem Umfang, können aufgezählt werden: Texte für die einfachen Dienste und einige Hefte mit Gesängen.[28] Die Arbeitsgemeinschaft für Liturgie in der Volkssprache (Werkgroep voor Volkstaalliturgie) in Amsterdam ist die bekannteste; sie ist ein Team von Liturgikern, Exegeten, Literaturwissenschaftlern und Musikern. Im Ausland ist vor allem der Dichter Huub Oosterhuis bekannt geworden, weil von ihm ein Bändchen übersetzt worden ist.[29] In Zusammenarbeit mit dem Exegeten Pius Drijvers und Han Renckens haben Huub Oosterhuis und Michel van der Plas eine Probe ihrer neuen Psalmenübersetzung veröffentlicht, die unsere Aufmerksamkeit verdient.[30]

Für besondere Gelegenheiten werden auch

Texte angeboten, unter ihnen das Seelenamt des Bischofs von 's Hertogenbosch, Willem Bekkers.[31]

In kleinem Umfang hat man mit der Vorlage von Lesungen für jeden Tag des Jahres begonnen, die man aus alten und neuen Schriftstellern entnommen hat.[32]

[1] Das Problem wird mit ausführlicher Bibliographie dargelegt in H. Schmidt, Introductio in Liturgiam Occidentalem (Rom [3]1967) 88–130 (Liturgia et Perfectio Christiana).

[3] Siehe H. Hucke, Jazz und Folk Music in der Liturgie: Concilium 5 (1969) 136–152.

[4] A. Auxilia (Hg.), Come è grande il tuo nome su tutta la terra. Preghiere bibliche per ogni età e ogni vicenda della vita = Biblioteca della gioventù 11 (Turin 1967). – C. Burke (Hg.), God is for real, man (New York [8]1967). – F. Cebolla Lopez, Plegarias del hombre nuevo (Salamanca 1963). – Prophetentagebuch (München 1965). – R. Raines, Creative Brooding (New York [6]1968). – A. Renard, Prières de simplicité avec les évangiles des dimanches et fêtes (Présence Chrétienne, Paris 1965). – H. Schürmann, Worte des Herrn (Freiburg 1968). – Studien: J. de Fraine, Prier avec la Bible. Les antécédents bibliques de grandes prières chrétiennes (Brügge 1961); A. v. d. Drift, Bidden uit de Bijbel: Eucharistia 60 (1968, 4) 15–25; W. Fürst, Der Geist des Gebets. Beten und Beter in der Bibel = Stundenbuch 59 (Hamburg 1966); W. Neil, The Plain Man looks at the Bible (Fontana Books, London).

[5] P. Bonnard/J. Dupont/F. Refoulé, Notre Père qui es aux cieux. La prière œcuménique = Cahiers de la Traduction Œcuménique de la Bible 3 (Paris 1968). – R. Coste, Notre Père sur le monde (Spiritualité, Paris 1966). – W. Dirks, Unser Vater. Rand- und Vorbemerkungen zu einem aktuellen Tatbestand: Hochland 60 (1968) 193 bis 200. – G. Ebeling, Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater = Siebenstern-Taschenbuch 89 (München 1963 u. m.). – R. Hicks, The Lord's Prayer and modern man. A contemporary approach (London 1967). – J. Pascher, Das Vaterunser der Christen des deutschen Sprachgebietes: Liturgisches Jahrbuch 18 (1968) 65–71. – H. Thielicke, Das Gebet, das die Welt umspannt (Stuttgart 1945).

[6] E. Cardenal, Salmos (Medellín 1964/Avila 1967), deutsche Ausgabe: Zerschneide den Stacheldraht (Wuppertal). – E. Eggimann, Psalmen = Limes Nova 18 (Wiesbaden 1967). – R. Hearn, Modern psalms by boys (London 1966). – Studien: B. de Wit, Kunnen wij de psalmen nog in gemeenschap bidden?: Tijdschrift voor Liturgie 52 (1968) 105–119; P. Drijvers, Psalmen bidden: Eucharistia 60 (1968, 4) 26–35; P. Emery, La méditation de l'Écriture et des psaumes (Taizé [4]1967); A. Rose, Psaumes et prière chrétienne = Coll. de Pastorale Liturgique 66 (Saint-André 1965).

[7] F. Cebolla Lopez/J. Sierra Benayas (Hgg.), Plegarias de todos los hombres = Estela 67 (Salamanca [2]1968). – R. Claude/J. Feder (Hgg.), Prie dans le secret. Recueil de prières (Tournai 1966). – F. Colquhoun (Hg.), Parish Prayers (London 1967). – Courtes prières pour le chrétien dans le siècle. Textes choisis et présentés par les Moines de la Pierre-Qui-Vire (Brügge 1965). – A. di Nola (Hg.), La preghiera dell'uomo. Antologia delle preghiere di tutti i tempi e di tutti i popoli (Parma 1957); deutsche Ausgabe: Gebete der Menschheit (Düsseldorf 1963). – C. Einiger (Hg.), Die schönsten Gebete der Welt. Der Glaube großer Persönlichkeiten (München [3]1967). – H. Finberg (Hg.), Manual of catholic Prayer (London 1962). – Gott ist gegenwärtig. Gebete evangelischer Frömmigkeit (München 1968). – E. Goudge (Hg.), A diary of prayer (London 1966). – Groot Gebedenboek (Utrecht). – W. und F. von Hahn (Hgg.), Brevier des Alltags. Meditationen und Gebete aus zwanzig christlichen Jahrhunderten (Pfaffenhofen/Ilm 1966). – W. Nigg (Hg.), Gebete der Christenheit = Siebenstern-Taschenbuch 46 (München [2]1967). – W. Nigg (Hg.), Gott ist gegenwärtig. Gebete evangelischer Frömmigkeit (München 1967). – Prayers new and old (London 1966). – Prière simple. Petit recueil de prières (Taizé 1966). – Recueil de formules de prière universelle (Paris 1967). – N. de Robeck (Hg.), Praise the Lord. An anthology (Chicago 1967). – M. Seitz/F. Thiele (Hgg.), Wir beten. Gebete für Menschen von heute (Bad Salzuflen [2]1968). – F. Sheen (Hg.), That tremendous love. An anthology of inspirationel quotations, poems, prayers, and philosophical comments (New York 1967). – P. Strodach (Hg.), Oremus. Collects, devotions, litanies. From ancient and modern sources (Minneapolis 1966). – J. Suter (Hg.), Prayers for a new world (New York 1964).

[8] The Art of Prayer. An orthodox anthology, translated from the Russian (London 1966). – K. Rose (Hg.), Christ ist erstanden. Osterglaube in der russischen Dichtung (Berlin 1966).

[9] Anselmus Cantuariensis, Gebete; übersetzt von L. Helbling = Sigillum 24 (Einsiedeln 1965). – Augustinus Hipponensis, Lobpreis und Anbetung; übersetzt von J. Mader (Wien 1966). – S. Kierkegaard, The prayers, hg. und mit einer neuen Intepretation seines Lebens und Denkens versehen von P. Lefevre = Phoenix Book P 131 (Chicago [3]1965). – P. Marshall, The prayers; herausgegeben und mit einem Vorwort von C. Marshall (New York [18]1954). – Th. More, The heart of... Readings for every day of the year, selected by R. Reynolds (The Golden Library, London 1966). – J. Newman, The heart of... A synthesis arranged by E. Przywara, with an introduction by H. Davis (The Golden Library, London 1963).

[10] G. Appleton, One man's Prayers (London 1967). – J. Baillie, A Diary of Private Prayer (London 1936). – W. Barclay gab etwa fünfzehn Gebetbücher bei SCM und Collins, London, heraus. – C. Benito Plaza, Oraciones para cuando llegue la noche (Bilbao 1967). – A. Bittleston, Meditative prayers for today (London [7]1966). – M. Boyd, Are you running with me, Jesus? Prayers (London 1967). – M. Boyd, Book of days (London 1968). – R. Castle, Litany of the Ghetto: New Christian (Juni 1966) 2. – R. Castle, Prayers from a Burned Out City. – Christusgebete, hg. von der Abtei Maria Frieden (München 1968). – Sister Corita (Mary Corita Kent), Footnotes and Headlines. A play-pray book (New York 1967). – G. Courtois, You who are sent. Prayers for the apostolate, übersetzt aus dem Französischen (New York 1966). – W. Gößmann, Wörter suchen Gott. Gebetstexte, mit einem religionspädagogischen Nachwort von G. Stachel = Unterweisen und Verkünden 5 (Einsiedeln 1968). – C. Herzel, Prayers of the people of God (Philadelphia 1967). – L. Jerphagnon, Nostre preghiere (Vicenza). – J. Jones, Prayers for the people. A memorial collection of pulpit prayers (Richmond 1968). – Kelley, Men before God. Prayers and thoughts (Westminster 1962). – W. Lindenberg, Die Menschheit betet. Praktiken der Meditation in der Welt (München). – A. Maltha, Nieuwe gebeden (Nimwegen 1965). – E. Martin, Talking to God (London). – A. Müller-Felsenburg, Gott und Co. Gebete eines renitenten Laien (Friedberg). – W. Opel, Seeing and Praying: New Christian (September 1966) 8. – W. Purcell, The Plain Man looks at himself (London). – D. Sölle/F. Steffensky (Hgg.), Das politische Nachtgebet in Köln (Mainz 1969). – A. Stöger, In Christus Jesus. Gebete des Neuen Bundes (Wien 1964). – J. Vandenberg, Leven zonder grenzen. Overwegingen, verzinnebeeld in zeskleurige tekeningen (Brügge 1967). – L. Weatherhead, A private house of Prayers (London [6]1966).

[11] C. Lewis, Briefe an einen Freund (Einsiedeln 1966).

[12] W. Gößmann, Sakrale Sprache = Theologische Fragen heute 3 (München 1965).

[13] F. Pawelzik (Hg.), Ich liege auf meiner Matte und bete (Wuppertal). – Ders., Ich singe dein Lob durch den Tag (Wuppertal 1965). – J. Nketia, Prayers at Kple Worship (Africa), 1963. – B. Nyom, Prière biblique et prière négro-africaine (1965). – O. Wermter, Gotteserlebnis im Negerkral: Orientierung 32 (1968) 9, 110–111.

[14] The Beatles, Complete works (Amsterdam 1969). – G. Geppert (Hg.), Songs der Beatles. Texte und Interpretationen = Schriften zur Katechetik 11 (München 1968). – K. Hansen, Go down, Moses. Hundert Spirituals und Gospel Songs. Originaltext und deutsche Fassung = Stundenbuch 26 (Hamburg 1963). – M. Stewart (Hg.), Gospel Song Book (London 1968).

[15] A. C., Liturgie als Formprinzip in der katholischen Familie = Liturgie und Mönchtum 19 (1956) 62–66. – F. Barbero (Hg.), Osiamo dire. Preghiere per i giovani e le famiglie (Turin 1968). – Th. Bogler (Hg.), Die Familie. Gotteswerk und Menschenmühen = Liturgie und Mönchtum 23 (1958). – H. Caffarel, Présence à Dieu. Cent lettres sur la prière = L'Anneau d'Or, Sondernummer (Paris 1967). – J. Cassidy/B. Sharratt, Come to the Lord. An assembly book for secondary schools (London 1968). – Dein Reich komme. Gebete für junge Christen (Würzburg 1957). – Mother St. Dominic, Prayers for young christians. An assembly book for secondary schools (London

1966). – T. Goffi, Spiritualità familiare (Famiglia e Pastorale, Rom ^{3}1968). – C. Janssens/D. Mous/N. Nooren, Thuis bidden ('s Hertogenbosch 1967). – Kelley, Youth before God. Prayers and Thoughts (Westminster 1957). – M. Kitson, Infant Prayer (London ^{3}1967). – F. Lelotte, Giovani verso Christo (Rom). – W. Wilson, Hymns for young christians (London 1967).

[16] Beck-Miller, Frauen vor Gott. Gedanken und Gebete (Kevelaer ^{9}1968). – Th. Schneider, Frau und Gebet: Liturgie und Mönchtum 35 (1964) 38–51. – L. Sergio (Hg.), Prayers of women (New York 1965). – H. van Zeller, Durchblicke. Gebet im Alltag der Frau. Übersetzt aus dem Englischen = Sammlung Licht vom Licht, Neue Folge 2 (Einsiedeln 1965).

[17] M. Bouyer, Prières pour le repas (Paris 1966). Von diesem Buch erschienen englische und niederländische Ausgaben. – H. A. Mertens, Tischgebete für alle Tage des Jahres. Achte, völlig neu bearbeitete Auflage (Freiburg i. Br. 1968). – J. Hennig, Zur Stellung des Tischgebets in der Liturgie: Liturgisches Handbuch 18 (1968) 87–98.

[18] L. Rosadoni, Cuore d'uomo, cuore di Dio. Esame di coscienza per tutti (Turin 1968).

[19] P. Rouillard (Hg.), Le livre de l'unité. Prière œcuméniques (Paris 1966). – New hymns for a new day. Veröffentlichung des Ökumenischen Rats der Kirchen. – P. Scheele, Vater, die Stunde ist da. Gebete der Ökumene = Herder-Bücherei 194 (Freiburg 1964).

[20] Th. Ganter/P. Wiertz, Religiöse Volkskunde (Literaturbericht): Archiv für Liturgiewissenschaft X, 2 (1968) 577–586; E. von Severus, Die Liturgie in der Spiritualität und in der Frömmigkeit: ebd. X, 2 (1968) 476–520.

[21] W. Dürig, Pietas Liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie (Regensburg 1958). – A. Höfer, Modelle einer pastoralen Liturgie. Vorschläge zur Reform (Graz 1969). – E. Lange, Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart = Handbücherei des Christen in der Welt 8 (Stuttgart ^{2}1966). – G. Schnath (Hg.), Fantasie für Gott. Gottesdienste in neuer Gestalt. Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages (Stuttgart ^{2}1965).

[22] J. Beex, Gebed – stilte – rust: Tijdschrift voor Liturgie 49 (1965) 319–323. – Th. Bogler (Hg.), Frömmigkeit = Liturgie und Mönchtum 27 (1960). – M. Collins, Presidential prayer in the liturgy: Proclamation and Confession of the Christian Mystery (1967). – D. Cremer, Das Wort als Begegnung und Fülle. Zum Beten des Christen in der Kirche Christi: Liturgie und Mönchtum 29 (1961) 37 bis 50. – J. Grootaers, De spanningen tussen liturgisch en persoonlijk gebed in het verleden: Tijdschr. voor Liturgie 46 (1962) 5–9. – L. van Holk, Robinson over liturgie en gebed: Wending 18 (1963) 771 bis 782. – J. Hupperetz/M. Stijfs, Liturgie en gebed: Tijdschrift voor Liturgie 46 (1962) 385–388. – L. Leloir, Liturgie et prière personnelle (1965). – L. Leloir, Vers une liturgie plus priante: Nouvelle Revue Théologique 85 (1963) 1023–1038; deutsche Übersetzung in Erbe und Auftrag 40 (1964) 197–211. – T. Maeder, Towards a theology of prayer: Worship 40 (1966) 218–230. – Th. Maertens, Prière et rencontre: Paroisse et Liturgie 48 (1966) 3–18. – K. Müller, Das Gebet im Leben der Gemeinde: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 9 (1964) 1–28. – A. Schoenen, Das immerwährende Gebet: Liturgie und Mönchtum 27 (1960) 72–86. – E. von Severus, Liturgie und persönliche Frömmigkeit: Liturgie und Mönchtum 9 (1951) 9–16. – W. Simpson, Jewish prayer and worship (London 1965). – H. Wegman, «Wat is de mens, dat gij aan hem denkt?» Het gebed in de liturgie: Theologie en Pastoraat 64 (1968) 96–111.

[23] R. Berthier, Vivante parole. Pour vivre la Messe (Limoges 1967). – P. Bruylants, Op zoek naar een nieuwe stijl in de vertaling van de gebeden van het missaal: Tijdschrift voor Liturgie 48 (1964) 295–299. – Bulst, Wir beten an. Eucharistische Gebete für das Kirchenjahr (Kevelaer ^{32}1966). – G. Danneels/Th. Maertens, La prière eucharistique. Formes anciennes et conception nouvelle du canon de la messe = Vivante Liturgie 79 (Paris 1967). – A. Schilling, Orationen der Messe in Auswahl. Ein Beitrag zum Problem ihrer Übertragung in unsere Zeit (Essen ^{4}1968).

[24] L'office divin aujourd'hui: La Maison-Dieu 95 (1968) 1–141. – Siehe auch A. de Vogué, Kultus of kontemplatie? De bedoeling van het getijdengebed bij Benedictus: Tijdschrift voor Liturgie 51 (1967) 424–447. – A. de Vogué, Le sens de l'office devin d'après la Règle de S. Benoît: Revue d'ascétique et de Mystique 168 (1966) 389–404; ebd. 169 (1967) 21–33.

[25] O. Dudzus (Hg.), Bonhoeffer-Brevier (München 1963). – B. Manfredi (Hg.), «Prima che il gallo canti mi rinnegherai tre volte». Esame di conscienza del novecento (Fossano 1968). – A. Pronzato (Hg.), Il Guastafeste. Breviario di rimorsi (Turin 1967). – L. Rusca (Hg.), Il breviario dei laici (Mailand ^{6}1963). – Ders., Il secondo breviario dei laici (Mailand ^{3}1964). – Ders., Il terzo breviario dei laici (Mailand 1965). – M. Tosco (Hg.), Alzo zero. Provocazioni quotidiane per vincere l'isolamento in questo mondo tutto da rifare (Turin 1968).

[26] A. Schilling, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion um zeitgemäße liturgische Texte (Essen ^{3}1968).

[27] W. Barnard, Gebeden in de gemeente. Mappe 1 für Advent, Weihnachten, Beerdigung (Antwerpen 1968). – W. Barnard, Gebeden voor de gemeente, die zich op het Pascha voorbereidt (Antwerpen 1969). – R. van den Bosch, Alle eer en glorie. Das Mittun bei der Messe für Kinder von 7 bis 10 Jahren, mit neuen niederländischen Texten. Mit Billigung des niederländischen Episkopats (Helmond ^{5}1967). – R. van den Bosch, Wij vieren feest. Neue niederländische Texte, gebilligt von den niederländischen Bischöfen (Helmond ^{2}1967). – R. van den Bosch, Schriftlezingen en gebeden voor vigilie en ochtend van de uitvaart der overleden gelovigen. Ein Buch mit Lesungen und Gebeten für die Totenfeier am Vorabend und Morgen der Beerdigung (Haarlem 1966). – Levende Liturgie. Spektrum liturgischer Experimente in einigen Pfarrkirchen von Nimwegen und einiger Ordensgemeinschaften in Klöstern. Gesammelt von K. Douven und Th. Houtert (Nimwegen 1967). – Liturgisch kerkboek (Mecheln 1965). – «Midden onder U...» Texte für die tägliche Eucharistiefeier des Dekanats Maastricht. – W. Reckman/Ph. Stein/W.ter Burg (Hgg.), Werkmap voor liturgie (Hilversum). – Ph. Stein, De dienst van de Maaltijd (Voorburg 1966). – Zolang er mensen zijn. Ökumenisches Liederbuch (Hilversum ^{2}1967).

[28] I. de Sutter, Een kerk die zingt. Das neue Kirchenlied, Geist und Praxis (Antwerpen 1962). – I. de Sutter, Een nieuw lied. Eine Sammlung neuer und ewig junger Kirchenlieder (Antwerpen ^{3}1962). – G. Helderenberg, Nieuwe kerkliederen. Dichtproeven (Antwerpen 1965). – Th. Naastepad, Op de dorsvloer. Ansprachen und neue Lieder aus der Schule (Hilversum 1964). – Het nieuwe Kerklied: Ontmoeting 15 (1962) Nr. 7/8.

[29] H. Oosterhuis, Bid om vrede (Utrecht ^{8}1968), deutsche Ausgabe: Ganz nah ist dein Wort. Gebete (Wien ^{3}1968). Es gibt auch eine französische, englische und italienische Ausgabe. – H. Oosterhuis, Hand op mijn hoofd (Utrecht 1965). – H. Oosterhuis, In het voorbijgaan (Utrecht 1968).

[30] Vijftig psalmen. Versuch einer neuen Übersetzung von H. Oosterhuis und M. van der Plas, in Zusammenarbeit mit P. Drijvers und H. Renckens (Utrecht 1967).

[31] Eucharistieviering met toeristen: Theologie en Pastoraat 63 (1967) 113–128; 64 (1968) 113–128. – Die Beerdigung von Bischof W. Bekkers: Bisschop Bekkers (Utrecht 1966) 421–444.

[32] In dienst van het woord, zusammengestellt von J. Kocken und M. Sterke, im Auftrag der Intermonasteriële Werkgroep voor Liturgie und der Sektion Liturgie für Ordensleute in Zusammenarbeit mit der Niederländischen Kommission für Liturgie (Haarlem 1968ff).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HERMAN SCHMIDT

geboren am 26. Juni 1912 in Roermond, Jesuit, 1940 zum Priester geweiht. Er studierte an den Theologischen Fakultäten von Nimwegen und Maastricht, an der Universität Nimwegen, an den päpstlichen Instituten für orientalische Studien und Kirchenmusik sowie an der paläographischen Schule des Vatikans. Er ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie, seit 1947 Professor für Liturgik an der päpstlichen Universität Gregoriana und seit 1962 am Institut für Liturgik des päpstlichen Athenäums vom hl. Anselm. Er veröffentlichte verschiedene liturgiewissenschaftliche Arbeiten.

Dokumentation Concilium

Placid Murray

Die Sprache des christlichen Gottesdienstes

In bezug auf die Sprache des christlichen Gottesdienstes machen sich heute vier Hauptprobleme geltend: der Einfluß der Massenmedien, die Verwendung biblischer Bilder in der Sprache von heute, das Verlangen nach einem Redestil in liturgischen Texten und schließlich die Natur und Funktion der Sprache selbst. Dies waren denn auch die Themen, mit denen sich die erste Generalversammlung der *Societas Liturgica*, der internationalen Gesellschaft für liturgische Forschung und Erneuerung, befaßte, die in der Zeit vom 2. bis 5. September 1969 in der Glenstal Abbey in Irland stattgefunden hat.

Die Ergebnisse der Konferenz lassen sich wie folgt zusammenfassen. Die Sprache der *Massenmedien* ist nicht poetisch, sondern trocken beschreibend; die weite Verbreitung dieser Medien hat ganz allgemein, insbesondere aber auf dem theologischen Begriffsfeld, zu einer Verminderung des Wortschatzes geführt. Schon lange vor dem Aufkommen der Massenmedien wurde der ganze Bereich des geschichtlichen christlichen Vokabulars für eine große Anzahl von Laien arkan, und die Medien beschleunigten nur seinen Untergang. Mögen wir auch diese Verarmung unserer heutigen Sprachkultur bedauern, so bleibt uns doch keine andere Wahl, als die Sprache der Liturgie darnach zu richten, da die gängige Ausdrucksweise der Stoff ist, mit dem wir zu arbeiten haben. Aller Wahrscheinlichkeit nach werden die Liturgien von morgen weniger Sprachgut enthalten; im Gefolge einer Zeit, in der der mündliche Ausdruck das einzige Kommunikationsmittel war, wurden die meisten unserer historischen Liturgien mit Worten überladen. Die neue, «nichtlineare», koexpressive Sprache, in der Bild und Wort zu einer Synthese verschmolzen werden, wird schon vielerorts, insbesondere in den Vereinigten Staaten, im Gottesdienst verwendet. In den Diskussionen, die sich an die Vorträge von Prof. Skoglund und Dr. Hageman anschlossen, war man allgemein der Auffassung, daß hier eine neue Dimension der Kommunikation im Kult eröffnet werde, daß wir aber, nachdem wir uns vom ersten Schrecken über die Wirkung der Massenmedien erholt haben, immer noch einer Liturgiesprache bedürfen.

Was die *Verwendung biblischer Bilder* in einer Volksliturgie betrifft, so sind die landläufigen Probleme der verschiedenen Sprachgebiete wenn auch nicht identisch, so doch einander ganz ähnlich. So treffen z. B. die Bibelübersetzungen, die in Spanien geschaffen wurden, den Geist der Idiome Lateinamerikas nicht. Was das Englische angeht, so scheint keine der bestehenden Übersetzungen den Bedürfnissen der Liturgie zu entsprechen, die eine Verbindung von Klarheit, Zeitgemäßheit und Stilqualität erheischt. Es bedarf einer dem eigenen Sprachempfinden entsprechenden totalen Umstrukturierung in die betreffende moderne Sprache, sei dies nun die spanische, englische oder irgendeine andere Sprache. Weder der Exeget noch der Liturgiker hat hier das maßgebende Urteil zu fällen, sondern der Meister des literarischen Stils. Anläßlich der Konferenz wurde ein Seminar abgehalten, worin die Lesungen des Ostersonntags auf die Verwendung in der Liturgie hin direkt aus dem Griechischen übersetzt wurden. Nach Ansicht dieser Gruppe, die unter Leitung von Dr. Russel aus Belfast stand, ist es notwendig, die Lesungen auszuwählen, bevor man sie übersetzt. Somit bestände der erste Schritt in der Zusammenstellung eines geeigneten Lektionars. Dies würde die Übersetzer befähigen, jede Lesung als eine Einheit zu behandeln und sie so beginnen zu lassen, daß der Sinn deutlicher hervortritt. Auch die Setzung der Satzzeichen ist in einem Lektionar ein wichtiger Faktor, denn wer einer Liturgiegemeinde vorzulesen hat, muß genau wissen, wann er eine Pause zu machen hat, damit das Volk, das ihm zuhört, die Lesung zu verstehen vermag.

Das vierte Hauptthema, mit dem sich die Konferenz befaßte, war die *Schaffung eines Sprechstils* in Liturgietexten. Zwei Faktoren lassen eine Sprache als überlebt und altertümlich erscheinen: das Vokabular und die Syntax. Selbst konservativ Eingestellte können sich kaum der Notwendigkeit verschließen, veraltete Worte durch solche zu ersetzen, die heute verständlich sind. Doch darf man es nicht dabei bewenden lassen, sonst bleibt alles ein bloßes Flickwerk. Die Syntax (d. h. die grammatikalische Satzkonstruktion) stellt vor viel größere und schwierigere Probleme. Zur Zeit der Reformation wurden Liturgietexte aus lateinischen Originalen übernommen, im Übersetzungsprozeß

behielt man jedoch die lateinische Syntax und rhetorische Formen bei. Dies mochte vielleicht damals angehen, als viele Leute noch mit dem Latein vertraut waren. In den vergangenen vier Jahrhunderten haben die europäischen Sprachen eine starke Entwicklung durchgemacht, und der Veränderungsprozeß nimmt ein immer schnelleres Tempo an. Der altmodische Hauptsatz mit davon abhängigen Nebensätzen, der zu einer langen und verwickelten Satzstruktur führt, ist am Verschwinden. Die Sätze sind nun kürzer und straffer geworden. Es werden weniger schmückende Beiwörter verwendet, und der Stil befleißigt sich der Knappheit und Nüchternheit.

Bei der Schaffung moderner Liturgietexte muß man sich bewußt sein, daß sie entweder laut gesprochen oder gesungen werden. In beiden Fällen ist ein gewisser Rhythmus erfordert und muß man sehr darauf achten, daß die Zusammenstellung der Konsonanten es dem Vorleser bzw. Sänger ermöglicht, deutlich auszusprechen und den Sinn mühelos erfassen zu lassen. Was die Gesangstexte betrifft, ist es wichtig, daß in allen Werdephasen Musiker zugezogen werden, damit deren Spezialkenntnisse dazu beitragen, etwas wirklich Sangbares zu schaffen. Gesungene Texte schreiten im allgemeinen langsamer voran als bloß gesprochene Texte, denn die Verbindung von Musik und Worten wirkt gedehnter als Worte allein.

Mit der *Funktion der Sprache* im Gottesdienst befaßte sich der erste Konferenztag anhand eines Vortrags von Prof. H. Schmidt.

Jeder Bereich des menschlichen Lebens hat seinen besonderen Sprachgebrauch und bedient sich seiner eigenen technischen Terminologie. Man kommt deshalb in der Liturgie nicht ohne «religiöse» Begriffe aus. Doch sollten diese möglichst sparsam verwendet werden, da die Gottesdienstgemeinde aus Leuten verschiedener Berufe besteht und auch Teilnehmer aufweist, die nur ganz geringe Kenntnisse über den christlichen Glauben mitbringen. Es ist jedoch nicht notwendig, daß man in einem Gottesdienst jedes Wort versteht, nur sollten die Teilnehmer um den Sinn des Gottesdienstes deutlich wissen. Die Liturgiesprache muß so geformt sein, daß möglichst viele der Anwesenden möglichst stark angesprochen werden. Da die Liturgie in einem Tun besteht, ist es sinnlos, über die Liturgiesprache zu reden, ohne die Liturgiehandlung zu berücksichtigen. In diesem Zusammenhang ist der Unterschied zwischen «Sprechen» und «Sprache» sehr bedeutsam und wichtig.

Eine solche Liturgie kann nicht am grünen Tisch entworfen werden, sondern muß dem Leben der Kirche entspringen. Gewiß haben auch Fachleute mitzureden, doch zur Entwicklung geeigneter Gottesdienstmodelle müssen Gläubige jedes Standes mitwirken. Von einer Entwicklung der Liturgie sprechen heißt nicht behaupten, die Liturgien von einst seien falsch gewesen und müßten jetzt korrigiert werden. Die Schaffung einer den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechenden Liturgieform setzt voraus, daß in dieser sich wandelnden Welt die Liturgie unablässig zu erneuern ist, so daß sie die Situation des Menschen zu erhellen und im Menschen den Sinn für die Realität Gottes zu wecken vermag.

Die *Societas Liturgica* hat für ihre nächste Konferenz das Thema gewählt: «Der theologische Hintergrund für experimentale Liturgien». Diese Konferenz wird vom neuen Vorsitzenden, Kan. R. C. D. Jasper D. D. (1 Little Cloister, Westminster Abbey, London, S.W. 1), organisiert werden.

Übersetzt von Dr. August Berz

PLACID MURRAY

geboren am 7. Oktober 1918 in Lismore (Irland), Benediktiner, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte am Ordensstudium von Maredsous (Belgien) und am päpstlichen Athenäum vom hl. Anselm, ist Doktor der Theologie, Mönch der Abtei Glenstal, Konsultor der irischen Liturgiekommission und der internationalen Kommission für die englische Sprache in der Liturgie.

Erhard Quack

Die Studienwoche der Universa Laus in Turin

Der internationale Studienkreis *Universa Laus* veranstaltete vom 1. bis 6. September 1969 in Turin eine Studienwoche besonderer Art: eine *Rassegna*, d. h. eine Werkschau neuer liturgischer Musik, bei der etwa 60 Musikstücke aus rund 20 Ländern vorgestellt und diskutiert wurden. Es sollte, wie P. J. Gelineau bei der Eröffnung sagte, keine systematische Übersicht gegeben werden, sondern vielmehr eine schlaglichtartige Beleuchtung der heutigen Situation, in welcher auch der elementare, nicht zu kunstvoller Form gelangte klangliche Ausdruck einer Versammlung von Bedeutung ist. G. Stefani erläuterte die Arbeitsmethoden des Kongresses. Die Vorstellung der Stücke und die öffentliche Diskussion durch einen Kreis von Experten soll den Sinn eines möglichst breiten Erfahrungsaustausches und damit der vielfachen Anregung für Texter, Musiker und Liturgen haben.

In dem Hauptreferat über «Gesang und Musik in der liturgischen Erneuerung» zeigte H. Rennings die gewandelte Rolle der Kirchenmusik und des Kirchenmusikers. Da Gesang und Musik der Liturgie voll integriert sind, ist es Aufgabe des Kirchenmusikers, Liturgie mitzuschaffen. Als Teil der Liturgie ist auch die Kirchenmusik in den gesamten Prozeß der gottesdienstlichen Erneuerung einbezogen. Berechtigung und Wert einer solchen Erneuerung müssen sich an der heutigen Situation erweisen, in der die liturgischen Formen und Zeichen, also auch Musik und Gesang, Bekenntnis und Ausdruck der Glaubensentscheidung und des-Gott-bei-uns-Bewußtseins werden sollen.

Don G. Sobrero, der Verantwortliche für die lokale Organisation, begrüßte die rund 200 Teilnehmer, die aus den europäischen Ländern und anderen Kontinenten gekommen waren, und schuf durch die Illustration seiner Worte mit Lichtbildern von Turin und Umgebung eine freundliche Atmosphäre. Die Ansprache von Kardinal Pellegrino war für die Teilnehmer eine Ermutigung, sich für die Aufgaben der Studienwoche zu engagieren.

Die ausgewählten Werke wurden in vierzehn Arbeitssitzungen vorgestellt. Nach Funktion und Inhalt ergaben sich folgende Gruppen: Eingangsgesänge, Wortverkündung, Psalmen, Hymnen, Gebete. Typische Stücke neuer «rhythmischer Musik» wurden in einer eigenen Gruppe behandelt, um diese dem Zeitstil verhaftete Gattung ausreichend diskutieren zu können. Die akustische Vorstellung wurde durch eine Bildübertragung der Partituren unterstützt. Der Leiter der Sitzung gab jeweils eine kurze Einführung in Herkunft, Form und Intention der einzelnen Stücke. Die anschließenden Podiumsgespräche entfalteten fächerartig die Problematik der heutigen Kirchenmusik, die der gewandelten Auffassung von der Bedeutung liturgischer Formen, vom Singen im Gottesdienst und vom Gebrauch der Instrumente Rechnung tragen muß. Von der Möglichkeit, aus dem Publikum Fragen zu stellen, wurde eifrig Gebrauch gemacht, so daß die ganze Versammlung sich als eine lebendige Arbeitsgemeinschaft verstand. Einträchtige Zusammenarbeit zeigte sich auch bei der Bewältigung der organisatorischen Aufgaben. Mitglieder des Studienkreises betätigten sich als Übersetzer und konnten so mit Hilfe einer Simultanübertragung die aus den fünf Kongreßsprachen sich ergebenden Schwierigkeiten überwinden.

Die Skala der Stücke reichte vom folkloristischen bis zum künstlerischen Genus, vom Gemeindelied bis zum virtuosen Chor- und Sologesang, von der improvisierten Begleitung mit Gitarre bis zum ausgearbeiteten Orchesterpart. Der veränderten Situation des Gottesdienstes und der Struktur der heutigen Versammlungen entsprechend überwogen die einfachen Formen. Aus der großen Reihe der Komponisten seien genannt: Huijbers, Misch, Blarr, Krenek, de Fatto, Woll, Senator, Manzano, Prophette, Eben, Schieri, Zimmermann, Trexler, Arguello, Conolly, Berthier, Giombini, Kendall, Puig, Meister, Paccagnini, Williams.

In der Schlußsitzung versuchte E. Quack eine Bilanz der Tagung zu geben. Bei einer Analyse der Werkschau, so erklärte er, lassen sich zwei allgemeine Merkmale der neuen liturgischen Musik erkennen: Erstens ist an Stelle der relativen Einheitlichkeit des sakralen Musikstiles eine außerordentliche Mannigfaltigkeit der Typen und Stile getreten. Sie ist bedingt durch den Gebrauch der Volkssprache und damit durch das von Sprache, Landschaft und Nationalität geprägte Kolorit. Zweitens wurde die Uniformität liturgisch-musikalischer Formen, wie wir sie vom gregorianischen Choral und der klassischen Vokalpolyphonie her kennen, abgelöst durch eine große Variabilität li-

turgischer Formen, die sich nicht in erster Linie an vorgezeichneten Rubriken, sondern an der jeweiligen liturgischen Situation und an der religiösen und soziologischen Struktur der feiernden Gemeinde orientiert.

Als besondere Kennzeichen der Musik in der erneuerten Liturgie nannte der Referent fünf Trends, die beim Abhören und Diskutieren der Werke deutlich in Erscheinung getreten sind: Der erste Trend, das Vorherrschen des folkloristischen Elements, ergibt sich aus der aktiven Teilnahme der Gemeinde am Gesang. Bei den romanischen Völkern zeigt er sich in der Adaption profaner Volksmusik, bei den germanischen Völkern in einer Erneuerung und einem erweiterten Gebrauch des Kirchenliedes und verwandter Formen. Ein zweiter Trend geht zum dialogischen Singen hin, wie es von der gegliederten Versammlung gefordert wird. Dabei zeigt sich die Tendenz zu spontaner und improvisatorischer Äußerung. Der Trend, welcher die traditionelle Kirchenmusik am stärksten schockiert, ist das Vordringen des rhythmischen Elements. Er ist als Ausdruck des heutigen Lebensgefühls zu werten. Ein vierter Trend hängt eng damit zusammen: der vermehrte Gebrauch der Instrumente und die Erweiterung des kirchlichen Instrumentariums. Kein Instrument wird als unliturgisch diffamiert. Im Gegensatz zu diesen elementaren Trends ist fünftens ein Zug zu künstlerischer Differenzierung zu erkennen, der jedoch gleichzeitig den Zusammenhang mit volkstümlichen Ausdrucksweisen sucht. Manche Beispiele geben dafür glückliche Lösungen (P. Eben, E. Krenek).

So hat sich auf der Rassegna gezeigt, daß die Kirchenmusik von heute neben tastenden Versuchen wie auch manchen Mißgriffen doch in vielen Beispielen neuer vitaler Gestaltung die Forderung des Konzils zum Aggiornamento verwirklicht. Sie läßt erkennen, daß sie sich aus dem Zwang rubrikalen Denkens lösen und einem echt menschlichen Ausdruck im Gottesdienst den Weg freimachen will.

P. J. Gelineau zeigte in seinem Schlußwort Aspekte für die weitere Entwicklung auf. Zurückgreifend auf Gedanken des Eingangsreferates erläuterte er, daß die Liturgie wesentlich Kommunikation zwischen Gott und den Menschen ist und des menschlich verständlichen Zeichens als Bekundung dieser Verbindung bedarf. Wenn wir uns zur Feier versammeln, setzen wir dieses Zeichen, das im Ausdruck der Stimme, im Singen erhöht wird. Eine Kirchenmusik, die in der Erneuerung steht, die stets das «neue Lied» sein will, muß sich dieser Zeichenhaftigkeit bewußt bleiben.

Die achte Studientagung von Universa Laus hat ein solches Zeichen gesetzt. Sie war getragen vom Geist menschlich offener und herzlicher Zusammenarbeit. So verstand es sich von selbst, daß sie mit einer gemeinsamen Eucharistiefeier, in der die Verkündung des Wortes, die Fürbitten und der Gesang in den verschiedenen Sprachen zum Ausdruck kamen, ihren beglückenden Abschluß fand.

ERHARD QUACK

geboren am 5. Januar 1904 in Trippstadt/Pfalz, Katholik. Er studierte an Musikhochschulen, ist diplomierter Kirchenmusiker und Musiklehrer, Referent für Kirchenmusik am Liturgischen Institut in Trier. Er veröffentlichte: Das Kirchenlied in der erneuerten Liturgie (Essen 1969).

Loris Capovilla

PAPST JOHANNES – EIN ZEICHEN DER ZEIT

Papst Johannes aus erster Hand!

Aus dem Italienischen übersetzt von Irmgard Hämmerle.
123 Seiten, Leinen 9,80 DM, mit zahlreichen Abbildungen.

An Hand von Briefen, Aufzeichnungen, Reden führt uns der Sekretär Johannes' XXIII., Loris Capovilla, der dem Papst auch menschlich besonders nahe stand, durch dieses ebenso bedeutende wie außergewöhnliche Leben. Der Schwerpunkt liegt, wie der Titel schon sagt, auf dem Verständnis dieses Papstes als «Zeichen der Zeit». Wörtlich sagt Papst Johannes: «Es ist nicht nur unsere Pflicht, den kostbaren Schatz (der kirchlichen Überlieferung und Struktur) zu hüten, sondern wir müssen uns mit frischem Mut und ohne Scheu den Aufgaben widmen, die unsere Zeit verlangt.» Dies war auch der Inhalt jener geheimnisvollen Eingebung und inneren Erkenntnis, die ihn zur Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils veranlaßte.
An den Verfasser, der am 16.7.1967 von Papst Paul VI. zum Bischof geweiht wurde, schrieb noch Papst Johannes persönlich: «Der angezeigteste Zeuge und treueste Darsteller dieses Vatikanum II sind gerade Sie, lieber Monsignore; und in den Grenzen eines Mandats, das von mir kommen kann – dem Papst des Konzils – überlebend oder verstorben – müßten Sie sich für berechtigt halten, diese Sendung anzunehmen.»

Charles de Foucauld

BRIEFE AN MADAME DE BONDY

Von la Trappe nach Tamanrasset

Aus dem Französischen von Dr. phil. Herbert P. M. Shaad.
288 Seiten, Leinen DM 19,80, mit 17 Abbildungen.

Ein Leben, das sein Antlitz verwandelte, spiegelt sich in Briefen, aus denen über Jahrzehnte der unverwechselbare Ton einer großen Seele zu vernehmen ist. Ein junger Offizier mit verhalten-herausforderndem Blick – ein alter Mönch, der gelöst ins Weite schaut. Die Augen freilich haben die gleiche Kraft zur Güte. Zwischen beiden Fotografien liegt eines der großen Abenteuer unserer Epoche, bestehend aus Selbsthingabe, entsprungen aus dem Hinhören auf die Anrufe der Zeit.
Als Jude verkleidet und mißachtet hatte er das verbotene Land Marokko durchforscht. Die wache Begegnung mit dieser anderen Welt – durch sie mit der Menschheit im ganzen – mußte der christlichen Umkehr des einst genußsüchtigen jungen Mannes vorausgehen. Der Stolz des Zivilisationsbringers läuterte sich zur Demut einfacher Nächstenliebe. Der Drang zur Mission gerade in Nordafrika ging nicht einher mit der Verachtung fremder Religion, sondern erwuchs aus dem Verständnis, ja der Wertschätzung des Islams. Er gewann Vertrauen, weil er nur schenken, nichts wegnehmen wollte. Die Beziehung zur älteren Cousine gab dem Frühverwaisten jene familiäre Verwurzelung, deren Kultur gerade so manches französische Talent und Genie erst gedeihen ließ. Enges persönliches Verständnis und moralische Verantwortung füreinander verbinden sich hier. Die Briefe, die Charles de Foucauld von den Stationen seines religiösen Weges an Madame de Bondy richtete, lassen aus dieser Sicht den dramatischen Bruch in seinem Leben auch als ein Geradebiegen erscheinen.
Man sollte den Mut aufbringen, sich durch dieses Buch zu wirklicher, christlicher Liebe im eigenen Umkreis bewegen zu lassen.

VERLAG JOSEF HABBEL · REGENSBURG

Vorwort

Die Pastorale Sektion dieser Zeitschrift widmet dieses Heft der bisher nicht behandelten Aufgabe der Katechetik bzw. der Religionspädagogik. Diese werden in ihrem spezifischen Auftrag innerhalb des gesamten pastoralen Handelns der Kirche unter den Bedingungen des modernen Welt- und Daseinsverständnisses begriffen. Ziel dieses Heftes ist eine intensivere Bewußtseinsbildung von der *heute notwendigen* Gestalt der katechetischen Praxis. Aus einsichtigen Gründen kann sich eine weitverbreitete internationale Zeitschrift nicht den drängenden Nöten von Schule und Katechese heute in *unmittelbarer* Konfrontation stellen und z. B. fertige Katechesen liefern. Das ist Aufgabe anderer Blätter und Organe. Das hier geplante Vorhaben sucht unter umfassender internationaler Beteiligung eine Orientierung über heutige «Grundfragen» der Katechetik, indem es einige Schwerpunkte für die heutige katechetische Praxis zu setzen versucht. Die einzelnen großen und kleineren Beiträge dieses Heftes geben eine Auswahl solcher «*Imperative für die zukünftige Katechese*». Der Leser wird selbst feststellen, in welcher Weise trotz der großen Unterschiede zwischen den Autoren überraschend gemeinsame Akzente gesetzt werden. Die «Grundfragen» der Katechetik stellen sich heute noch radikaler im Kontext einer situationsgerechten Glaubensverkündigung, die zutiefst von nicht-theologischen Faktoren mitbestimmt wird (Pädagogik, Psychologie, Soziologie, Kulturanthropologie, sprachphilosophische Studien usf.). Der erste Beitrag hat die bescheidene Aufgabe, einleitend an diesen Kontext heutiger katechetischer Theorie und Praxis zu erinnern.

Die Orientierung über die konkret geübte Praxis und die Vermittlung zwischen der Katechetik als Wissenschaft und ihrer konkreten Anwendung erfolgen durch ausführliche Berichte und durch eine «Umfrage». Ausführliche Berichte informieren über Probleme des Bibelunterrichts im deutschsprachigen und amerikanischen Schrifttum. Die vermutlich zu wenig bekannte Erneuerung der katechetischen Arbeit in Südamerika wird durch einen Literaturbericht über neue Katechismen vorgestellt. Der Katechismus der Isolotto-Gemeinde wird einer genaueren Analyse unterzogen; wir können uns freilich im Rahmen dieses Heftes nicht näher mit den kirchenreformerischen und kirchenpolitischen Hintergründen dieser Gemeinschaft und ihrer Priester beschäftigen. – Die durchgeführte «Umfrage» ist aus sich verständlich (vgl. auch dazu die eigene Einleitung).

Auch diese Beiträge beziehen sich auf Methodenfragen, die freilich – richtig verstanden – von der «Sache» der Katechetik am allerwenigsten zu trennen sind. Wir haben uns gerade an den entscheidenden Brennpunkten um parallel laufende Fragen und nützliche Einsichten der nicht-katholischen Katechetik bzw. Religionspädagogik bemüht (vgl. dazu auch den Beitrag von W. Langer). Zwei Mitarbeitern aus dem ökumenischen Bereich (K. E. Nipkow, I. V. Cully) sei besonders gedankt.

Da die vorgelegten Beiträge den geplanten Umfang bereits erheblich überschritten, mußte auf einen zentraltheologisch orientierten Artikel verzichtet werden: Christlicher Glaube braucht wesensgemäß «Katechese». Er hätte folgende Fragen beantworten müssen: Warum verlangt die Struktur des *christlichen* Glaubens von sich her nach «Katechese» (im Unterschied zu anderen Religionen)? Wozu dient die Katechese, wenn sie nicht einfach abstrakte Wissensvermittlung oder nur Reproduktion von Faktenwissen ist? Was heißt es, daß der christliche Glaube von ihm selbst her in vielfacher Weise «gelernt» werden will? Worin liegt die einzigartige Provokation durch das christliche Kerygma? Der Hinweis auf diesen geplanten Artikel kann vielleicht auch helfen, Mißverständnisse über die hier gesammelten «Imperative für eine zukünftige Katechese» und über die durchgeführte Komposition bzw. die geplante Konzeption dieses Heftes zu beseitigen.

Nicht alles, was «wichtig» und vielleicht sogar «entscheidend» ist, konnte in diesem Heft behandelt werden. Die Beziehung von Liturgie und Katechetik, die Katechetik der Sakramente, das Verhältnis von (Erwachsenen-)Katechese und theologischer Erwachsenenbildung und viele andere Probleme sind zwar gegenwärtig, bleiben aber zumeist im Hintergrund. Es zeigt sich, daß die Behandlung dieser und anderer Themen aus dem Bereich der Katechetik auf eine sehr intensive Zusammenarbeit der verschiedenen theologischen Disziplinen und (für diese Zeitschrift:) Sektionen angewiesen bleibt.

Die Beschränkung, die diesem Orientierungsgang auferlegt ist, ermöglicht ihrerseits wiederum auch eine *Konzentration* auf *bestimmte* Schwerpunkte. Der Vorrang prinzipieller und methodischer Fragen (auch in der «Umfrage» und in den

«Berichten») darf nicht erschrecken: Manchmal kommt es nicht so sehr auf die quantitativ verstandene Fülle und auf das «Inhaltliche» allein an – so notwendig diese selbstverständlich sind –, sondern auf den Maßstab, mit dem dies alles *gesehen* wird. Vielleicht tut uns ein solcher «neuer Blick» not. Katechetik als Wissenschaft kann diesen zwar nicht erzwingen, aber im günstigsten Fall gelingt es ihr, ihn wenigstens mitvorbereiten zu helfen.

ALOIS MÜLLER

KARL LEHMANN
(verantwortlich für dieses Heft)

NORBERT GREINACHER

Beiträge

Ramón Echarren

Die Übermittlung des Glaubens in ihrer Bedingtheit durch die Gesellschaftsstrukturen von heute

I. Menschliche Lebenswirklichkeit und Glaubenswahrheit

Jede Katechese ist Verkündigung des Wortes Gottes und schließt somit die Intention in sich, das Glaubensleben zu fördern und zu formen.

Wenn eine theologische Analyse des Glaubens diesen seinem mehr formalen Aspekt nach als eine Erkenntnis versteht, so ist damit noch keineswegs seine ganze Vielfalt und Fülle eingefangen. Der Glaube besteht nicht einfach darin, daß man einige Offenbarungswahrheiten übernommen hat, sondern er fordert den ganzen Menschen ein. Er ist die freie, totale Antwort des totalen Menschen auf den Anruf des Gotteswortes.[1]

Darum wird das Ziel der Katechese darin bestehen müssen, das Wort Gottes in den ganzen Menschen hinein und an den ganzen Menschen heran zu bringen, damit es in ihm Wurzel schlage und ihn in die Welt versetze, die mit Gott zu ihm kommt. Die Katechese verwirklicht sich in einem Dialog, der die Zustimmung zum Glauben zu einem persönlichen Lebensengagement werden läßt.

Die Offenbarung ist nicht etwas, das vom Himmel fällt, um dem Menschen von oben und außen her transzendente Geheimnisse zu übermitteln. Gott spricht zum Menschen vom Innern der Welt und von den menschlichen Lebenswirklichkeiten her.[2]

Der Bezug auf die Ereignisse und Situationen des menschlichen Daseins läßt den Menschen innewerden, daß die von Gott geoffenbarte Wahrheit nicht etwas Fernes und Fremdes ist, sondern sein Leben und seine persönlichsten Handlungen und Wertungen angeht. Darum wird die christliche Heilsbotschaft nur dann in das Bewußtsein des Gläubigen einzudringen vermögen, wenn dieser die Wirklichkeitsnähe eines Glaubens entdeckt, der um Gottes Präsenz und Blick im innersten Kern des menschlichen Daseins und aller Lebenswirklichkeiten weiß.[3]

Die menschliche Erfahrungswelt in ihrer Aussagedichte bildet den Bereich, aus dem heraus der Gläubige sein ganzes Leben hindurch unablässig sein Gottesbild neu formuliert[4] und sich in das Abenteuer eines Sich-Fragens stürzt, das ihn zu einem Sucher macht, der bereit ist, die Bibel als Antwort auf seine persönlichen Lebensfragen zu verstehen (K. Barth).

Diese Verkettung zwischen der menschlichen Erfahrungswirklichkeit und den Glaubenswahrheiten oder dem Glauben selbst besagt nicht, daß die Wahrheit sich wandle. Was sich wandelt, ist die Realität und die Sicht auf die Realität.[5] Wer meint, die absolute Wahrheit sei ein für allemal völlig unvermittelt erschienen und habe alle Vorstellungen, die aus dem menschlichen Erleben aufsteigen, gänzlich unberücksichtigt gelassen, verkennt die Struktur der Sprache und leugnet implizit, daß Gott zu den Menschen in der einzigen Sprache sprechen will, die diese verstehen: in der Sprache des Menschen. Die absolute Wahrheit mit Vorstellungen vergangener Epochen verstellen heißt die Geschichte aufhalten und den Dynamismus des religiösen Menschen oder des Religiösen im Menschen zum Erlahmen bringen.

Eine Glaubenswahrheit in sich aufzunehmen, sie in einer persönlichen Interpretation zum Bestandteil seines Lebens zu machen, ist nur dann möglich, wenn der Mensch innerhalb des Systems der kulturellen Bezüge, das ihm für gewöhnlich zur Grundlage seines Denkens dient, sich Verständnis für diese Wahrheit verschafft.

Die Wirksamkeit des Aktes, der die Glaubenswahrheiten übermittelt, wird – wenn auch nur zum Teil – vom Typus der Kultur abhängen, der sowohl das Universum des Menschen, der diese Wahrheiten in sich aufnimmt, als auch die Welt dessen, der sie übermittelt, prägt. Deshalb ist es höchst wichtig, bei der Wahl von angemessenen Sprechweisen zur Übermittlung der Glaubensbotschaft den Menschen zu kennen, an den diese sich richtet.[6]

Es kann gar nicht anders sein, als daß jede Botschaft der gesellschaftlich-kulturellen Prägung ihres Übermittlers entsprechend geäußert und der gesellschaftlich-kulturellen Prägung des Empfängers entsprechend verarbei et wird. Der Vermittler modelliert seine Gedanken mit dem Vokabular,

den Symbolbezügen und Bildern seiner Kultur, und der Empfänger deutet sie seiner Kultur entsprechend. Nicht nur auf der Ebene der Denk- und Sprechformen kommt es zu einer gegenseitigen Einwirkung zwischen der Kultur und dem Erkenntnisinhalt, sondern diese betrifft sogar den Wesensgehalt.[7]

Somit haben wir die unbedingte Pflicht, auf den Menschen von heute zu blicken, seine psychologischen und gesellschaftlichen Mechanismen aufzudecken, die den Empfang der Botschaft bedingen, und das kulturelle Universum zu verstehen, das ihn bestimmt und bedingt. Das Problem darf nicht nur auf der Ebene einer theologischen Sicht der Kirche und der Welt gestellt werden. Nicht, daß dies nicht dringend notwendig wäre. Aber es muß noch etwas Weiteres dazukommen. Das Problem ist noch in einer andern Perspektive zu stellen. Wir haben den Menschen von heute zu entdecken... als einen Menschen von heute, das heißt von innen her; wir dürfen als Christen nicht mehr Menschen von gestern sein, die in paternalistischer Manier innerlich unbeteiligt zuschauen, wie Menschen leben, lieben, arbeiten, sich vergnügen, leiden und sterben. Der wirkliche Mensch ist der «ins Dasein geworfene» Mensch an unserer Seite. Wir müssen uns davor hüten, an die Stelle des wirklichen Menschen, wie er spricht und lacht, weint und arbeitet, ein bloßes Abbild zu setzen, das uns nur dann ihn besser verstehen läßt, wenn wir zugleich in das reale menschliche Milieu eintauchen[8] und uns unmittelbar auf die konkrete menschliche Existenz abstimmen.

II. Der tiefgreifende Wandel der modernen Gesellschaft

Wir erleben heute einen tiefgreifenden Wandel der Menschheit. Die Menschen befinden sich in einer neuen Situation. Die Gegebenheiten der physischen Welt, die Gesellschaftsinstitutionen, die gesellschaftlichen Beziehungen, die Kommunikationssysteme, die Denkformen des Menschen gestalten sich von Grund auf um. Die Menschheit ist in eine Aera eingetreten, worin der Wandel zu einer permanenten Situation geworden und die Anpassung an den Wandel zu entscheidender Bedeutung gelangt ist.

Der stark vergesellschaftlichte Charakter unserer Gesellschaft hat dem Menschen von heute eine neue Sicht seiner Stellung in der Welt verschafft: ein neues Verständnis für das, was seine Beziehungen zu den Mitmenschen sind und sein können und sollen, für die Bedeutung der Solidarität, für die Forderungen einer Moral, in der auch «die andern» irgendwie vorkommen müssen, für die Notwendigkeit, in verschiedenen Formen der Zusammenarbeit mit andern, d. h. des Teamworks sich selbst zu verwirklichen. Weil so die Menschen immer mehr voneinander abhängen, zeichnet sich ein neues Gleichgewicht zwischen der Person und der Gesellschaft ab, worin eine lange Reihe ausgleichender Elemente eine wichtige Rolle spielt: eine demokratische Geisteshaltung; die Personwürde als Höchstwert; der Wille, sich von allem formellen oder informellen Autoritarismus zu emanzipieren; Zurückweisung der Tradition als eines Elementes, das die Autonomie der eigenen Entscheidungen einschränkt; die Forderung, die Intimsphäre absolut zu respektieren; das Recht, unbehindert von jedem Zwang, von jedem gesellschaftlichen Druck persönlich und frei zu entscheiden, zu denken und zu urteilen und so weiter.

Anderseits führt die – durch die technischen Fortschritte auf dem Gebiet der Kommunikationsmittel jeder Art ermöglichte – zunehmende Überwindung der Distanzen zu einer eigentlichen Unifizierung auf planetarischer Ebene, d. h. zum Aufkommen eines universalen kollektiven Bewußtseins, eines kollektiven Willens, die Menschheit – koste es, was es wolle – zu einer humaneren Gesellschaftsordnung für alle Menschen zu führen.

Diese Fakten haben die Menschen gezwungen, die Existenz anderer Lebensformen, Denkarten und Verhaltensweisen zur Kenntnis zu nehmen. Damit haben sie die Gegensätzlichkeit zwischen «dem Eigenen» und «dem Fremden» in vielen Punkten behoben und den Fächer der Verschiedenheiten ausgeweitet. Dadurch gelangt man zwangsläufig zu einem Pluralismus, d. h. zu einer unumgänglichen friedlichen Koexistenz unterschiedlicher Auffassungen auf dem wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftlichen und religiösen Gebiet. Die Notwendigkeit einer Koexistenz und die Öffnung zur Welt hin zwingen zu ökumenischer Geisteshaltung und ökumenischen Verhaltensweisen.

Die Fortschritte auf dem Gebiet der positiven Wissenschaften und ihre Anwendung in der Technik stellen ein entscheidendes Ereignis unserer Zeit dar.[9] Welche Bedeutung die Wissenschaft heute für den Menschen hat, ergibt sich daraus, daß das wissenschaftliche Gewissen gleichsam die Huldigung darstellt, die der menschliche Geist dem Mysterium der Wahrheit darbringt, die über uns

hinausgeht und gleichzeitig unsere Freiheit und unsere Verantwortung fordert. Demütige Unterwerfung unter die Fakten und unter die strengen Anforderungen der wissenschaftlichen Methode; unbeschränkte Forschungsfreiheit, die keine Vorurteile und Voraussetzungen kennt, da man sich gegenüber der ganzen Menschheit für diesen kostbaren und irgendwie heiligen Wert des desinteressierten Dienstes an der Wahrheit verantwortlich fühlt; geduldiger Wille, aller Mißerfolge und Erfolge ungeachtet die Forschung fortzusetzen – dies sind die Tugenden, die das wissenschaftliche Gewissen zu einem höchsten ethischen Wert machen.[10] Die Technik schärft den Sinn für die Effizienz des rationellen Vorgehens, der Präzision, der Objektivität. Man sucht nach «Wahrheit», «Echtheit», «Aufrichtigkeit» und möchte jeden unwissenschaftlichen «Obskurantismus», alles «Zurechtgemachte», alles Unechte, das uns vom «Wirklichen» trennt, beseitigen. Der Mensch von heute läßt sein Werk des künstlichen Zierats entbehren, um die Echtheit des ursprünglichen rohen Materials sprechen zu lassen und um das, was zum «Gebrauch» dient, schon in Form und Umriß schön zu gestalten.

Da er die tote oder lebendige Materie durch die Technik gewandt zu vervollkommnen versteht, erwacht im Menschen von heute auch der Sinn dafür, daß sich die menschliche Geschichte gleichfalls verbessern läßt. Er weigert sich, an das Verhängnis eines blinden Schicksals zu glauben, und hofft, er könne sein persönliches Schicksal schmieden und am kollektiven Menschheitsglück mitbauen. Der moderne Mensch sucht alles natürlich zu erklären. Der Fortschritt der Wissenschaften hat ihn zur Überzeugung gebracht, daß alle natürlichen Phänomene – mit Einschluß des biologischen Lebens des Menschen – denselben Gesetzen gehorchen und sich in erster Linie aus ihnen erklären lassen. Deswegen braucht es nicht zu befremden, daß unsere Welt einen Entsakralisierungsprozeß durchmacht.[11]

Der Reiz, den die durch die Technik vervollkommneten zeitlichen Wirklichkeiten ausüben, das Erwachen einer progressistischen und demokratischen Geisteshaltung, der ideologische und institutionelle Pluralismus, das Betonen der Echtheit haben zu einer eigentlichen Säkularisierung und Entsakralisierung geführt, d. h. zu einer Welt, in der das Zeitliche als selbständiger Wert, als autonome Realität verstanden wird.

Der Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts lebt in heterogenen Milieus, in komplexen Gesellschaftsstrukturen. Die Arbeitsteilung; die neuen Typen menschlicher Beziehungen, die sich in dem Maß vervielfachen, als die Zahl der Dienste wächst, die er in Anspruch nimmt, oder der Gruppen, denen er angehört; die durch die Transport- und Kommunikationsmittel erleichterte geographische Beweglichkeit – all dies macht den Menschen immer mehr mit seinen Mitmenschen solidarisch. Zu seiner Integration in diese vielen komplexen Getriebe muß er über eine stets auf den neuesten Stand gebrachte Bildung verfügen. Deshalb darf sich seine Schulung nicht auf eine einzige Lebensperiode beschränken, sondern sie muß zu dem werden, was Armand[12] als «System permanenter Erziehung» bezeichnet.[13]

Die heutige Gesellschaft ist dadurch charakterisiert, daß sich die grundlegenden Elemente der hauptsächlichen Kultursysteme und -werte – d. h. die der Religion, Philosophie und Wissenschaft – immer stärker differenzieren. Ferner ist sie gekennzeichnet durch die Ausbreitung der Volksschulbildung und säkularen Erziehung. Ein weiteres Charakteristikum bildet ein komplexeres Schulungs- und Ausbildungssystem zur Pflege und Vervollkommnung der speziellen Rollen, die auf intellektuellen Disziplinen beruhen.[14]

In dieser geographisch, gesellschaftlich und sozio-kulturell immer mobileren Gesellschaft[15] erscheint es als undenkbar, daß der Mensch in zunehmendem Maß für sich allein lebt. Die menschlichen Beziehungen werden immer komplexer und funktionaler.

Auf dem Gebiet der menschlichen Beziehungen bestehen heute zwei entgegengesetzte Tendenzen: die eine läßt das Anonymat und die Isolation anstreben; die andere läßt uns das Alleinsein des Menschen immer stärker wahrnehmen und bewußt werden. Die erste Tendenz führt zu einer Verminderung der Beziehungen und zu einer immer stärkern Konzentration auf intensive und intime Beziehungen; die zweite drängt dahin, in den kleinen Gruppen nach der Gemeinschaft zu suchen, die im gewöhnlichen Leben fehlt.

Durch all dies erhält das Privatleben ein immer stärkeres Übergewicht – nicht in dem Sinn, daß der Mensch sich privat, d. h. individuell betätigt, sondern in dem Sinn, daß seine Betätigungen in ihrer Gesamtheit nur noch ihm selbst bekannt sind. Dieses Vorwiegen des Privatlebens trägt am meisten dazu bei, das heutige Anonymat zu schaffen, worin der Mensch lebt.

Ein weiteres Charakteristikum unserer Gesellschaft läßt sich dahin definieren, daß wir in einer

Zivilisation des Bildes leben. Infolge der Verbreitung des Fernsehens, des Films und der Reklamemittel lebt der Mensch von heute in einem Daseinsmilieu, das sich als bleibende Realität konstituiert und sich von der visuellen Information her aufbaut. Dieses Milieu zwingt zu einem neuen Stil in den menschlichen Beziehungen, in den Familien, in jeder Form des Zusammenlebens, in der Sprache und so weiter. Man begegnet dem Menschen auf Grund der Suggestion der Bilder. Gleichzeitig achtet dieser Mensch fast ausschließlich auf die aktuellen Geschehnisse; sein Interesse ist stets in Bewegung und das schon Geschehene sagt ihm immer weniger. Da die Propaganda und die Massenmedien sich beständig auf der Ebene der Aktualität bewegen, wird es dem Menschen von heute schwergemacht, sich die Möglichkeit zur Reflexion und zu einer Vertiefung in die Fakten, die er mitgeteilt erhält, zu verschaffen.[16]

III. Die katechetische Antwort

Es hält schon schwer, die heutigen menschlichen Wirklichkeiten zu erkennen; noch schwieriger aber ist es, die notwendige Verbindung zwischen der menschlichen Erfahrungswelt und den Glaubenswahrheiten herzustellen.

Der Glaube muß einen neuen Menschen schaffen, seiner ganzen Tätigkeit einen höheren Sinn geben, sie aneifern und lenken.[17] Dazu ist es notwendig, für die Glaubenswahrheiten in der Anthropologie der jeweiligen Zeit die Ausdrucksweisen zu finden, die der Geschichte verhaftet bleiben und die Zeitgenossen anzusprechen vermögen.

Jedes katechetische Wort muß gleichzeitig Begegnung und Herausforderung sein. Es trifft sich mit der menschlichen Erfahrung, nimmt sie in ihrer Wirklichkeit und in ihren positiven Werten auf, verpflichtet jedoch den Menschen, sich in Frage zu stellen, nach seiner höchsten Sinnhaftigkeit zu suchen und sich für eine echte Umkehr offenzuhalten.

Eine Katechese für die Welt von heute muß nicht nur die Ausdrucksmittel der Welt von heute verwenden, sondern auch sich an den induktiven Weg halten, der die Menschen vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, von den Bestrebungen, die sich in den Mythen unserer Zeit und ihrer innerweltlichen Projektion geltend machen, zu den Sehnsüchten führt, die ihre vollständige Antwort in der Offenbarung erhalten.

Unsere Katechesen haben ihre Sprechweise fast ausschließlich herkömmlichen Registern entnommen. Dies erklärt, warum sie sich kaum mit der heutigen menschlichen Erfahrungswirklichkeit treffen.

Die Sozialisierung und Planetisierung, der Pluralismus und der Ökumenismus, der Positivismus, Pragmatismus und Technizismus, der Fortschritt, die Effizienz und die Rationalität, die Objektivität und der Aktivismus, die Entsakralisierung und die Demokratie, der Funktionalismus, die Spezialisierung und das unablässige Lernen, die Verteidigung der Intimsphäre und das Suchen nach persönlichen Beziehungen bilden einen Bezugsrahmen, in den sich nur mit großer Schwierigkeit eine christliche Botschaft einfügen läßt, sofern diese in kulturbedingten Begriffen und Formulierungen ausgedrückt wird, die in offenem Widerspruch zu den kennzeichnenden Eigenschaften des Menschen von heute stehen.

Dennoch ist die Aufgabe nicht unmöglich, sondern ich würde mich sogar erkühnen, sie als relativ einfach zu bezeichnen. Es geht letztlich darum, in die Welt von heute eingetaucht zu leben.

Wie Laloux behauptet[18], weisen die Arbeiten der Soziologie und der Anthropologie darauf hin, daß die Beziehung zwischen Erkenntnis und Kultur nicht nur eine Frage von Worten und Bildern, d. h. von verbalen Formen ist, sondern vor allem eine Frage von Werten, Sehweisen, Sinndeutungen, Legitimationen, und daß sie eng mit dem Grad der wissenschaftlichen Erkenntnis der objektiven Wirklichkeiten und mit den in der betreffenden Gesellschaft geltenden Urteilsformen zusammenhängt. Mit andern Worten: Sie ist eine Frage von «Denkformen».

Um die Botschaft von einer Kultur in eine andere zu übertragen, muß man somit die Botschaft nicht nur vermittels einer Sprachübersetzung «entkodifizieren» und «umkodifizieren», sondern auch vom früheren sozio-kulturellen Milieu «entkulturieren» (was die Werte, Begriffe und Sinnverhalte anbetrifft), um sie in den neuen sozio-kulturellen Kontext «einzukulturieren». Nur so kann man sicherstellen, daß sie in einer neuen Kultur erkannt, aufgenommen und assimiliert wird. Diese Operation erheischt mehr als bloß eine kulturentsprechende Übersetzung der Botschaft. Sie wird sich irgendwie sogar auf den Inhalt der Botschaft erstrecken müssen in dem Sinn, daß sie zu einer Neuauswahl führt, wobei bestimmte Aspekte eliminiert und durch andere ersetzt werden, und zwar so, daß schließlich das, was übermittelt, erfaßt und assimiliert wird, die gleiche Botschaft ist.

Um sich über all dies Rechenschaft zu geben, braucht man nur die Kirchengeschichte zu studieren. Man denke beispielsweise an die Evolution in den theologischen Formulierungen des Wesens der Kirche oder des mystischen Leibes Christi oder an das unterschiedliche Gewicht, das diese Formulierungen im Leben des Volkes Gottes im Verlauf seiner Geschichte gehabt haben.[19]

Die Frage, wie die in einer andern Kultur formulierte christliche Botschaft heute wahrgenommen und innerlich angeeignet werden kann, und die Anpassung ihrer Form und irgendwie sogar ihres Inhalts, damit diese innige Aneignung der Botschaft erfolgen kann, bildet ein entscheidendes Element für eine richtige katechetische Fragestellung.

Die fundamentalen Glaubenswahrheiten sind schon auf so viele Weisen ausgedrückt worden, daß es sehr schwierig wird, ihren ungeheuren Reichtum im Griff zu haben. Der hochgradig sozialisierte, technisierte, rationalisierte, planetarische und personalisierte Charakter unserer heutigen Gesellschaft bietet uns jedoch geeignete Kategorien, um das wahre Antlitz des Herrn dem Menschen von heute besser vor die Augen treten zu lassen. Auf alle Fälle aber müssen diese neuen Darstellungen aus dem Boden erwachsen, der sie vorbereitet hat: das Gedächtnis der Kirche.[20]

Der Katechese, jeder Katechese, muß eine Anthropologie zugrundeliegen, die es uns ermöglicht, an die übernatürlichen Wirklichkeiten besser heranzukommen und dabei nicht einer leeren Wortemacherei zu verfallen. Der heutigen Katechese stellt sich die große Aufgabe, eine Glaubensdarstellung auszuarbeiten, die uns Gott und zugleich auch der geschichtlichen Realität des menschlichen Lebens näherbringt.

[1] J. Mouroux, Je crois en toi (Paris, Ed. du Cerf) 45 f.

[2] Vgl. H. U. von Balthasar, Parole de Dieu et Liturgie (Paris, Ed. du Cerf) 86.

[3] Vgl. J. Le Du, Catéchèse et précatéchèse: Catéchèse 5 (1965) 395–414.

[4] J. Le Du, Catéchèse et anthropologie: Catéchèse 6 (1966) 289 bis 312.

[5] Vgl. E. Schillebeeckx, Révélation et théologie (Bruxelles, Ed. du C.E.P.) 224–225.

[6] J. Le Du, Catéchèse et anthropologie: Catéchèse 6 (1966) 289 bis 312.

[7] Vgl. J. Laloux, Seelsorge und Soziologie (Luzern-München 1969).

[8] Vgl. F. Houtart, Soziologie und Seelsorge (Freiburg i. Br. 1966); J. Labbens, L'Eglise et les centres urbains (Ed. Spes 1958); J. Laloux, Seelsorge und Soziologie (Luzern-München 1969); J. Delcourt, La transmission du Message Chrétien à la lumière de la Sociologie de la communication: Les Dossiers Nr. 12, févr. 1965; G. Rotureau, Conscience religieuse et mentalité technique (Ed. Desclée 1962).

[9] Vgl. A.Dondeyne, La foi écoute le monde (Paris 1964).

[10] Vgl. A. Dondeyne aaO.

[11] A. Dondeyne aaO.

[12] L. Armand / M. Dorancourt, Plaidoyer pour l'avenir (Paris 1961) 168.

[13] F. Houtart aaO. 68.

[14] E. Shils, Political Development in New States: Comparative Studies in History and Society (July 1960); K. Mannheim, Man and Society in an Age of Reconstruction (London 1940).

[15] Vgl. K. W. Deutsch, Social Mobilization and Political Development: American Political Science Review Nr. 55, Sept. 1961.

[16] Vgl. A. Merlaud, Valeur anthropologique de l'imaginaire: Catéchèse 5 (1965) 7–20.

[17] Johannes XXIII., Princeps Pastorum: Documentation catholique (1959) 1548.

[18] aaO. 158–159.

[19] Vgl. J. Le Du, Catéchèse et anthropologie: Catéchèse 6 (1966) 289–312.

[20] Vgl. J. Le Du aaO. 300.

Übersetzt von Dr. August Berz

RAMON ECHARREN

geboren am 13. November 1929 in Vitoria, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Salamanca, Gregoriana und Löwen, ist Diplommathematiker und Lizentiat der Theologie und der Sozialwissenschaften, Direktor des nationalen Sekretariates für den Klerus in Madrid, Bischofsvikar von Marthalaz-Vallecas und Direktor der Zeitschrift «Documentación Social».

Joseph Colomb

Eine zeitgemäße Funktion der Katechese im Ganzen der Kirche

Um der Überschrift unseres Beitrages in vollem Umfange gerecht zu werden, brauchten wir viele Seiten. Auf den wenigen nun folgenden können wir nur zwei Punkte des Gesamtthemas herausnehmen.

I. Eine zeitgemäße Funktion der Katechese in der Kirche muß die Erwachsenenkatechese sein;

II. diese Katechese muß zu bestimmten, von unserer heutigen Zeit erforderten Glaubenshaltungen heranbilden.

In vielen Ländern, namentlich in Frankreich, sind in den letzten Jahrzehnten die Bemühungen vor allem auf die Kinderkatechese gerichtet worden. Dann hat sich im Zusammenhang mit der Verlängerung der Schulzeit und dem Aufkommen der «sozialen Klasse» der Heranwachsenden mehr und mehr die Notwendigkeit ergeben, eine Katechese für die Heranwachsenden zu entwickeln. Heute setzt sich die Überzeugung durch, daß die Katechese sich, ohne darüber Kinder und Heranwachsende zu vernachlässigen, in noch höherem Maße an die Erwachsenen wenden muß.

I. GRÜNDE FÜR DEN VORRANG DER ERWACHSENENKATECHESE

Zweifellos kann das Kind nicht die Glaubensprobleme begreifen, die sich dem Heranwachsenden stellen, noch dieser die Probleme, die sich für den Glauben des Erwachsenen, des gereiften Menschen oder des alten Menschen ergeben. Die Annahme, man könne dem Kind oder dem jungen Menschen alles mitgeben, was er für sein Leben braucht, widerspricht ganz offensichtlich allen elementarsten psychologischen und soziologischen Tatsachen. Sie widerspricht vor allem der beherrschenden Mentalität einer Periode gesteigerter Bewegtheit, einer Periode, in der man keine Rücklagen mehr macht, in der man kauft, wenn man Bedarf hat (wobei man wohl weiß, wo man kauft), in der man auf allen Gebieten der Notwendigkeit unterworfen ist, sich immer auf dem laufenden zu halten. Auf diese letzte Feststellung werden wir noch einmal zurückkommen. Weil der Erwachsene der voll entwickelte Mensch ist, kann er die Botschaft Christi unter ihren verschiedenen Aspekten in einer ausgewogenen und innerlich angeeigneten Form «begreifen»; er ist es, der notwendig als totaler Zeuge für den vollen Glauben der Kirche in der Welt steht; er ist es, der den Glauben den Ergebnissen menschlicher Denkleistungen und Erfahrungswissenschaften gegenüberstellen kann. Eine Kirche, in der der Erwachsene – das heißt: vor allem er – keine Katechese geboten bekommt, wäre keine menschlich erwachsene Kirche.

Ferner ist es nicht zu bestreiten, daß der Erwachsene letzten Endes der Haupterzieher der Kinder und Jugendlichen ist, auch wenn die letzteren sich in einem gewissen Umfang gegenseitig erziehen. Er ist daher unfähig, seine Rolle als christliche Erzieherpersönlichkeit bei Kindern und Jugendlichen wahrzunehmen, wenn er selbst keine katechetische Unterweisung erhält, wenn er keinen «erwachsenen» Glauben hat, wenn er unfähig ist, die Antwort Christi auf die geistigen Bedürfnisse der jungen Menschen selbst zu begreifen. Ja, es muß sogar gesagt werden, daß die Katechese bei Kindern und Jugendlichen immer gefährdet ist, wenn diese erfahren, daß die Erwachsenen selbst keine katechetische Unterweisung mehr bekommen und der Anschein entsteht – und das ist sehr leicht der Fall –, Katechese sei eine Sache für Kinder, der Glaube könne vor dem Geist des Erwachsenen nicht mehr bestehen und die verschiedenen menschlichen Probleme, die sich dem Erwachsenen stellen, nicht erhellen.

Die Notwendigkeit einer Erwachsenenkatechese ist umso größer, als wir uns an einer Wende im Leben der Kirche befinden, die speziell durch die *Aufwertung des Laien* gegeben ist. Die beiden Probleme: Aufwertung des Laien und Erwachsenenkatechese hängen aufs engste zusammen. Die bis zum 12. Lebensjahr gegebene religiöse Unterweisung vermag – in einer christlichen Welt – die Mentalität des «*Praktizierenden*» zu wecken; die Jugendkatechese schafft, wenn sie den Glauben personalisiert, die Voraussetzung für den überzeugten und tätigen Christen; aber real und konkret die Verantwortung für das Reich Gottes übernehmen, das kann nur der erwachsene Mensch, der die «sozialen» Implikationen des Glaubens und die harte Welt, in der dieser sich entfalten muß, erfahren hat. Auf der anderen Seite können die Laien in dem Zustand der Unwissenheit, in dem

sie sich im allgemeinen befinden, unmöglich eine aktive Rolle spielen und die Verantwortungen übernehmen, die ihnen aufgegeben sind und die vor allem die Einführung der jüngsten Änderungen im Leben der Kirche verlangen. Vermutlich nehmen wir allzuschnell an, die mangelnde Bereitschaft zum Engagement und die verbreitete Passivität sei zunächst oder gar einzig und allein auf einen Mangel an Großmut zurückzuführen. Doch vergißt man dabei, daß aktives Handeln und Initiative unmöglich werden, wenn der Geist nicht die Grundlagen und Voraussetzungen für das Handeln beherrscht, wenn der Mensch nicht von klaren und tief gegründeten Überzeugungen getragen wird, die ihn erkennen lassen, wohin der Weg führt und welchen Sinn die Schwierigkeiten selbst haben. Wir möchten nicht die Vermutung aussprechen, daß manche die Befürchtung hegen, die Verbreitung eines umfassenderen Wissens um das christliche Mysterium unter den Laien erschwere die Leitung der christlichen Gemeinschaft und nehme den Klerikern das volle Maß der Freiheit bei ihren apostolischen Bemühungen. Vielmehr glauben wir bei vielen Seelsorgern etwas ganz anderes festgestellt zu haben: ein Gefühl der Unfähigkeit oder praktischen Unmöglichkeit, ihren erwachsenen Laien die katechetische Unterweisung zu bieten, die diese erwarten, ja bisweilen verlangen. Wenn es im übrigen zutrifft, daß aus der Aufwertung der Laien neue Probleme entstehen können, so ist es auf der anderen Seite sicher, daß man sich nicht gestatten kann, diesen Problemen aus dem Weg zu gehen, und daß eine ernsthafte Erwachsenenkatechese eins der geeignetsten Mittel ist, ihrer in positiver Weise Herr zu werden. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß das Zweite Vatikanum in seinem Dekret über das Laienapostolat, Nr. 29 und 32, uns bereits den Weg gewiesen und die Prinzipien für die Heranbildung der Laien zu ihrem spezifischen Apostolat entwickelt hat.

II. ERFORDERNISSE DER VERSCHIEDENEN ALTERSSTUFEN

Für die tatsächlichen Fortschritte in der Kinder- und Jugendkatechese waren ausgiebige Forschungen zur profanen und religiösen Psychologie der betreffenden Altersstufen und nach den Einflüssen, denen sie ausgesetzt sind, notwendig. Natürlich ist dasselbe auch für eine Erwachsenenkatechese erforderlich. Man neigt zu der Annahme, wenn er das Erwachsenenalter erreicht hat, befinde der Mensch sich in einem Zustand der Ruhe und Ausgeglichenheit. In Wirklichkeit aber entwickelt er sich weiter, hat neue, andere Krisen durchzumachen, die vielleicht weniger offenkundig aber oft ebenso tiefgreifend sind wie bei den jungen Menschen: Krisen des Tätigseins, der Erfahrung der eigenen Grenzen, des Ausscheidens aus dem Berufsleben. All diese Krisen und Situationen sind auch Situationen und Krisen für den Glauben. Dieser muß weiter geformt, verteidigt, entfaltet werden im Hinblick auf ganz konkrete Bedürfnisse. Die Katechese, deren Ziel stets Glaubensbildung ist, muß sich daher klar darüber sein, welcher Probleme sie Herr zu werden hat, zur Überwindung welcher Gefahren sie beitragen muß usw. Im folgenden einige Worte über den erwachsenen Menschen von 25 bis 45/50 Jahren und den alternden und alten Menschen.[1]

Im großen und ganzen kann man sagen: Der Erwachsene tritt in die Verantwortung für diese Welt ein; in ihm verwirklicht und erneuert sich die Welt und die menschliche Gesellschaft und gewinnt ihre geistige Gestalt. Diese Verantwortung wird im Kampf zwischen Ideal und Wirklichkeit gelebt: Sie wird bewältigt in Gemeinschaft mit den anderen, in den verschiedenen sozialen Beziehungen; sie ist Dialog, Zusammenarbeit, Hingabe. Der Erwachsene entfaltet sein Wesen, indem er seine Familie, sein berufliches und sein kulturelles Leben aufbaut. Sein Glaube ist ein Glaube des Tätigseins in dieser Welt. Dadurch aber läuft der Erwachsene Gefahr, sich in diesem Tätigsein zu verlieren, sich in einem Mangel an Reflexion und Abstand sich selbst zu entfremden, sich in der Vielfalt seiner Aufgaben zu zersplittern, sich auf die Grenzen dieser Tätigkeit zu beschränken und in seinen Gewohnheiten zu erstarren. Sein Glaube bedarf der Weiterbildung, und die Katechese muß dabei als Quelle dienen für die schöpferischen Kräfte, die Kraft zum Kampf und zum sozialen Handeln, aber auch als Quelle für eine Verinnerlichung des Lebens und eine auf der Gottesliebe gründende Herrschaft über sich selbst. Die Katechese wird ihre besondere Prägung durch die konkreten Bedürfnisse des erwachsenen Menschen bekommen.

Etwas Entsprechendes kann man im Hinblick auf den alten Menschen sagen. Vermutlich werden viele katholische Christen wie auch Priester erstaunt sein, wenn sie von einer Altenkatechese hören. In einer Welt, die unter dem Gesetz der sichtbaren und meßbaren Leistung steht, werden die alten Menschen sehr vernachlässigt, selbst inner-

halb der Kirche. Tatsächlich ist es auch nicht leicht, ihre spezifische Rolle herauszufinden. Und doch ist diese Rolle von großer Bedeutung, da sie zum christlichen Sterben, das Durchgang und Entfaltung bedeutet, in Beziehung steht. Der alte Mensch kann sich in seiner persönlichen Spiritualität mit der Erfahrung seines Vergehens vertraut machen – das Gegenteil zur Verzweiflung. Die Natur selbst verweist ihn auf eine Spiritualität der Hingegebenheit in Gottes Hand. Diese Hingegebenheit ist seine Grundhaltung, verbunden mit Geduld und Freundlichkeit als Frucht der Lebenserfahrung, der Liebe in den kleinen Diensten der Aufmerksamkeit, einem Geist des Absehens von sich selbst, dem Gottvertrauen und dem Freisein für das Gebet. Der alte Mensch kann in der Kirche zum Zeugnis der Hoffnung, der Auferstehung werden. So wird die Altenkatechese vornehmlich eine Katechese der Hoffnung, des christlichen Sterbens und der vertrauensvollen Hingabe sein. Sie wird damit der tatsächlichen Situation des alten Menschen, seinen Bedürfnissen und seiner Rolle in der Kirche gerecht werden.

III. METHODE UND MITTEL DER ERWACHSENENKATECHESE

Sagen wir gleich zu Anfang, daß die gesamte Erwachsenenkatechese sich noch in ihren Anfängen befindet und daß wir uns daher erst durch ihre Versuche und Erfahrungen belehren lassen müssen. Sagen wir weiter, daß viele, verschiedenartige Mittel zu dieser Erwachsenenkatechese mitwirken müssen und können. Bücher, Zeitschriften, Bildbände können einen großen Einfluß haben. Man denkt hier gleich an den holländischen Katechismus oder die Bildbände der Feste und liturgischen Zeiten; für die Alten ist in Frankreich vor kurzem die Zeitschrift «Notre temps (Unsere Zeit)» erschienen. Rundfunk und Fernsehen wirken durch ihre Interviews, durch Fernsehpredigten usw. bereits an dieser Katechese mit, und zweifellos wird ihr Anteil sich noch vergrößern.

Was aber auf der anderen Seite eine systematischere Katechese anbetrifft, so müssen wir zweifellos mehrere Ebenen unterscheiden: Es gibt bereits viele religiöse Gespräche, biblische und theologische Arbeitskreise, die auf einem bestimmten Niveau stehen, dabei aber unmittelbar mehr darauf abgestellt sind, Sachprobleme zu klären als eine Glaubenshaltung zu kultivieren. Darüber hinaus kann es auch für Laien stärker wissenschaftlich orientierte Katechesen geben, die dem Bereich der Fachtheologie näher kommen – wir denken hier etwa an die Lehrbefähigung für die religiöse Unterweisung, wie sie an manchen theologischen Fakultäten vermittelt wird – und zweifellos hat die Kirche gegenwärtig einen großen Bedarf an Laien, die fähig sind, eine qualifizierte religiöse Unterweisung zu erteilen.

Und doch möchten wir hier in einer spezielleren Weise von einer permanenten Katechese reden, die sich an die Masse der Christen wendet und sich in dem oben skizzierten Sinne eine Glaubenserziehung und -bildung zum Ziele setzt. Man käme damit zu einer Fortbildung in konzentrischen Kreisen, die jeweils bestimmt werden durch den Gang des Lebens und die Entwicklung der menschlichen Situationen, durch die Krisen und neuen Entwicklungen des Glaubens. Eine solche Katechese, die natürlich immer durch eine Unterweisung von höherem theologischem Niveau ergänzt werden könnte, würde auf der direkten Linie der Kinder- und Jugendkatechese liegen und sich an alle wenden. Hier sei gesagt, daß vielfach die Sonntagspredigt die Rolle einer solchen Katechese übernommen hat. Ja, die Sonntagspredigt ist gerade deshalb häufig Morallehre und Katechismusunterricht geworden, weil es sonst nirgendwo eine Erwachsenenkatechese gab. Wenn aber die «Predigt» wirklich Homilie wird, mit der spezifischen Aufgabe, die eucharistische Versammlung für die Opferhandlung zusammenzufügen und zu einer Einheit zu machen, so muß es notwendig an anderer Stelle eine Katechese geben, die stärker erklärend und erläuternd, aber auch dem Alltagsleben näher ist, und im übrigen auch von da aus die liturgische Handlung vorzüglich vorbereitet.

Damit ergibt sich, daß ein besonderer Katechesestil entwickelt werden muß. Wenn schon bei den Kindern die «aktive Methode» angewandt wird, muß sie erst recht bei den Erwachsenen, die sich ihrer Probleme und ihrer Schwierigkeiten bewußt sind, zum Einsatz kommen. Das Gespräch zwischen Empfängern der Katechese und Katecheten gehört an den Anfang, in den Verlauf und an das Ende der Katechese; die Diskussion in Gruppen wird dabei zweifellos zur festen Praxis; man wird immer sehr nah an den Problemen bleiben, welche das tägliche Tun und Lassen aufwirft, und bemüht sein, darin die Folgerungen aus den Überlegungen wirksam werden zu lassen. In vielen Punkten, in denen es um die Bedingungen des christlichen Lebens in der Welt geht, werden die Christen selbst, die Empfänger der Katechese, die Antwort im Lichte des Wortes Gottes zu geben

haben, die dann oftmals der Priester nachträglich präzisieren und in authentischer Form formulieren wird. Es ist im übrigen keineswegs auszuschließen, daß auch entsprechend ausgebildete Laien bei dieser Katechese die Leitung übernehmen. Dann wird jedenfalls die paradoxe Situation unserer Kinderkatechismen vermieden, in denen ausgebildete Lehrer die Fragen stellen und die unwissenden Empfänger der Katechese die Antworten zu geben haben.

Zu dieser Planung einer Erwachsenenkatechese ließen sich noch viele Fragen stellen, so unter anderem die nach der geeignetsten Zeit für solche Kurse. Gerade hier wird vor allem die praktische Erfahrung mehrere Möglichkeiten zur Auswahl stellen. So kann man zum Beispiel von folgender Überlegung ausgehen: Die sogenannte Fastenzeit ist der Tradition nach für die gesamte Kirche eine Zeit der Verlebendigung des Glaubens oder eine Zeit bewußteren Glaubenslebens. Ist sie damit nicht auch die geeignetste Zeit für die Erwachsenenkatechese? Bleiben wir dabei, so könnten während dieser Zeit ein- oder zweimal wöchentlich katechetische Treffen stattfinden, jeweils für die verschiedenen Altersklassen. Man könnte sich vorstellen, daß die gesteigerten Anforderungen des heutigen Lebens zu einer Erweiterung dieser Katechesezeit von Beginn des Advent bis Ostern veranlassen. Eins aber ist unbedingt notwendig, um die praktischen Schwierigkeiten zu überwinden: die tief verwurzelte Überzeugung, daß eine solche permanente Katechese lebensnotwendig für den Christen in unserer Zeit ist. Ohne diese Überzeugung werden sich an allen Ecken und Enden immer neue Unmöglichkeiten ergeben.

IV. GEISTIGER HORIZONT DER HEUTIGEN KATECHESE

Unter dieser Überschrift möchten wir nicht so sehr die Aspekte der Botschaft entwickeln, auf welche eine moderne Katechese besonderen Nachdruck legen muß, sondern vielmehr den Geist, in dem sie gegeben und empfangen werden muß, die Glaubenshaltung, die sie zu wecken suchen muß, und die Mentalitäten, denen sie sich gegenübersieht und die sie teilweise bedingen. Die Erfahrung hat uns deutlich gemacht, unter welchen Lücken und Mängeln der Glaube vieler Christen leidet, selbst solcher, die aktiv am Leben der Kirche teilnehmen. Unsere Katechese wird sich zum Ziele setzen, diese Lücken zu füllen.

1. Klugheit und Offenheit

Man darf nicht vergessen, daß die Mehrzahl der Christen reiferen Alters gegenwärtig in ihrem Glauben eine «Revolution» zu vollziehen hat. Sie sind nach den Grundsätzen des Lebens in einer geschlossenen Christenheit aufgewachsen und erzogen worden. Dadurch haben sie eine Mentalität, einen Sinn für die Kirche, die Sakramente, das Apostolat und die Wahrheit ganz allgemein bekommen, die von der Mentalität einer Diasporasituation, wie sie auch in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums zum Ausdruck kommt, sehr verschieden ist.[2] Daher wird noch für Jahre gerade die Erwachsenenkatechese sehr viel Feingefühl und kluge Vorsicht erfordern. Und doch muß sie offen und ehrlich sein, denn viele leiden unter der Vorstellung, einen kindhaften, überholten Glauben zu haben, der dem Glauben menschlich unterlegen ist, den ihre Kinder ihnen vorleben. In der Praxis aber ist der «Anstoß der Schwachen» gar nicht so sehr zu fürchten, wenn man es versteht, mehr aufzubauen als niederzureißen, und wenn man fähig ist, die Fortschritte im Glauben, die diese oder jene Darstellung der Botschaft enthält, sichtbar zu machen.

2. Innerer Zusammenhang, Einheit und Schwerpunkte

In einer Hinsicht verfügen die christlichen Laien häufig über sehr vielfältige Kenntnisse, und das gilt noch mehr, seit Zeitung, Rundfunk und Fernsehen nahezu in jedes Haus kommen – aber was ihnen fehlt, ist der innere Zusammenhang, die organische Einheit und die Vertiefung dieser Kenntnisse.[3] Es geht also nicht so sehr darum, die Kenntnisse zu vermehren, vielmehr müssen wir dafür sorgen, daß immer die Einfachheit und Einheit der Botschaft Gottes in seinem Christus sichtbar wird. Gerade weil die Katechese neue Kenntnisse zu bereits erworbenen hinzufügt, erscheint sie häufig unnütz, ja schädlich für das christliche Leben, eben so wie eine schlecht verdaute Speise, die «schwer im Magen liegt». Es ist ein Zeichen für die Authentizität der Katechese, wenn sie Einheit und Einfachheit bietet.[4] Das gehört zu ihren außerordentlich dringenden und zeitgemäßen Forderungen angesichts der Vielfalt der durch die Massenmedien verbreiteten Informationen und Erkenntnisse, die natürlich zerstreuend wirken und vom Geist des Menschen beherrscht, kritisch gesichtet und zu einer organischen Einheit zusammengefügt werden wollen.

Einfachheit setzt Ausgewogenheit der einzelnen Teile voraus, das heißt: daß sie genau den Platz erhalten, der ihnen zukommt. Die Katechese kann nicht alles auf dieselbe Ebene stellen. Sie wird das Wesentliche vom Sekundären zu unterscheiden haben und die Glaubenswahrheit von dem, was nur allgemein gelehrt wird oder einfache Hypothese ist. So ist die Gnade wichtiger als die Sünde, der Heilige Geist wichtiger als der Papst, Christus zentraler als seine Mutter und diese zentraler als die übrigen Heiligen usw.

3. Eine stärkere Verinnerlichung des Pflicht- und Verantwortungsbewußtseins

Es läßt sich kaum leugnen: Viele Christen sind in ihrer sittlichen Haltung stark legalistisch. Sie tun etwas, weil es gesetzliche Vorschrift ist; sie gehorchen der äußeren Autorität oft mehr als dem Geist. Die Katechese muß daher unbedingt deutlich machen, weshalb und inwiefern jede wirkliche Forderung, die an den Christen ergeht, immer Ruf Gottes, Forderung des Geistes ist. Das Gesetz kann niemals mehr sein als äußerer, von der Vernunft formulierter, kommunitärer Ausdruck dieses Gefordert-Seins vom Spirituellen her. Es geht darum, sich diese Forderung innerlich zu eigen zu machen und sie in Liebe anzunehmen.[5] Nicht der Pflichtbegriff, sondern nur die Liebe zu Christus und den anderen vermag der Kirche tätige Christen zu geben.

Daher wie auch aufgrund der in den letzten Jahrhunderten allgemein üblichen katechetischen Unterweisung über die Rolle des Laien in der Kirche sind die Laien in ihrem Gehorsam ungemein passiv geworden. Aus einer solchen Passivität kann niemals wirklicher Gehorsam erwachsen, denn Gehorsam ist eigene Entscheidung und Übernahme persönlicher Verantwortung. Die Katechese wird dazu erziehen, diese persönlichen Entscheidungen zu treffen, die nicht von «den anderen» vorgeschrieben, sondern Frucht des Geistes sind. Sie wird den Getauften Schritt für Schritt jenes Geheimnis des persönlichen Ja zur christlichen Gemeinschaft zu lehren haben; sie muß ihm seine persönliche Berufung nahebringen und ihn in den freien, sein eigenes Selbst und die Gemeinschaft schaffenden Akt einüben; sie wird ihn zum verantwortlichen persönlichen Urteil in der sakramentalen Praxis, der Ausübung des Apostolates und der Vielfalt der konkreten, eine moralische Entscheidung fordernden Situationen befähigen. Sie muß also jedem einzelnen Christen seinen ihm eigenen Platz in der Kirche wiedergeben und jedem einzelnen helfen, sein persönliches Charisma zu entdecken (1 Kor 12, 4–13).

4. Ehrfurcht vor dem Mysterium und Sinn für das Konkrete

Niemals darf die Katechese in all ihren Ausführungen und Gesprächen, aus denen sie besteht und die zugleich auf Klarheit und Genauigkeit wie auf Anregungskraft bedacht sind, sich und den Geist der Beteiligten von der Konkretheit des christlichen Mysteriums und der Konkretheit des menschlichen Mysteriums entfernen.

Die Katechese ist nichts anderes als eine Erklärung, eine verstandesmäßige und auf eine mehr oder weniger «rationale» Weise erfolgende Durchdringung des Kerygmas, das heißt des wesentlichen Mysteriums der Liebe Gottes zu uns in Christus Jesus, dem Menschgewordenen, Gestorbenen und Auferstandenen und wahrhaft und wirklich Lebenden, dessen Gericht bereits für jeden einzelnen von uns und für alle Menschen wirksam ist und von uns Umkehr und Befreiung zu einem Leben im Geist verlangt. Die Katechese muß immer erkennbar machen, daß sie ein konkretes Ereignis, ein wirkliches Mysterium und einen wirklichen Ruf zum Leben nach dem Geist verkündet. Dieser Keim aller Katechese, das Kerygma, muß auch durch hochdidaktische Erklärungen hindurch noch sichtbar sein. Wir haben allzusehr unter unserem Intellektualismus zu leiden gehabt, dessen Andenken in dem heute herrschenden Anti-Intellektualismus immer noch lebendig und wirksam ist. Es kann keine Trennung von Katechese und Leben geben, ebenso wie man die Kunst des Rechnens und die Einkäufe der Hausfrau nicht voneinander trennen kann; christliches Leben wird nur in der Katechese von unserem Verstand und unserer Einsicht durchdrungen und erklärt, damit es hernach besser gelebt werden kann. Aber die Katechese darf sich niemals vom konkreten Leben des Menschen entfernen. Der göttliche Keim ist in menschlichen Teig eingesenkt, und dieser menschliche Teig muß von ihm zum Gehen gebracht werden, das heißt das Leben der Christen, so wie es konkret ist: als Leben von Laien, die in den Kompromiß und die Mehrdeutigkeit der Welt und ihrer Lebensbedingungen hineingestellt sind; als Familien- und Berufsleben mit all den konkreten Beziehungen, die es schafft; als Leben der Freuden und der Leiden. Dieses Leben wird vom Geist berührt, und mit diesem Leben muß der Christ – aus

eigenem und mit der Hilfe anderer – dem Geist antworten. Unsere Katechese muß also stets bemüht bleiben, den Kontakt mit den konkreten Bedingungen, unter denen die Empfänger der Katechese leben, nicht zu verlieren und das konkrete Gesicht, das für sie das Reich Gottes annimmt, im Auge zu behalten.

5. Dynamik des Glaubens

Unsere Zeit ist eine Zeit der Bewegung. Wir sind in eine Welt einbezogen, in der alles unaufhörlich in Fluß und in Veränderung zu sein scheint: die sozialen Klassen, die Berufe, die Lebensformen, die Denkstrukturen, der Erwerb neuen Wissens.[6] Diese Veränderungen machen auch vor den Strukturen des Glaubens und der Kirche nicht Halt. Nun ist es aber nicht leicht, ein in Bewegung befindliches Denken, einen in Bewegung befindlichen Glauben zu haben; daraus entstehen Spannungen, Unruhe und Störungen. Der Mensch blickt, zumal er sich ständig vorangetrieben sieht, mehr in die Zukunft als in die Vergangenheit; da er auf ein «Voran» ausgerichtet ist, neigt er dazu, was Tradition ist, geringer zu schätzen, in dem Bestreben, sich immer neu auf die Erfordernisse des Augenblickes einzustellen.

Man erkennt unschwer, welche neuen Erfordernisse sich daraus für die Katechese ergeben. Sie kann sich nicht mehr damit zufrieden geben, ein für allemal erworbene Kenntnisse zu vermitteln; sie muß vielmehr, wie es die profane Unterweisung bereits tut, lehren zu lernen, zur Selbstkritik und zum ständigen Infragestellen anleiten; sie muß zu einem Glauben erziehen, der fähig ist, sich aus der gesamten, vom Leben vermittelten Erfahrung zu nähren. Die Christen brauchen einen lebendigen Glauben, der sich ständig entwickelt – durch die Gnade, aber auch durch die gesamte menschliche Erfahrung. Die Katechese muß dem Christen zeigen, wie er selbst nach und nach die konkreten Lösungen für sein eigenes Leben findet. Der Katechet wird zu dieser «Findung» der Urteile vom Glaubensstandpunkt aus schulen, indem er selbst eine Lehrmethode wählt, welche Lösungen aus dem Glauben zu suchen und zu finden veranlaßt. Ferner wird, wie wir schon gesagt haben, die Katechese lehren, besser zu unterscheiden zwischen dem Wesentlichen und weniger Wesentlichen im Glaubensinhalt, zwischen der Substanz des Glaubens und ihren Formulierungen. Sie wird das Verständnis dafür wecken, daß der Glaube ständig und demütig auf der Suche bleibt, daß er sich durch die Einwände bereichern und reinigen kann; sie wird also zu einer Haltung des Vertrauens, der Klugheit aber auch des Offenseins und der Kühnheit im Glauben hinführen helfen, welche die Haltung des Christen von heute sein muß.

Die Katechese darf niemals den Eindruck erwecken, als spräche sie nur von Ereignissen, welche der Vergangenheit angehören, als lenke sie den Blick des Menschen auf das Vergangene: Christus ist auferstanden, er lebt jetzt und wirklich, und der Glaube macht ihn uns wirklich und gegenwärtig; das Reich Gottes ist da; wir sind gerufen, den Leib Christi zu erbauen, und erwarten seine Wiederkunft. Die Kirche ist in ihrem Wesen prophetisch und ihrer künftigen vollen Verwirklichung zugewandt. Selbst die Tradition ist nicht statisch: Sie ist integriert in die auf dem Weg befindliche Kirche, welche die Erfahrung ihrer Vergangenheit mit sich trägt: Die Kommunion, das Sakrament unserer Glaubenshaltung, ist Wegzehrung.

6. Der positive und aufbauende Charakter der Katechese

Es sei schließlich noch betont, daß die Katechese immer eine frohe Botschaft verkündigen soll: den Frieden und die Freude Christi. Eine gewisse negative, aggressive Art, die Botschaft vorzulegen, ist im Tiefsten Untreue dem Wort Gottes gegenüber. Wir müssen mehr von der Liebe Gottes als von der Sünde, mehr von Gottes Heil als von den Strafen für den Sünder sprechen. In unserer Katechese hat es allzuoft eine Tendenz gegeben, ein trauriges und negatives, ein Gesetzes- und Minimalchristentum darzustellen, das mehr aus Abtötung und Buße als aus Lob, freudigem Bemühen und Danksagung bestand. Gewiß darf das Mysterium der Sünde wie auch das Mysterium des Kreuzes weder verheimlicht noch verkleinert werden. Und doch muß das letzte Wort unserer Katechese Evangelium – Frohe Botschaft bleiben.

Hier müssen wir die Darstellung der Eigenarten unserer neuen Katechese abbrechen. Vielleicht haben wir jedoch genug davon gesagt, um das Gesicht erkennbar zu machen, das sie zeigen muß, um beim Menschen von heute Gehör zu finden.

[1] Wir haben das hier Gesagte weiter ausgeführt in Le Service de l'Evangile II (Tournai 1968) 415–453.

[2] Ich möchte hier noch einmal auf das schon zitierte Buch, Le Service de l'Evangile, verweisen, wo die hier getroffenen Feststellungen weiter ausgeführt sind, und zwar vor allem II, 536–539, 549 bis 554, 605 und 610. Es ließen sich noch viele weitere Ausführungen machen, für die in diesem Artikel kein Platz ist. Sie finden sich in dem zitierten Buch.

[3] G. Duperray, Un essai de catéchèse d'adultes: Catéchèse (Oktober 1963) 476–477. Ders., Essai sur la mentalité religieuse du milieu chrétien: Catéchèse (Juli 1961) 389–398.

[4] Diese Vereinfachung ist, nach K. Rahner, zunächst eine Forderung an die Theologie, vgl. Mission et grâce, II: Serviteurs du peuple de Dieu (Paris 1963) 256, Anm. 9 und 77, Anm. 2 (deutsches Original: Sendung und Gnade. Pastoraltheologische Beiträge [Innsbruck 1956, [2]1956]).

[2] I. de la Potterie et S. Lyonnet SJ, La vie selon l'Esprit (Paris 1965) 185–195.

[6] Vgl. Gaudium et Spes. Diese Konstitution über die Kirche in der Welt von heute beginnt damit, daß sie die tiefgreifenden Wandlungen der menschlichen Situation sowie die Hoffnungen und Ängste aufzeigt, die diese Wandlungen wecken und die Schwierigkeit, in ihnen die bleibenden Werte zu erkennen, die gewahrt werden müssen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH COLOMB

geboren am 19. März 1902 in Essertines-en-Donzy, Sulpizianer, 1926 zum Prieser geweiht. Er studierte an der Katholischen Fakultät von Lyon, ist Lizentiat der Philosophie und Direktor des pastoral-katechetischen Instituts von Straßburg.

Adolf Exeler

Katechese und Pädagogik: Das Problem der Einheit von Glaubenserfahrung und Menschsein

Das Wort Gottes läßt sich nicht in die Reihe der Erziehungsmittel einordnen. Es stellt vielmehr den Menschen in allen von ihm selbst geschaffenen Positionen, auch in seinen pädagogischen Leistungen, in Frage. Karl Barth hat dies so ausgedrückt: «Die große Störung ist nicht mehr gutzumachen, sie betrifft die Heiligen und die Schweine.» Nachdem sich lange Zeit hindurch, besonders unter dem Einfluß der dialektischen Theologie, manche Theologen wiederholt mit gewichtigen Gründen gegen eine «Pädagogisierung des Glaubens» gewandt hatten[1], ist es um so bemerkenswerter, daß ein Dogmatiker wie Josef Ratzinger seine «Einführung in das Christentum» so konzipierte, daß er von diesem Buch sagt: «Es will helfen, den Glauben als Ermöglichung wahren Menschseins in unserer heutigen Welt neu zu verstehen...»[2] Die große Störung, von der Karl Barth sprach, soll damit gewiß nicht geleugnet werden. Aber es scheint, als müsse man ihren Ort genauer bestimmen. Sie wendet sich nicht gegen das Humanum überhaupt, sondern gegen dessen Selbstgenügsamkeit, vor allem aber gegen seine Verkürzung durch Trägheit und mangelnde Aufgeschlossenheit.

I. Zur Affinität von Glaube und Erziehung

Glaube und Erziehung treffen sich jedenfalls in der Ermutigung des Menschen zum Menschsein. Was die Erziehung angeht, so ist es fast selbstverständlich, daß diese wesentlich in der Ermutigung zu einem Menschsein besteht, das prinzipiell auf unendliche Möglichkeiten hin angelegt ist. Der gewaltige unspezialisierte Antriebsüberschuß und die große Plastizität der Antriebskräfte, die den Menschen im Unterschied zum Tier kennzeichnen[3], sind Ausdruck seiner prinzipiellen Offenheit zu unendlichen Möglichkeiten hin. Der Mensch ist ein vom Grunde her aufgescheuchtes und unzufriedenes Wesen. Ständig verlangt er nach dem je Größeren, das ihm allein genügen kann. Erziehung muß ihm helfen, aus der vorgegebenen orientierungslosen Unzufriedenheit zu einer konstruktiven überzugehen und so zu menschenwürdigem Dasein zu gelangen. Dieses aber besteht nicht in einer möglichst reibungslosen Anpassung an die Gegebenheiten. Erziehung ist keine Dressur zur Konformität, obwohl sie oft damit verwechselt wird. Im Gegenteil: Viele äußerlich total angepaßte Menschen sind gerade durch das, was man Erziehung genannt hat, verdorben worden. Es gibt eine Erziehung, die die berechtigten Lebensimpulse der Kinder systematisch drosselt und dadurch auf die Dauer verkümmern läßt. Diese Kinder werden «schwierig», weil sie nie sie selbst sein durften.[4]

Sie werden sich selbst und auf die Dauer auch anderen zur Last, weil sie nicht zu sich selbst finden konnten und unter der Unerfülltheit ihres Daseins leiden. Zwar muß Erziehung dem Menschen auch helfen, sich nach seinen begrenzten Möglichkeiten zu richten; aber zugleich muß sie ihn ermutigen, immer wieder unangemessene Grenzen zu sprengen. Sie muß ihn befähigen, die verschiedenen Weisen der Selbstentfremdung wirksam zu

überwinden. Sie muß ihn anspornen, sich nicht mit dem Gegebenen abzufinden, es nicht als das Fraglose hinzunehmen und sich darin schlecht und recht einzurichten, sondern nach den größeren Möglichkeiten auszugreifen.

Wo die Glaubensbotschaft unverstellt zum Zuge kommt, weist sie im Vergleich zu einer so verstandenen Erziehung eine frappierende Serie identischer Elemente auf. Leider wird dies in der Katechetik bisher nur verhältnismäßig wenig gesehen. Es lohnt sich indes, auf Darstellungen des Christentums achtzugeben, die gar nicht pädagogisch gemeint sind, die aber gleichwohl für eine pädagogische Orientierung der Katechese ungemein viel bedeuten können, wie etwa die bereits genannte «Einführung in das Christentum». Religionspädagogik und Katechetik stehen vor der – allerdings nicht ganz leichten – Aufgabe, die hier und in ähnlichen anderen Entwürfen bereitliegenden Erkenntnisse fruchtbar zu machen für die Glaubensunterweisung und die religiöse Erziehung. Was hier z. B. über den Personbegriff gesagt wird[5], hat immense Bedeutung nicht nur für eine orthodoxe Glaubenslehre, sondern für eine Erziehung, die über individualistische Verengung hinauszukommen bestrebt ist. Person als realisierte Relation und Hingabe, das Ineinander von höchster Individualität und höchster Einheit, konkret faßbar in der Begegnung mit *dem* Menschen Jesus[6], dies alles hat immense pädagogische Bedeutung. Das gleiche gilt von der Glaubensgemeinschaft, die wir Kirche nennen. Wenn Christsein nicht nur eine zufällige Gruppenbildung ist, sondern eine «Wende ins eigentliche Menschsein hinein»[7], dann bedeutet dies, daß die Gemeinschaft der Christen eine wesentliche Chance für die Verwirklichung menschlicher Gemeinschaft überhaupt ist, wenn und in dem Maß die Kirche das ist, was sie sein soll. Im Bekenntnis zum einen Gott, das Jahrhunderte hindurch von vielen Christen mit ihrem Blute bezahlt wurde, ging es nicht um ein isoliertes religiöses Phänomen, erst recht nicht um engstirnigen Fanatismus, sondern um ein entschiedenes und für die Menschwerdung des Menschen höchst bedeutsames Nein zur Absolutheit und Totalität der politischen Macht, um ein Nein, das sich schließlich als fundamentale Befreiung des Menschen auswirkte.[8]

Was hier exemplarisch an einem einzigen dogmatischen Werk aufgezeigt wurde, müßte sich in der Katechese auswirken. Leider läßt die landläufige Katechese eine wirksame Ermutigung zum Menschsein weithin vermissen. Katechese und christliche Erziehung haben zu lange vorwiegend domestizierend gewirkt; sie waren zu lange auf Indoktrination, auf Bravheit und Konformität bedacht, als daß man ihnen nicht mit einer fundamentalen Skepsis begegnen müßte. Ihre Distanzierung von der Pädagogik geschah nicht deshalb, weil man sich davor hüten wollte, das Wort Gottes zu einem fragwürdigen Erziehungsmittel herabzuwürdigen, sondern deshalb, weil das, worum es in einer Erziehung, die diesen Namen verdient (und in einer Katechese, die einer solchen Erziehung verwandt ist), gar nicht recht erfaßt wurde. Es gibt eine Glaubensunterweisung und eine Erziehung, die sich für christlich halten, die aber ihre Unchristlichkeit dadurch erweisen, daß sie das Menschsein verkümmern lassen. Eine solche Erziehung «veranstaltet» das Christsein in einer Weise, daß dabei die echte Menschwerdung nicht nur gefährdet wird, sondern zu kurz kommt. Nicht selten z. B. wird die wahre Entfaltung der Sittlichkeit und der Hochherzigkeit erdrückt durch Angstmoralität und Gesetzlichkeit, statt der Freude am Guten ist vielfach die Gehemmtheit gegenüber dem Bösen oder dem vermeintlich Bösen tonangebend.[9] Ein wichtiger Grund für diese Verkümmerung liegt darin, daß sich die Religionspädagogik und die Katechetik weithin nicht mit der Pädagogik eingelassen haben. Wo aber auf eine gesunde pädagogische Orientierung verzichtet wird, entsteht die Gefahr, daß die Katechese nicht nur an einzelnen Punkten, sondern durchgehend in einer zweifachen Weise verengt wird: Sie verkümmert zur Indoktrination und zur rituell-moralischen Dressur. Glücklicherweise stößt beides in wachsendem Maße auf Ablehnung von seiten der jungen Menschen, allerdings oft erst dann, wenn schon vieles verdorben ist.

II. Dienst am Glauben und Befreiung des Menschen zu seinen Möglichkeiten

Immer noch ist vielerorts eine bedenklich verengte Aufgabenstellung der Katechese anzutreffen: Man ist zufrieden, wenn Katechismus und Bibel «gekonnt» sind und wenn die Menschen, die man wegen dieser Kenntnisse als «Gläubige» anspricht, ihre Religion «praktizieren», d. h. wenn sie äußere Vorschriften einhalten und bestimmte Riten und Gebräuche vollziehen. Auf solche Weise aber werden Katechese und sogenannte religiöse Erziehung zum Hindernis für die Entfaltung lebendigen Glaubens bzw. religiösen Lebens. Denn hier nehmen die Kenntnisse und die äußeren Handlungen

den Platz dessen ein, worauf sie hinweisen sollten. Sie verdecken das Eigentliche, dessen Ausdruck sie sein sollten. Das Eigentliche ist jenes Leben mit Gott, das nur dann wahres Leben ist, wenn es alle Bezüge des menschlichen Lebens durchtränkt.

Die Tendenz zum religiösen Wissen und zum Ritus um ihrer selbst willen ist nicht erst ein Phänomen neuzeitlicher Entartung des Christentums. Sie ist fast so alt wie der Glaube selbst und muß darum immer wieder von neuem entlarvt und bekämpft werden. Wir finden sie etwa im Kampf der Propheten, wenn diese sich z. B. gegen ein ritualistisches Bußwesen wenden, in dem man hoffte, durch religiöse Praktiken statt durch echte Bekehrung die Versöhnung mit Gott zu erlangen. Wir finden sie ebenso im Kampf Jesu mit bestimmten Gruppen seiner Zeitgenossen, bei denen ebenfalls weithin die äußere religiöse Praxis an die Stelle des echten inneren Lebens getreten war. Die Entlarvung verkürzten religiösen Lebens bleibt eine dauernde Aufgabe kirchlicher Erneuerung. Die genannten Erscheinungen sind deshalb der subtilste Feind des religiösen Lebens, weil sie durch viel Betrieb über das Fehlen dieses Lebens hinwegzutäuschen vermögen, und weil derjenige, der zur Reinigung ansetzt, leicht als Feind «der Religion» oder «des Glaubens» schlechthin angesehen wird. Wir dürfen nicht vergessen, daß Jesus von durchaus frommen Leuten im Namen Gottes und um der Religion willen zu Tode gebracht wurde.[10] Christliche Katechese, die diesen Namen verdient, muß so orientiert sein, daß es zu einem wahren Dienst am Glauben und *damit* zu einem wahren Dienst am Menschsein kommen kann. Wo ein Kind den sogenannten «Glauben» nur kennenlernt als eine Summe von auswendigzulernenden rätselhaften Aussagen und als Summe von Vorschriften und Verboten, kann diese Weise des Kennenlernens sich bei wachen Menschen als direkte Erziehung zum Unglauben auswirken.[11] Wenn das Kind nämlich den Eindruck haben muß, Religion sei vor allem dazu bestimmt, die Kinder «brav» zu machen, d. h. so, daß sie die Erwachsenen nicht belästigen, daß der «liebe Gott» und seine Anwälte mit ihnen zufrieden sein können, dann ist es nicht erstaunlich, daß ein vitaler junger Mensch in diesem Sinne nicht religiös sein *will*. Viele Aufkündigung des Glaubens geschieht um der Freiheit und Selbständigkeit willen. Wenn der junge Mensch nicht erfährt, daß es beim Leben mit Gott gerade um die Freiheit und Selbständigkeit geht, um eine grundlegende Freigabe und um eine dem Menschen gerade gemäße Beanspruchung und Entfaltung aller seiner Kräfte, auch der schöpferischen, dann ist es nicht erstaunlich, daß der junge Mensch eines Tages das erstickende und ihm unangemessene Netz der ihm zugemuteten religiös-moralischen Lebensformen zerreißt, weil er das Gefühl hat, er werde durch die Religion um sein Menschsein betrogen.[12]

Eine Erziehung, die an den Schöpfergeist glaubt, und die daran glaubt, daß die unendliche Zukunft des Menschen in Jesus, dem Christus, schon begonnen hat, muß die Grenzen sprengen, die den Menschen auf umzäunten Parkwegen halten möchten. Sie muß das Schöpferische, die erfinderische Phantasie für Gott und die Menschen, den Unternehmungsgeist im Namen Gottes und den Willen zur Eroberung und Gestaltung zu wecken versuchen.

III. Ineinanderwirken von reifender Lebenserfahrung und konkreter Glaubensgestalt

Jeder Mensch steht vor der Aufgabe, in einem lebenslänglichen Wachstumsprozeß zu reifen, in einem Wachstumsprozeß, der unvermeidlich durch eine Fülle von Krisen hindurchgeht und immer wieder den neuen Anlauf erforderlich macht. Auch das Wachstum im Glauben ist nicht davon ausgenommen. Darum ist es für den, der sich um die religiöse Erziehung junger Menschen bemüht, so bedeutsam, daß er die natürlichen Voraussetzungen des Glaubens wahrnimmt und ernst nimmt. Allzu gern werden diese Voraussetzungen übersprungen. Ein junger Mensch, der so wenig die Erfahrung des Vertrauens gemacht hat, daß er keinem Menschen zu trauen vermag, kann auch den Glauben an Gott nicht aufbringen. Wer mit seinem Schicksal hadert, wer verbittert ist und es niemals fertiggebracht hat, ehrlich «danke» zu sagen, ist von seinen Voraussetzungen her nicht fähig zur Feier der Eucharistie. – Diese wenigen Beispiele mögen hier genügen, um das Ineinanderwirken der Reifungsprozesse menschlicher und gläubiger Grundhaltungen aufzuzeigen.

Obwohl es sich immer um den *einen* Glauben handelt, muß doch jedesmal die Vorläufigkeit der früheren Stufe durchbrochen werden und neuen Horizonten Platz machen. Dies hängt damit zusammen, daß der Glaube nicht eine schnell erlernbare Summe von Wahrheiten ist, sondern eine neue Existenzweise, in der der Mensch einbezogen wird in die Relation zu Gott und in die Bewegung des Gottesvolkes im Zuge der Geschichte. Nur in je neuem Ansatz kann sich die Fülle desjenigen

Lebens entfalten, die dem Menschen hier zuteil wird. Ähnlich wie das Kind nicht definiert werden kann als kleiner Erwachsener, ähnlich wie Kind sein und Jugendlicher sein spezifische Verwirklichungsformen des einen Menschseins sind, ähnlich ist auch der Glaube des Kindes nicht eine verkleinerte Ausgabe des Glaubens des Erwachsenen. Er ist ein Glaube, wie er eben nur dieser Altersstufe entspricht, und er wird unzulänglich, wo ein Erwachsener ihn unverarbeitet über die verschiedenen Lebensabschnitte hinweg bewahren will. Im Unterschied zu manchen der heute noch üblichen katechetischen Darstellungen spricht die Hl. Schrift selten vom Bewahren bzw. vom Verlieren des Glaubens, um so mehr aber von der Notwendigkeit eines beständigen Wachsens im Glauben.[13] Den Glauben kann man nicht bewahren; man kann ihn nur zur vollen Entfaltung kommen oder verkümmern lassen. Der Katechet muß ein waches Sensorium für die Unterschiede in den Reifungsstufen entwickeln, um die Menschen entsprechend ihrer jeweiligen Situation begleiten zu können. Die Fähigkeit und Bereitschaft, immer wieder neu zu lernen, auch im Bereich des Glaubens, wird heute immer bedeutsamer. Dementsprechend dürfen Unterricht und Erziehung nicht versuchen, zu einem einmal und für immer eingenommenen «Standpunkt» zu führen, der das ganze Leben lang maßgebend bleiben müßte. Erziehung und Unterricht führen vielmehr in einen freiheitlichen Entscheidungsraum hinein bzw. helfen dazu, diesen Raum zu erringen. Die jeweilige Glaubensgestalt eines Menschen hat ihre Bedingtheit, ihre phasenspezifische Ausrichtung und ihre Relativität. Durch Lebenserfahrung und durch tiefere Erkenntnis seiner selbst und der Welt wandelt sich mit Notwendigkeit auch der Glaube.[14]

IV. Dringliche Aufgaben der Katechetik (als Glaubenshilfe zur Menschwerdung verstanden)

Die Aufgabe, die sich im Blick auf die ständig sich wandelnde Glaubensgestalt für die Katechetik stellt, muß trotz einiger Ansätze immer noch als ungelöst betrachtet werden. Natürlich wäre es wünschenswert, eindeutig zu sagen, in welchem Alter welche Themen der Unterweisung und welche Texte der Bibel besonders angemessen sind, wie sich die Aspekte des Glaubens an Jesus als den Christus normalerweise verschieben, wann sinnvollerweise von «Schuld» und «Sünde» die Rede sein soll. Aber die Aussagen über die entwicklungspsychologischen Aspekte der Katechese stekken noch zu sehr in den Anfängen, als daß man darüber bereits Verbindliches sagen könnte. Meistens ist man über Vermutungen und Hypothesen noch nicht hinausgekommen.[15] Zwar hat man generell längst die Vorstellung aufgegeben, man müsse bereits den 14jährigen alles gesagt haben, was für das Verständnis des Christentums und für den Vollzug des Glaubens durch das ganze Leben hindurch wesentlich ist. Sicherlich ist bereits vieles geschehen für eine dem jeweiligen Alter angemessene Aktivierung der Kinder und Jugendlichen. Aber es ist noch nicht überzeugend gelungen, die phasenspezifischen Antriebe der verschiedenen Altersstufen so aufzugreifen, daß sie deutlich mit dem sich entwickelnden Glauben korrespondieren. Genau dies aber wäre nötig, damit der Glaube zur befreienden Antwort auf die tiefsten Sehnsüchte des Menschen wird, die zwar oft noch nicht artikuliert sind, trotzdem aber das Leben bestimmen. Genau dies wäre nötig, damit der Glaube als Hilfe zur Menschwerdung erfahrbar wird. Ohne diese Orientierung bleibt der Unterricht im Glauben trotz aller Modernisierung das Aufdrängen einer fremden Welt.

Inzwischen ist, wenigstens als Postulat, neben die entwicklungspsychologische Betrachtungsweise jene andere getreten, die die epochaltypischen Aspekte in den Blick faßt, d. h. die Veränderungen in der Mentalität, auf die die Glaubensunterweisung Rücksicht nehmen muß.[16] Die Jugendforschung, die inzwischen zu einem sehr umfangreichen Gebiet ausgeweitet wurde, vermag dazu viele Anregungen zu geben.[17]

Über die entwicklungspsychologische und epochaltypische Orientierung hinaus ist es notwendig, daß die Katechese die grundsätzliche Prozeßhaftigkeit des Glaubens in den Blick faßt. Dabei tritt dann nicht nur der Prozeß ins Blickfeld, der sich im einzelnen Menschen abspielt, sondern auch der Prozeß, der im Glaubensbewußtsein der gesamten Glaubensgemeinschaft vor sich geht. Hier kommt man über die bloße entwicklungspsychologische und jugendkundliche Betrachtung hinaus zu einer wichtigen pastoraltheologischen und damit genuin katechetischen Fragestellung. Der Religionsunterricht muß diesen Prozeß bewußt machen, damit die Gläubigen, ob aktuell oder potentiell, aus der bloßen Konsumhaltung gegenüber dem schon vorhandenen Glauben herauskommen und zu einer Participatio actuosa im Glaubensbewußtsein gelangen können.

Bei alledem kann die Katechese heute nicht mehr den Glauben als selbstverständlich voraus-

setzen. Sie muß sogar damit rechnen, daß von denen, die an ihr teilnehmen, viele niemals zum echten Glauben und zur gesunden kirchlichen Praxis vorstoßen werden oder dabei bleiben. Wo aber Katechese verstanden wird als Hilfe zum Menschsein, da vermag sie auch denen viel zu bedeuten, die über eine distanzierte und zugleich skeptische Sympathie für Glaube und Kirche nicht hinauskommen. Zwar kommt die Katechese nicht daran vorbei, Entscheidungen zu fordern. Aber diese Forderung darf nicht in unpädagogischer Weise zu früh einsetzen oder gar negative Entscheidungen provozieren. Die Entscheidungen der Kinder und Jugendlichen sind zunächst punktueller Natur, und es ist wichtig, daß der Weg offenbleibt für eine ganze Serie neuer Entscheidungen.

[1] Belege bei Reinhard Droß, Religionsunterricht und Verkündigung. Systematische Begründung der katechetischen Praxis seit der dialektischen Theologie (Hamburg 1964).

[2] Josef Ratzinger, Einführung in das Christentum (München 1968) Vorwort.

[3] Vgl. Arnold Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt (Bonn [4]1950) 60–65, 385–400.

[4] Vgl. Hans Müller-Eckhard, Erziehung ohne Zwang. Kritik der Wunschbildpädagogik (Freiburg 1962).

[5] J. Ratzinger aaO. bes. 142–150.

[6] ebd. 189–197.

[7] ebd. 279.

[8] Vgl. ebd. 79–83.

[9] Vgl. Otto Betz, Zumutung des Glaubens. Ansätze für die religiöse Erziehung angesichts eines neuen Glaubensverständnisses (München 1968) 46–55, 69–74.

[10] Vgl. Ernst Käsemann, Der Ruf der Freiheit (Tübingen [2]1968) 28–58: War Jesus liberal?

[11] Vgl. Otto Betz aaO. 14–20.

[12] Vgl. Marc Oraison, Zwang oder Liebe. Psychologische Grundlagen der religiösen Erziehung (Salzburg 1963) (Amour ou Contrainte? [Paris 1961]).

[13] Vgl. 1 Kor 3,1; 13,11; 14,20; Eph 4,13 ff.; Phil 1,9 Kol 1,9 f.; 1 Thess 3,12; 4,10; 1 Pe 3,10.

[14] Zu den verschiedenen Glaubensgestalten vgl. z. B. Adolf Exeler, Glaube an Jesus, den Christus. Unser Dienst am Christusglauben der heutigen Jugend (Freiburg 1968); André Liégée, Mündig in Christus (Freiburg [3]1965) (Adultes dans le Christ [Bruxelles [2]1960]); Heinrich Spaemann, Orientierung am Kinde (Düsseldorf 1967).

[15] Hier wäre die gesamte Auseinandersetzung um den «catéchisme progressif» zu nennen. Aus neuester Zeit: Joseph Colomb, Le service le l'Evangile. Manuel catéchetique (Paris 1968) I, 193–328 (Fidélité à l'homme) II, 245–456 (La Catéchèse aux divers ages de l'homme). Josef Dreißen, Grundlinien heutiger Katechese (München 1967) (Grondlijnen voor een vernieuwde schoolkatechese. Katechetisch Programma voor de lagere school. Katechetisch Programma voor de middelbare school, Nijmegen); Otto und Felicitas Betz, Stationen des Glaubens (Freiburg 1965).

[16] Vgl. Pierre Babin, Die Glaubenskrise der Jugend (Trier 1963) (Les jeunes et la foi [Lyon]) Erich Feifel, Die Glaubensunterweisung und der abwesende Gott. Not und Zuversicht der Katechese im Kraftfeld des Unglaubens (Freiburg 1965); J. Colomb aaO. II, 457 bis 572.

[17] Einführende Werke: David Ausubel, Das Jugendalter (München 1965); Hermann Giesecke, Jungsein in Deutschland (München 1967) (Lit!); Hubertus Halbfas, Jugend und Kirche (Düsseldorf 1965); Andreas Flitner, Glaubensfragen im Jugendalter (Heidelberg 1961); Viggo Graf Blücher, Die Generation der Unbefangenen (Düsseldorf 1966).

ADOLF EXELER

geboren am 15. Februar 1926 in Eschendorf (Kreis Steinfurt), 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Münster, doktorierte 1957 in Theologie, habilitierte sich 1964 und seit 1969 ist er Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster. Er veröffentlichte: Wesen und Aufgabe der Katechese (Freiburg i. Br. 1966), Die neue Gemeinde (Mainz 1968).

Karl Ernst Nipkow

Welche «Themen» und «Stoffe» sollen außer der Heiligen Schrift in der Katechese verwendet werden?

I. Die Mittelpunktstellung der Bibel als Problem

Die klassischen Gegenstände der Katechese im evangelischen Raum sind die Hl. Schrift, die Glaubenslehre und die Kirchengeschichte. Während die Bibel den zentralen Gegenstand des schulischen Religionsunterrichts bildet, hat der Konfirmandenunterricht die Unterweisung in den Hauptstücken des Katechismus und die Einführung in den Gottesdienst zum Mittelpunkt. Eine wichtige Rolle spielt ferner hier wie dort das Kirchenlied. Die Gegenstände der Katechese im katholischen Bereich sind aufs Ganze gesehen dieselben. Wie man sieht, steht die Hl. Schrift in der Katechese nicht allein. Es gibt eine Vielfalt von anderen «Stoffen» neben ihr. Was will angesichts dieses Sachverhaltes die gestellte Leitfrage? Sollen jene genannten anderen Gegenstände (Kirchengeschichte, Glaubenslehre, Liturgie) problematisiert werden, und ist etwa nur ein Unterricht über die biblischen Schriften unproblematisch? Sollen vielleicht überhaupt die «Imperative für die zukünftige Katechese» dadurch gefunden werden, daß

man lediglich im Umkreis der bereits üblicherweise neben der Bibel behandelten Stoffe eine andere Verteilung vornimmt, oder zielt unsere Frage auf ganz neue Gegenstände und Themen? Welche Hinweise gibt der gegenwärtige Stand der religionspädagogischen Diskussion?

In der neueren katholischen Katechetik zeichnet sich seit einigen Jahren eine immer stärkere Zuwendung zur Bibelkatechese ab. Diese verheißungsvolle Entwicklung wirkt sich auch in den offiziellen Lehrplänen aus. In dem von den katholischen Bischöfen Deutschlands durch den Deutschen Katecheten-Verein herausgegebenen «Rahmenplan für die Glaubensunterweisung» soll nicht nur vom 5. Schuljahr an der Hl. Schrift ausdrücklich die «Führung» zukommen: «über die unmittelbare Bibelkatechese hinaus muß jede Unterweisung im Geiste der Schrift geschehen.»[1] Auf die genannte Entwicklung haben die hermeneutische Diskussion in der evangelischen Theologie und die um die Auslegung der Bibel als der didaktischen Grundform zentrierte evanglische Religionspädagogik einen nicht unmaßgeblichen Einfluß ausgeübt.[2] Nun aber wird gerade diese Mittelpunktstellung der Bibel und ihre Auslegung als *der* didaktischen Grundform in der jüngsten Diskussion auf evangelischer Seite in Frage gezogen.[3] Sieht man genauer hin, zeigt sich, daß auch die katholische Katechetik den Schwerpunkt der katechetischen Arbeit im Grunde anders zu setzen sucht, und zwar noch ehe die Ergebnisse der Bibelwissenschaft in der Katechese die so notwendigen Veränderungen in der ganzen Breite der Praxis hervorgerufen haben. Gewarnt wird nicht nur zu Recht vor bestimmten «Gefahrenmomenten» eines «katechetischen Exegetismus».[4] Auffälliger noch ist das gerade bei dem erwähnten «Rahmenplan» zu beobachtende Bestreben, die entscheidenden Wirkungen der Katechese nicht von Unterricht und Lehre, sondern von ganzheitlichen Prozessen der «Einübung» zu erwarten, der Einübung in liturgische Vollzüge, kirchliche Lebensordnung und christliches Verhalten.[5] Sollte es mithin als Antwort auf unsere Leitfrage um ein Ausbalancieren der Katechese zwischen den «kognitiven» Verstehens- und Lernprozessen einerseits und dem Mit- und Nachvollzug von Verhaltensweisen anderseits gehen mit dem Hauptakzent auf den letzten, den «affektiven» und «pragmatischen» Prozessen? Zweifellos ist in unserer Zeit, in der sich allenthalben (nicht zuletzt in der modernen Theologie, vgl. unten) Theorie und Praxis neu zu vermitteln suchen, weil sich die theoretischen Aussagen an den konkreten Lebensaufgaben bewähren sollen, auch die Pädagogik einschließlich der Religionspädagogik herausgefordert, Wegen nachzusinnen, auf denen die Heranwachsenden nicht nur Einsichten, sondern Einstellungen erwerben und zum Handeln motiviert werden können. Es fragt sich nur sehr, ob für die Einübung liturgischer Haltungen der schulische Religionsunterricht der angemessene Ort ist oder ob nicht diese Aufgabe die Schule überfordert. Ältere protestantische Jugendliche, rückblickend nach ihrer Meinung über Gebet und Gesang im Religionsunterricht befragt, lehnen in der überwiegenden Mehrheit (rund 77%) diese gottesdienstlichen Vollzüge in der Schulkatechese ab.[6] Die Frage nach der Ergänzungsbedürftigkeit der Bibel, die über unseren Überlegungen steht, soll daher auch nicht in dieser vorstehend genannten Richtung weiterverfolgt werden, sondern in Richtung auf das Verhältnis von Glaube und Wirklichkeit.

II. Die Determinanten der Katechese

Weil beides problematisch ist, eine monomanisch betriebene biblische Unterweisung wie auch die Verwandlung des Unterrichts in Akte der Anbetung – um es überspitzt zu formulieren, – sind die Themen christlichen Religionsunterrichts, vorsichtig gewendet, zwar angesichts der biblischen Ursprünge wie des gegenwärtigen Verkündigungsgeschehens der Kirche zu bestimmen. Christlicher Glaubensunterricht muß sich auf diese ihm vorgegebene Herkunft und Wirklichkeit des Glaubens maßgeblich beziehen, solange ihm an seiner Identität als einer christlichen Glaubensunterweisung gelegen ist und er nicht zu einer allgemeinen Religionskunde werden will.

Die Determinanten für die curricularen Entscheidungen und damit gerade auch für die Entscheidungen über Themen, Inhalte, Stoffe, um die es hier geht, sind mit den Absichten und Erwartungen von seiten der Kirche und Theologie jedoch noch nicht vollständig umschrieben. Eine religionspädagogische Theorie, für die pädagogische Perspektiven mitbestimmend sind, muß vielmehr daran erinnern, daß die Unterweisungs- und Erziehungsarbeit der Kirche an der Jugend, die «christliche Erziehung», nicht nur faktisch in einem unauflöslichen Zusammenhang mit der «allgemeinen Erziehung» steht, sondern sich um der Heranwachsenden und ihrer zukünftigen Aufgaben als Christen *und* Zeitgenossen willen auch aus-

drücklich in den Zusammenhang mit den gegenwärtigen Erfahrungen und zukünftigen Aufgaben der jungen Generation stellen muß.[7] Der Pädagoge sozusagen im Religionspädagogen darf verlangen – hierin Anwalt der allgemeinen Pädagogik seiner Zeit –, daß die Themen der religiösen Erziehung im Kontext mit der letztlich unverfügbaren Genese der Jugendlichen selbst, der Entwicklung ihrer Vorstellungen, Erwartungen, Überzeugungen, gefunden werden müssen, einer Genese, über die trotz aller notwendigen pädagogischen Führung nicht einfach vorentschieden sein darf. Mit gleicher Entschiedenheit hat jedoch sozusagen der Theologe im Religionspädagogen zu fragen – hierin Anwalt der Kirche –, wie denn von theologischen Voraussetzungen her das Verständnis der Glaubensunterweisung zur Jugend, ja, wie überhaupt das grundlegende Verhältnis von Glaube und Welt beschaffen ist. Erst im Schnittpunkt dieser konvergierenden oder divergierenden Determinanten konkretisiert sich eine sowohl pädagogisch wie theologisch verantwortbare Katechese.

III. Ursprünglicher Glaubensbezug zur «nichtchristlichen» Wirklichkeit

Was aus pädagogischer Sicht von den Adressaten der Katechese her festzustellen ist, soll nur kurz gestreift werden. Zahlreiche ältere und jüngere Untersuchungen über die Erwartungen der jungen Generation zeigen das starke Verlangen der Jugendlichen zwischen 13 und 19, über den christlichen Glauben so unterrichtet zu werden, daß dieser seine Relevanz für die konkreten Lebenserfahrungen erweist. Gewünscht wird außerdem ein Unterricht, der nicht davor zurückscheut, die christlichen Glaubensüberlieferungen kritischen Fragen auszusetzen.

In einer von katholischer Seite in Auftrag gegebenen Befragung von 16- bis 19jährigen katholischen und evangelischen Oberschülern im Raum Frankfurt-Wiesbaden (Bundesrepublik Deutschland) – es handelt sich um eine Voruntersuchung (pilot study) – rücken in völlig gleicher Weise bei den Jugendlichen beider Konfessionen die traditionellen Gegenstände des Religionsunterrichts, die biblischen Schriften, die Glaubenslehre und die Kirchengeschichte, eindeutig an die zweite Stelle. Die Fragenkreise, die man in erster Linie zu behandeln wünscht, betreffen «Religionssoziologie», «philosophische Grundlagen der Religionen und vergleichende Religionskunde» sowie «Fragen des täglichen Lebens (Sozialverhalten)».[8] Der christliche Glaube soll sich, wie es scheint, nicht als von der Lebenswirklichkeit losgelöstes Gebilde, innerkirchlich und gleichsam «systemimmanent» präsentieren, sondern in Auseiandersetzung mit dem, was die Wahrheit des Glaubens einerseits zu bestreiten in der Lage sein könnte – religionssoziologische Kritik, philosophische Kritik, religionswissenschaftliche Relativierung –, woran sich aber anderseits der Glaube gerade in seiner Wahrheit zu bewähren hätte und auch bewähren könnte. Der Wunsch, die christliche Glaubensüberlieferung im Zusammenhang mit anderen Formen der Wahrheitssuche und anderen Sinndeutungen des Lebens zu konfrontieren, zeigt sich, parallel zu der obigen Untersuchung, auch in der schon genannten Repräsentativbefragung aus der Pfalz (vgl. Anm. 6), wo ebenfalls von einer sehr großen Mehrheit der Oberstufenschüler der Gymnasien verlangt wird, der Philosophie, aber auch der Interpretation moderner Literatur im Religionsunterricht mehr Raum zu geben. Auch die Interpretation eines Evangelientextes finden noch gut die Hälfte der befragten Schüler interessant; noch mehr Schüler halten die Behandlung der Kirchengeschichte im Religionsunterricht für sinnvoll.

Die Akzentverschiebung in der Bevorzugung der Gegenstände ist jedoch ähnlich wie in der genannten Frankfurter Untersuchung deutlich erkennbar. Besser gesagt: Bibel und Kirchengeschichte als traditionelle Hauptgegenstände sollen durchaus wichtige Stoffe des Religionsunterrichts bleiben; verändert aber werden soll der Zusammenhang, in dem die Botschaft der Bibel zur Sprache und zum Verstehen gebracht werden soll. Die «Themen» und «Stoffe», die «außer der Hl. Schrift in der Katechese verwendet werden» sollen, sind nicht weitere theologische bzw. kirchliche Gegenstände; sondern alle diese traditionellen theologisch-kirchlichen, nämlich biblischen, dogmatischen, moraltheologischen, kirchengeschichtlichen, liturgischen Themen sollen mit nichttheologischen und nichtkirchlichen Themen und Stoffen in Berührung kommen. Die Revision des Lehrplans der christlichen Glaubensunterweisung wird von seiten der Jugend nicht darauf verwiesen, lediglich die christlichen Themen neu zu verteilen, sondern den Umkreis christlicher Themen überhaupt zu sprengen und mit Entschiedenheit, wenn man so sagen darf, die «nichtchristliche Wirklichkeit» aufzunehmen, um sie mit dem christlichen Glauben in Beziehung zu setzen. Für die Stoffe der Katechese bedeutet dies,

daß in einem weit größeren Umfang als bisher Dokumente und Zeugnisse der profanen Wirklichkeit einzubeziehen sind: Kurzgeschichten, Erzählungen und Gedichte, Hörspiele und Dramen[9], Tagebuchaufzeichnungen und Briefe, Essays und Reportagen, Schlagertexte und Protestsongs, Augenzeugenberichte und Statistiken, Schüleraufsätze als Niederschlag der persönlichen Erfahrungen und Überlegungen, Bildmaterial aus den verschiedensten Quellen und vieles mehr.[10]

IV. Die theologische Funktion der säkularen Lebensthemen

Es ist der Einwand zu erwarten, daß zwar die Bedürfnisse der Jugendlichen in die genannte Richtung gehen mögen, daß aber die biblische Botschaft, um gehört zu werden, dieser Konfrontation nicht unbedingt bedürfe. Außerdem, so wird man fortfahren, gelte die Behandlung der nichtbiblischen und nichtkirchlichen Themen doch wohl nur für ein fortgeschrittenes Stadium der Glaubensunterweisung, und hier, bei den älteren Jugendlichen, seien ja immer schon, besonders aber in den neueren Lehrplänen, die sog. Lebensfragen berücksichtigt worden. Das Letzte ist richtig. Auf katholischer Seite beginnt der «Rahmenplan» erstaunlich früh, ansatzweise vom 6., deutlich dann vom 7. Schuljahr an mit der Einbeziehung der säkularen Lebenswirklichkeit, am stärksten und gelungensten dann im 9. Schuljahr.[11] Spätestens im 9. Schuljahr setzt auch in den evangelischen Religionslehrplänen das Gespräch über Glaube und Leben unter Berücksichtigung profaner Dokumente und Texte ein. Aber genügt dies? Und vor allem: Verraten nicht der aufs Ganze gesehen immer noch sehr späte Zeitpunkt jener Hinwendung zu den Lebensthemen und die in der Gesamtstruktur der Katechese sichtbare Stufung (erst die über 6 bis 8 Jahre sich erstreckende katechetische Führung im geschlossenen Raum innerkirchlicher, «geistlicher» Themen, dann erst die ausdrückliche Thematisierung der «geistlichen» Themen im Zusammenhang der «weltlichen»), daß die Wirklichkeit als Anwendungsfeld des Glaubens gedacht wird, bestenfalls vorher hier und da als Anknüpfungspunkt, beide Male aber, als Anknüpfungs- wie als Anwendungsfeld, im Grunde damit als etwas, was dem Glauben nicht von Anfang an und wesensmäßig zugehört? Ist die im Glauben erfahrene Heilswirklichkeit als in sich autarkes Gebilde ohne Weltbezug aussagbar und in der Katechese lehrbar? Schon das Alte und das Neue Testament belehren uns eines anderen. Und doch ist die grundsätzliche Bedeutung, die dem Verhältnis von Glaube und Wirklichkeit für jede Form der Verkündigung und Katechese zukommt, noch nicht in ihren Konsequenzen voll erkannt.

Bestimmte Richtungen der neueren evangelischen und katholischen Theologie können helfen, jene Grundbeziehungen in den Blick zu bekommen, die die hier vertretene thematische Erweiterung und Umstrukturierung der Katechese nicht nur pädagogisch, sondern auch theologisch rechtfertigen. Was gilt es vor allem zu erkennen? Jedes Reden von Gott, auch im Glaubensunterricht, hat sich «vor Gott zu verantworten». Wie sollte sich aber diese Verantwortung anders konkretisieren als vor der Welt?[12] Und zwar nicht erst nachträglich. *Gerhard Ebeling* wird nicht müde, darauf hinzuweisen, daß die Aufgabe, Gott vor der Welt zu verantworten, «nicht ein Zweites» ist, das zu dem Reden von Gott hinzukommt, sondern das von Anfang an dazugehört (ebd.). Nicht nur meint Gott die Welt in seiner Offenbarung, er vollzieht seine Offenbarung auch in der geschichtlichen Wirklichkeit, die als Lebenswirklichkeit des Menschen für den Menschen zugänglich und verstehbar ist. «Was in keinem aufweisbaren und verstehbaren Zusammenhang steht mit der mir zumutbaren Wirklichkeitserfahrung, kann von mir überhaupt nicht verantwortlich angeeignet werden» (aaO. 356). Die Frage nach dem Ort, an dem Verkündigung und Katechese wirksam werden können, ist daher die Frage nach dem Ort, an dem der Mensch lebt und an dem das, was ihm gesagt werden soll, für ihn begreifbar wird. Dieser Ort ist sein gegenwärtiges Selbstverständnis und Weltverständnis, und zwar «im Horizont radikaler Ehrlichkeit» (aaO. 365). «Wer sich nicht aufs Fragen einläßt, ist verschlossen gegenüber dem, was das Wort ‹Gott› meint». (ebd.)

Was folgt hieraus? Falsch wäre es offensichtlich, das Evangelium wie eine geschichtslose und damit weltlose Wahrheit weiterzusagen. Es muß so weitergesagt werden, daß zugleich die Bezüge des Menschen zu sich selbst und zur Welt freigelegt und bewußt gemacht werden, damit das Wort Gottes und die geschichtliche Wirklichkeit zusammentreffen können. Nicht nur die «Aufgabe der Theologie» überhaupt ist es mithin, «Gotteserkenntnis in einer Korrelation von Weltverständnis und Selbstverständnis zu entwickeln»[13], genau aus dieser Korrelation ergeben sich auch die Aufgaben und Themen der Katechese.

Hierbei darf man nicht im Allgemeinen und Abstrakten bleiben, was heute vor allem der existentialen Hermeneutik vorgeworfen wird. Gott hat sich in der Geschichte des Volkes Israel, in der Verkündigung Jesu und im urchristlichen Kerygma als konkretes Wort offenbart. Er hat das Volk des Alten und Neuen Bundes in seinen realen, und das heißt gerade auch in seinen gesellschaftlichen und politischen Lebensvollzügen angesprochen, um eine jetzt schon anbrechende, grundlegende Veränderung dieses Lebens zu verheißen. Die Kirche verkündet die schon angebrochene Heilswirklichkeit und trägt die Verheißung der Heilsvollendung weiter. Sie muß dies wiederum so konkret tun, wie es ehedem geschehen ist, für Menschen, deren Erfahrungs- und Fragehorizont durch und durch geschichtlich-gesellschaftlich vermittelt ist. Daher erwachsen ihr in Verkündigung und Unterweisung *zwei* Grundaufgaben: Was haben die Autoren der biblischen Schriften damals gemeint? Dies ist das eine, und darum bleibt die Bibel unabdingbarer Gegenstand christlicher Predigt und christlichen Glaubensunterrichts. Was sind die latenten und manifesten Fragen der Heranwachsenden und Erwachsenen, auf die das damals Gemeinte auch jetzt Antwort sein könnte? Das ist das andere, und dies Aufsuchen der immer wieder sich verändernden Fraglichkeiten des Menschen bis hin zu dem, was ihm radikal fraglich ist, ist so wichtig, daß die Thematisierung dieser säkularen Lebensthemen nicht am Rande unter der Rubrik der «Anschluß-», «Kontrast-» und «Beispielstoffe» rangieren darf.[14] Die bis heute sich fortsetzende christliche Glaubenstradition und die gegenwärtige Wirklichkeit müssen im Unterrichtsgeschehen vielmehr gleichgewichtig, mit gleichem Ernst und gleicher Intensität angegangen und in Verbindung gebracht werden. Der Religionslehrer, der sich zusammen mit seinen Schülern vielleicht sogar über mehrere Stunden hin bemüht, ein Stück für die Kinder relevanter Erfahrung in ihren verschiedenen Momenten und Voraussetzungen zu erhellen, sagen wir die Formen, in denen die Schüler seiner Klasse ganz konkret Angst erleben und in denen die Erwachsenen heute Angst erfahren, entfernt sich nicht etwa vom «eigentlichen» Glaubensgeheimnis fort. Indem er den Ort sucht, an dem die christliche Glaubensüberlieferung verstehbar werden kann, bewegt er sich im Gegenteil auf die Wahrheit des Glaubens zu.

Nach und nach dämmert in der neueren evangelischen und katholischen Theologie die Einsicht, daß die vermeintliche Selbstentäußerung an die genaue Analyse der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit die Theologie nicht von sich weg-, sondern in einer notwendigen neuen Weise zu sich selbst zurückführt; die Theologie verliert sonst die Bedingung der Möglichkeit konkreten Redens von Gott. *G. Ebeling* fordert – bleibt aber bei dieser Forderung im Grunde stehen –, daß es «Sache einer umfassenden Wirklichkeitsanalyse (wäre), die nicht ein für allemal vollzogen werden kann..., die radikale Fraglichkeit der Wirklichkeit wahrzunehmen» (aaO. 366). Man erkenne das volle Gewicht, daß sich in der Forderung nach einer umfassenden Wirklichkeitsanalyse verbirgt, um zu ermessen, welche Aufgaben der Kirche in Theorie und Praxis (auch in der Katechetik) noch bevorstehen! Wirklichkeitsanalyse als Voraussetzung für konkretes, gesellschaftsbezogenes Reden der Kirche verlangt u. a., «*Informationen* zu berücksichtigen und zu verarbeiten, die nicht einfach aus kirchlich-theologischen Reflexionen resultieren».[15] Genau um diese wirklichkeitserschließenden Informationen muß sich auch jeder Religionslehrer mittels weltlicher Dokumente und Texte, ferner mittels fortwährender unmittelbarer Beobachtung kümmern, wenn seine Glaubensunterweisung nicht im Getto einer bei sich selbst bleibenden Frömmigkeit verharren soll. «Die Angst vor allem, was auch nur von Ferne erinnert an Weltanschauung und von einem im Glauben zu viel Wissen-Wollen, steckt tief» in manchen evangelischen Theologien.[16] Mit Recht. Und doch müssen Kirche und Theologie, in der Formulierung von *Johann B. Metz*, durch eine «Hermeneutik» des «öffentlichen, gesellschaftsbezogenen und gesellschaftswirkenden Wortes» in neuer Weise zu den Menschen hinfinden.[17] Auf diesem Weg ist auch in der Katechese «das ‹informatorische Sprechen›, also das gesellschaftsbezogene Wort, nicht nur als nachträgliches und instrumentales, sondern als wesentliches und fundamentales Moment christlicher Selbstaussage» (aaO. 116) anzusehen.

V. Unterricht nach dem «Kontextmodell»

Es ist versucht worden, zu begründen, daß «profane» Themen und Stoffe nicht nur peripher, sondern zentral zur Katechese hinzugehören. Die Katechese wird damit nicht zu einer sogenannten Lebenskunde verwässert. Manche Religionslehrer weichen zwar, durch den bisher betriebenen Religionsunterricht aufs tiefste verunsichert, in eine solche Lebenskunde aus. Dies aber wäre ein Mißverständnis unserer Ausführungen, in denen es ja

permanent um den Zusammenhang zwischen Glaube und Wirklichkeit geht. Die didaktische Form des hier gemeinten «thematischen Unterrichts» ist daher ein Unterricht nach dem «Kontextmodell». In Norddeutschland, besonders in Niedersachsen, wie in Süddeutschland (Baden-Württemberg) werden Unterrichtsprojekte dieser Art für das Alter ab 13 zur Zeit entwickelt und erprobt. Die Themen werden so ausgewählt (Vorurteil, Verleumdung, Generationskonflikt, Christen als Protestierer? Aggression, Gebet, Friedensforschung) und die entsprechenden didaktischen Materialen und Medien (Texte, Bilder, Filme) so zusammengestellt, daß in dem behandelten Gegenstandsbereich immer beides erhellt werden kann: der Mensch, wie er sich vorfindet, was ihn fragend bewegt und was er für die Wirklichkeit und Wahrheit hält, und der Mensch, der, betroffen von der «Offenbarung Gottes in Verheißung», «identifiziert» wird als das, was er wirklich ist, und zugleich «differenziert» als das, was er auf Grund der Verheißung sein wird.[18] Auf der Grundlage immer wieder neu einsetzender, gemeinsam mit den Schülern unternommener Analysen der Wirklichkeit wird das Wirklichkeitsverständnis, das die Schüler mitbringen oder das als Wirklichkeitsverständnis der Erwachsenen abgelesen werden kann, problematisiert, wobei die wahre Problematisierung (weil zugleich wahre Identifizierung dieser Wirklichkeit) von den ins Spiel gebrachten Aussagen der biblischen Überlieferung und kirchlichen Verkündigung erwartet werden mag.

Wir wollen den Kontextunterricht, in dem sich die biblischen, kirchengeschichtlichen, dogmatischen und kirchenkundlichen Stoffe im Zusammenhang mit Statistiken und Gesetzestexten, Zeitungsreportagen, eigenen Beobachtungen, dichterischen Deutungen und natürlich auch im Zusammenhang mit Auffassungen anderer Weltanschauungen und Religionen befinden, noch genauer beschreiben, und zwar unter dem Gesichtspunkt der vielfältigen funktionalen Wechselbeziehungen. Negativ gesprochen gilt: Die Botschaft der Kirche soll nicht kritiklos der Welt angepaßt werden; diese soll aber auch nicht umgekehrt als dunkle Folie zur Glorifizierung der eigenen christlichen Auffassung dienen. Die Wirklichkeitsanalysen dürfen ferner nicht dazu herhalten, die Wahrheit des Glaubens aus der Welt beweisen zu wollen. Zunächst geht es überhaupt um eine viel schlichtere und im übrigen sehr nüchterne Aufgabe: um ein Erkennen der tatsächlichen Situationen, in denen sich das Leben der Erwachsenen und vor allem das der zu unterrichtenden Kinder vollzieht. Zu diesem Leben gehören mehr oder weniger lebendige Überlieferungen und Strukturen des Glaubens, aber auch unzählig viele andere Dinge. Dies alles kann zwar nur exemplarisch, sollte jedoch immer in wirklichkeitsnaher, induktiver Verallgemeinerung (nicht deduktiv) erschlossen werden. Zur realitätsgerechten Erfassung der Sachverhalte gehört zweitens, daß man die außerhalb der Kirche herrschenden Meinungen, Überzeugungen und Verhaltensweisen, auch Selbstdarstellungen des Unglaubens, von ihren eigenen Voraussetzungen her «sachlich und fair»[19] zu verstehen sucht. Mehr noch: In vielen Fällen laufen heute drittens das christliche Engagement und das Engagement anderer Gruppen parallel. Dies zeigen etwa die Gespräche zwischen Christen und Marxisten. In der umspannenden Aufgabe der Humanisierung unserer Welt finden sich Menschen verschiedenster Provenienz solidarisch zusammen. Ohne die Einbeziehung von entsprechenden nichtchristlichen Unterrichtsstoffen neben den herkömmlichen Gegenständen der Katechese kann diese Parallelität oder Konvergenz nicht sachgemäß verdeutlicht werden. Nicht genug mit feststellbaren Übereinstimmungen: Nicht selten erinnern nichtchristliche Stimmen die Christen erst wieder an vergessene Aufgaben oder an solche, die aus einem Mißverständnis der eigenen Sendung beiseite geschoben worden sind: an das Eintreten für die Lösung sozialer Probleme, an die konsequente Verteidigung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, an bislang nicht durchschaute ideologische Verfestigungen dieser oder jener Art in der Kirche als Institution. Damit gewinnen die Stimmen der anderen – viertens – eine kritische, die Kirche zur Selbstbesinnung herausfordernde Kraft – auch in der Katechese.

Wieder könnte man entgegenhalten, daß diese Funktionen des Glaubenunterrichts doch noch nicht seine «eigentlichen» seien. Nochmals muß aber daran erinnert werden, daß das Ins-Gespräch-Kommen mit der säkularen Wirklichkeit eine notwendige und vollgültige Weise der dienenden Repräsentanz des Glaubens in der Welt ist. Der Christ sucht unprätentiös auf, was um ihn herum ist, was mit ihm ist und was gegen ihn ist, um sich in der Unaufdringlichkeit dieses dienenden Suchens als Zeuge einer frohen Botschaft finden zu lassen. Dies geht nicht ohne Konflikte. Der Unterricht über den Glauben wird daher immer wieder – fünftens – ein Unterricht über den Widerspruch des Christen gegen die Welt sein, denn «die Hoff-

nungssätze der Verheißung» müssen, weil sie die Wirklichkeit erhellen wollen, die «kommt», «in einen Widerspruch zur gegenwärtig erfahrbaren Wirklichkeit treten».[20] Da der Glaubende und Hoffende «sich niemals wird abfinden können mit den Gesetzen und Zwangsläufigkeiten dieser Erde, weder mit der Unausweichlichkeit des Todes noch mit dem fortzeugend Böses gebärenden Bösen» (aaO. 17), entfaltet das Evangelium ständig auch eine eigene kritische Kraft, und zwar so, daß der Christ im Wissen um die schon geschehene Liebestat Gottes und die Verheißung ihrer Vollendung in der Unruhe liebender, aktiver Hinwendung zur Welt mit seiner und d. h. Gottes «Zukunft» «die Moderne überholt».[21] Der christliche Beitrag im Kontextunterricht der Katechese hat darum nicht nur eine kritische, sondern stets auch – sechstens – eine initiierende und kreative Seite. Erst diese letzte Perspektive mit ihrem Ja Gottes zur Welt in Jesus Christus als Grundlage von Glaube, Liebe und Hoffnung kann voll verdeutlichen, was das Evangelium konkret besagt.

VI. «Themen»- und «Stoff»-Vorschläge

Die gemeinte Erneuerung des Religionsunterrichts in seiner thematischen Struktur wie auch in seinen Intentionen wird von der nachkonziliaren Bewegung starke Impulse erhalten können. Das bemerkenswerte Buch *Theodor Filthauts* «Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen» (1968) versucht diese «Erneuerung des Religionsunterrichts aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils» darzustellen. Es weist in seiner Gesamtanlage in eine ähnliche Richtung wie diese Ausführungen. So wird «die Schrift als Mitte der gesamten Glaubensunterweisung» hervorgehoben, die Auslegung der Bibel wie überhaupt der christlichen Überlieferung jedoch bezogen auf die Auslegung der gegenwärtigen Wirklichkeit. Neue «weltliche» Stoffe und Themen treten damit in den Vordergrund, andere, schon immer berücksichtigte, erhalten ein verstärktes Gewicht: die Unterweisung über das «Böse in der Welt» (18) und über «die Unbegreiflichkeit Gottes» (23), die Behandlung der nichtchristlichen Religionen und ihre neue Bewertung (23), eine realistische, auch kritische Unterweisung über die eigene Kirche (68), die Kirche als geschichtliche, dynamische Größe (69), «ökumenische Unterweisung» (127), Unterricht über «Christen und Juden» (147) und nicht zuletzt «Erziehung zum Leben in der gegenwärtigen Gesellschaft» (165): «Erziehung zum Frieden», Unterricht über «Politik und das Heil», Aufdeckung der «Unmenschlichkeit der Kriege». Dies sind einige der umfassenden Themen.

Die wechselnden Fragen der Kinder und Jugendlichen entsprechend ihrem besonderen Alter und Erfahrungskreis können nur durch fortgesetzte Befragungen, letztlich nur im konkreten Unterricht selbst ermittelt werden. Auch den vom «Rahmenplan» für das 9. (und z. T. schon 7. und 8.) Schuljahr vorgeschlagenen Themen liegt eine umfangreiche Befragung von Jugendlichen zugrunde. Unterricht nach dem Kontexttypus in der Grundrelation von Glaube und Erfahrung, Glaube und Wirklichkeit ist jedoch nicht auf bestimmte höhere Klassen beschränkt. Jene Grundrelation wird ja auch nicht erst von einem bestimmten Zeitpunkt an existent; sie entfaltet sich in der Genese des Kindes von Anfang an. *Hubertus Halbfas* hat hieraus auf seine Weise besonders für den religiösen Anfangsunterricht in der Grundschule durch Einbeziehung von Märchen, Spruch- und Liedgut, Gedichten und einfachen Erzählungen Konsequenzen gezogen.[22] Er hält jedoch die Notwendigkeit eines «allseitig offenen Disputs» zwischen biblischer Überlieferung und menschlicher Erfahrung grundsätzlich und damit auch sonst für geboten (226).

Welche Lehrplanveränderungen sich im einzelnen auf den verschiedenen Altersstufen ergeben müssen, auch in welchem Verhältnis hierbei jeweils ein Unterricht nach dem «Kontexttypus» und nach dem «Lehrgangstypus» (mit stärkerer Homogenität der Stoffe: nur biblische oder nur kirchengeschichtliche usw.) stehen müssen, wird noch viele Überlegungen kosten. Die Einsicht in die Notwendigkeit von Veränderungen in dem hier skizzierten Sinne wird wahrscheinlich in dem Maße noch wachsen, wie man die Bedeutung der sogenannten «Vorfeldkatechese» für *alle* Altersstufen erkennt. Man muß begreifen, daß das, «was vom Blickpunkt der Katechese als Vorfeld erscheint, ...von den Erfordernissen der Pädagogik (wir würden nach dem Ausgeführten sagen: auch der Theologie) die Bedeutung eines Schwerpunkts» erhält. Das Gespräch über Lebensfragen mit dem Blick auf die Glaubenswahrheit «muß als gültige, vielleicht oft einzig mögliche Form der Katechese gewertet werden».[23]

[1] (München 1967) 42,8.

[2] Ablesbar besonders an den Veröffentlichungen von H. Halbfas, A. Höfer, W. Langer und G. Stachel.

[3] H.-B. Kaufmann, Muß die Bibel im Mittelpunkt des Religionsunterricht stehen?: Schule und Kirche vor den Aufgaben der Er-

ziehung, hg. v. G. Otto u. H. Stock (Hamburg 1968) 79–83; K. E. Nipkow, Christlicher Glaubensunterricht in der Säkularität – Die zwei didaktischen Grundtypen des evangelischen Religionsunterrichts: Der Evangelische Erzieher 20 (1968) 169–189.

[4] W. Nastainczyk, Katechetischer Exegetismus im Kommen oder Vergehen?: Katechetische Blätter 94 (1969) 56–63.

[5] aaO. 7, 12, 19 passim, vgl. Einführung in den Rahmenplan, hg. v. H. Fischer (München 1967) 44, 57 ff.; kritisch hierzu E. Meueler: Theologia Practica 4 (1969) 294.

[6] Nach einer noch unveröffentlichten Erhebung im Bereich der prot. Landeskirche in der Pfalz, erste Zwischenergebnisse erhältlich über das zuständige Landesjugendpfarramt in Kaiserslautern.

[7] Die Kirchen sind ja überhaupt nicht nur für die innerkirchliche «christian education», sondern ebenso für die «general education» verantwortlich. World Council of Churches / World Council of Christian Education (eds.), The Final Report of the Joint Study Commission on Education 1964–1968 (Geneva 1968).

[8] J. Fuhrmann, Religionsunterricht in der Höheren Schule (Limburg 1968) (Bischöfliches Jugendamt) 21.

[9] F. Hahn, Moderne Literatur im kirchlichen Unterricht (München 1963); ders., Bibel und moderne Literatur (Stuttgart [3]1967).

[10] Wichtigste Arbeitsmittel für diesen Unterricht sind entsprechende Materialsammlungen und Arbeitsbücher. Vgl. Lesebuch für den Religionsunterricht, hrsg. von M. Hertenstein u. a. (2 Bde) (Stuttgart 1969) (ev.); H. Blessenohl, Erkenne - entscheide, Arbeitsbuch für den kath. Religionsunterricht in der Realschule (9.–11. Kl.) (Düsseldorf 1968).

[11] Vgl. besonders die Themenkataloge S. 77 ff, ferner das «Katechetische Beiheft zum Rahmenplan» (9. Schuljahr) (München 1968).

[12] G. Ebeling, Wort und Glaube (Tübingen [2]1962) 374.

[13] J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München [7]1968) 57.

[14] G. Otto, Handbuch des Religionsunterrichts (Hamburg [1]1964). 256–261; vgl. jedoch neuerdings G. Otto, Der Mensch in seiner Welt Theologia Practica ([2]1967), wonach «die anthropologische Dimension im weitesten Sinne in den Unterricht» eingebracht werden soll und «ein neues Verhältnis zwischen biblischen und ‹nichtbiblischen› Inhalten im Religionsunterricht, aber auch zwischen dem Religionsunterricht und allen anderen Fächern» gefordert wird (303, 302).

[15] J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz-München 1968) 113.

[16] J. M. de Jong: W.-D. Marsch (Hg.), Die Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» (München 1967) 28.

[17] aaO. 117.

[18] J. Moltmann aaO. 80.

[19] Th. Filthaut, Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen (Freiburg-Basel-Wien 1968) 27.

[20] J. Moltmann aaO. 13.

[21] E. Rosenstock-Huessy, Des Christen Zukunft oder Wir überholen die Moderne (München 1955).

[22] H. Halbfas, Fundamentalkatechetik (Düsseldorf 1968) 299, 315.

[23] Einführung in den Rahmenplan 108; vgl. auch O. Betz, Die Zumutung des Glaubens (München 1968) 182 ff, 148 ff.

KARL ERNST NIPKOW

geboren am 19. Dezember 1928 in Bielefeld, gehört der evangelisch-lutherischen Kirche an. Er studierte an den Universitäten Heidelberg und Marburg, doktorierte 1959 in Philosophie und ist seit 1968 Professor für Religionspädagogik an der Universität Tübingen. Er veröffentlichte: Grundfragen des Religionsunterrichts in der Gegenwart (Heidelberg [2]1969).

Jean Le Du

Sprachprobleme der Katechese

In den folgenden Zeilen sollen einige Fragen angeschnitten werden, welche die Jugend- und Erwachsenenkatechese den Seelsorgern stellt. Wir betrachten sie unter dem Gesichtspunkt des «sprachlichen Ausdruckes». Doch meinen wir mit diesem Begriff nicht allein die Probleme des Vokabulars, des Sprachstiles oder der Denkschemata. Wäre dies der Fall, so würden wir unvermeidlich auf die Sprache als objektives Phänomen zu sprechen kommen und damit zwangsläufig in eine linguistische Thematik geraten. Unsere Hypothese lautet dagegen: Man kann die Probleme der Katechese nur dann erkennen, wenn man seine Überlegungen auf die Sprache in statu nascendi richtet, das heißt auf den Mitteilungsakt als solchen –, wenn man seine vielfältigen Formen analysiert, seine verschiedenen Funktionen vergleicht und im Rahmen einer konkreten Erfahrung irgendeinen geeigneten Parameter heranzieht.

Natürlich kann man auch aus einer Textuntersuchung, einer strengen Analyse schriftlich niedergelegter Katechesen, gültige Erkenntnisse gewinnen. Wir haben selbst häufig diese Methode angewandt. Sie ist bedeutend leichter zu handhaben, als jene andere, die das lebendige Geschehen eines Kommunikationsaktes zu erfassen sucht. Es läßt sich nicht leugnen, daß sich dabei elementare Wahrnehmungen ergeben und über die Eigenart und Disposition des Katecheten Aufschluß geben. Dann erkennt man, welche Vorstellung er sich – bewußt oder unbewußt – von seiner Rolle macht und wie er das von ihm angestrebte Verhältnis zu seinen Hörern in das gesprochene Wort überträgt. Verwenden wir aber ausschließlich diese Methode, so verzichten wir damit endgültig auf die Gegenprobe: Wie sind diese Worte verstanden worden? Wie ist das angestrebte Verhältnis tatsächlich erfaßt, angenommen oder abgelehnt worden? Und vor allem haben wir uns damit von vornherein auf den Boden der vom Katecheten für eine Gruppe entwickelten und nicht der von dieser Gruppe für seinen Gebrauch hervorgebrachten Sprache gestellt. Das heißt, wir untersuchen eine Situation, in der der Katechet die In-

itiative bewahrt hat: Er wählt die Themen aus, entscheidet über die Problematik und das Vorgehen; er weiß, wohin er geht. Diese Situation des Katecheten ist eine besondere Situation. Nur von ihr aus stellt man sich die Frage: «Wie sollen wir unsere Sprache unseren Hörern anpassen?» Selbst wenn sie immer noch die verbreitetste ist, so ist sie vielleicht methodisch gesehen doch nicht die fruchtbarste. Ganz anders ist die Stellung des Katecheten, wenn die Gruppe entscheidet: Welche Frage wird behandelt, von welchem Ausgangspunkt wird ausgegangen, welches Ziel soll erreicht und welche Quellen sollen befragt werden. Eine solche innere Struktur der Katechese wandelt die Fragen nach einer «den Hörern angepaßten Sprache» von Grund auf. Sie läßt uns nicht die Sprache des Katecheten, sondern die von der Gruppe selbst gegebene Sprache sehen. Wir möchten in einem ersten Absatz Überlegungen über diese Fragen anstellen und sie unter einem bestimmten Aspekt ins Auge fassen: unter dem Aspekt des geistigen Tätigwerdens einer solchen Gruppe, die an der Entwicklung ihrer eigenen Sprache arbeitet. Dabei soll von einer konkreten Situation ausgegangen werden, denn wir möchten eine tatsächliche pastorale Erfahrung zugrundelegen.

I. WIE KOMMT EINE SPRACHE ZUM DURCHBRUCH?

Wir haben eine Gruppe erwachsener Menschen, die sich aus eigener Initiative regelmäßig trifft, um sich die Frage nach dem Inhalt ihres Glaubens zu stellen. Hinter diesem Beginnen steht die chronische Unzufriedenheit dieser Menschen mit der religiösen Sprache, die sie mündlich in der Sonntagspredigt oder schriftlich in den zahlreichen Veröffentlichungen, in denen die Kirche sich auszusprechen sucht, vorgesetzt bekommen. In ihren Augen ist diese Sprache der Kirche auf sozialem Gebiet hoffnungslos moralisierend und geprägt von einem Zweckoptimismus; auf religiösem Gebiet zeigt sie eine erstaunliche Naivität und einen ebenso erstaunlichen völligen Mangel an kritischem Sinn. Der Satz, der im Verlauf der ersten Treffen am meisten zu hören war, lautet: «Mir kann doch niemand mehr weismachen, daß...» Letzten Endes jedoch gilt die erwähnte Unbefriedigtheit der nahezu völligen Sinn- und Bedeutungsleere der grundlegendsten religiösen Aussagen des Christentums. Das «Für-wahr-Halten» der Glaubensartikel stützt sich auf keinerlei lebendige Bedeutungsgehalte mehr. «Was soll und kann für uns noch die Beichte bei einem Priester bedeuten? Welchen Sinn hat die Forderung der Kirche, daß ihre Gläubigen sich einer solchen Vorschrift unterwerfen?»

1. Gruppengespräch über den Fragenkomplex der Schuld und Aussöhnung

So stellt sich, kurz geschildert, die Situation der Gruppe beim dritten Treffen dar, nachdem jeder mit seinen Fragen ausgepackt hat, und so wird sie von jedem einzelnen Mitglied gesehen und bestätigt: Mehr oder minder ausdrücklich hat man eine Art Übereinkunft getroffen, sich auf den Boden des Suchens und Fragens zu stellen, alles, was diesem Suchen und Fragen im Weg steht, das heißt wenn nötig auch das Eingreifen des Katecheten, auszuschalten. Man ist also, was die religiösen Bedeutungsgehalte anbetrifft, auf ständige Kreativität angewiesen und befugt, die einen anzunehmen und die anderen auszuklammern. So erklärt eine junge Frau ganz unumwunden: «Ich will schon glauben, daß Maria Jungfrau und Mutter ist. Solange ich aber nicht weiß, welchen realen Sinn, welche wirkliche Bedeutung das hat und wie weit es meine Existenz betrifft, lege ich diese Behauptung der Kirche in die Schublade. Sie kümmert mich nicht, wenigstens nicht für den Augenblick. Ich habe eine ganze Menge Dinge in dieser Weise aufs Eis gelegt – eins mehr, das andere weniger... Was mich im Augenblick ärgert, ist die Haltung der Kirche der menschlichen Schuld gegenüber. Ich habe den Eindruck, daß sie diese größer macht, als sie ist... Ich möchte mich mit dieser Frage auseinandersetzen wegen meiner Kinder, denn sie sollen in diesem Punkt nicht so erzogen werden wie ich erzogen worden bin.»

Die Gespräche verlaufen praktisch folgendermaßen: Einer stellt eine Frage: «Wer von uns geht noch zur Beichte?» Dabei erlebt man dann überraschende Eingeständnisse: Diese Leute, die Christen sind, haben das Sakrament der Buße fast vollkommen aufgegeben. Bei dieser Frage kam es sogar zu einer tragikomischen aber sehr bezeichnenden Szene, als ein Geschäftsmann, der auf Drängen seiner Frau ein- oder zweimal im Jahre zur Beichte ging, aus dem verlegenen Geständnis seiner Frau erfuhr, daß sie ihrerseits es überhaupt nicht mehr tat. «Ach, sieh da! Das ist je nett! Dabei muß man sich selbst immer wieder die Ermahnungen anhören!» (allgemeines Gelächter).

Bezeichnend erscheint uns bei dieser etwas umständlichen Besinnung der Gruppe auf die Richtung ihres Fragens, daß es sich am Ende weniger auf die Sünde (religiöses Vokabular) als auf die Schuld im menschlichen Sinne richtet – weniger auf Absolution oder Verzeihung als auf Aussöhnung, ebenfalls im menschlichen Sinne. Der Gedankengang, der sich nach und nach klärt und festigt, verläuft nicht von den Glaubenswahrheiten aus zu einer Bestandsaufnahme alles dessen im Leben des Menschen, wozu sie in Beziehung stehen; er stellt vielmehr, vom Leben des Menschen ausgehend, mit einiger Betroffenheit fest, wie viele von diesen Glaubenswahrheiten für den Christen ohne Bedeutung bleiben; und schließlich faßt er, ausgehend von grundlegenden Verhaltensweisen, einen möglichen Sinn für die religiösen Begriffe ins Auge. Das ist zugleich weniger und mehr als man erwarten konnte. Die Schlüsselbegriffe, die von Anfang an anerkannt wurden – vermutlich weil sie mit einem entsprechenden Erfahrungspotential geladen waren –, sind: Schuld und Aussöhnung. Man müßte sich übrigens einmal die Frage stellen, weshalb die geläufigen religiösen Begriffe derart in Acht und Bann getan werden. Dabei geht man ausführlich auf die Realität der Schuld ein. Getarnt hinter dem Anliegen der Kindererziehung («Wir dürfen sie nicht mit Komplexen belasten!») spricht man eingehend darüber, wie jeder einzelne sich mit seiner Verantwortung, seinen Fehlern und seinen Gewissensnöten auseinandersetzt. Es dauert einige Zeit, bis man sich mit allem vertraut gemacht hat, was in dem Wort «Schuld» mitschwingt, bis man erkennt und anerkennt, daß es weder beschämend noch pathologisch ist, sich einer Schuld bewußt zu sein, und daß vielleicht das eigentlich Menschliche nicht darin besteht, die Schuld zu vermeiden, sondern sie anzuerkennen und etwas Positives daraus zu machen. Man setzt sich mit den unterschiedlichsten Meinungen auseinander, wie zum Beispiel mit der von Fourastié: «Ich fühle mich ebensowenig schuldig, weil ich gezwungen bin, in einer ungerechten Wirtschaftsordnung zu leben, wie ich mich schuldig fühle, weil ich in einer Welt leben muß, in der die Zyklone die Zikaden und die Menschen die Schafe töten oder in der die Nächte nicht den Tagen gleich sind» – oder auch mit der noch mehr gehörten Meinung: «Wir alle sind Mörder...»

Die Diskussion bewegt sich auf einer recht allgemeinen und theoretischen Ebene. Aber man spürt, daß jeder einzelne sich mit sich selbst auseinandersetzt und mit dem Unbehagen fertig zu werden sucht, das ihm der Gedanke eingibt: «Du bist nicht du selbst! Du lebst auf halbem Weg zu deinem eigentlichen Ich... Du entziehst dich dir selbst und den anderen...»

Eine Vielzahl von Fragen taucht auf und wird mehr oder weniger formuliert. So fragt sich der Geschäftsmann, dessen Ideal der sozialen Gerechtigkeit tagtäglich durch seine berufliche Praxis Lügen gestraft wird: «Wie kommt es, daß man nicht leben kann ohne Übertretungen?» Und eine junge Frau, deren moralischer Idealismus schwer darunter leidet, daß sie bei ihren älteren Kindern, die im Reifungsalter stehen, eine wachsende affektive Entfremdung der Familie gegenüber beobachten muß, fragt: «Was für Träumen geben wir uns hin, wenn wir danach streben, daß in der Familie eins für das andere völlig durchsichtig ist?» Oder eine junge Studentin, die zur Bekräftigung ihrer Meinung eine Seite aus Nietzsche vorliest, stellt die Frage: «Glauben Sie nicht, daß die Religion die Schuld der Menschen schlimmer macht?» Das Hauptinteresse gilt also der Aussöhnung mit sich selbst, die man als dringendes Anliegen empfindet, ohne indessen den Weg zu wissen, wie sie zu erreichen ist. Die besonders interessierende Frage lautet: «Wie soll man mit dieser mangelnden Selbst-Identität leben? Was kann man tun, um nicht allzusehr unter den unvermeidlichen Übertretungen zu leiden? Welche Möglichkeit besteht, einerseits die nötige Kraft für das moralische Leben zu behalten, auf der anderen Seite keinem idealistischen Trugbild nachzulaufen? Welche Haltung sollen wir Handlungsweisen unserer eigenen Vergangenheit gegenüber einnehmen, von denen wir uns innerlich distanzieren und in denen wir uns nicht wiedererkennen? Sollen wir sie einfach vergessen? Aber wie wirken sie sich dann aus? Werden sie uns nicht heimlich von außen her anfressen? Ist es überdies nicht besser, die Kontinuität seines ganzen Lebens einschließlich seiner Fehler zu wahren und diese mit in seine Verantwortung zu nehmen als eine Handlung der Vergangenheit unter anderen?

Das Suchen nach einer Lebenskunst geschieht und vertieft sich an Hand bedeutend persönlicherer Zeugnisse. So entdeckt man erst nach und nach den ganzen Wert, den jeder seinen der Aussöhnung mit sich selbst dienenden Handlungsweisen beimißt, bis hinein in die geringfügigsten Kleinigkeiten: die Vernichtung von Fotografien, die den Betreffenden allzuleicht einer Vergangenheit verhaften, mit der er sich nicht mehr identifiziert; die

rechte Erziehung und Beherrschung seiner Erinnerungskraft. So tauschen die Gruppenmitglieder untereinander aus, was ihnen nach allereigenstem Gutdünken als wichtig erscheint. Das ist ein ungemein bereicherndes Moment. Sehr schnell erkennt man dabei auch, daß die Aufgabe der Aussöhnung mit sich selbst eine Seite des Lebens und nicht eine isoliert dastehende Handlung oder Zielsetzung ist und daß sie eine Voraussetzung für die Anerkennung des Mitmenschen bildet: «Wenn das bei uns in Ordnung ist, so überträgt es sich auch auf die anderen...» So beziehen sich viele Gespräche auf Ereignisse der Vergangenheit und die Art und Weise, wie man sie sich nachträglich zu eigen macht. Dabei ist die allgemeine Atmosphäre entspannter und positiver geworden.

Zu beachten ist die bei diesen Gesprächen verwendete Sprache. Es ist im wesentlichen Sprache der Erfahrung, auf die jeder einzelne Bezug nimmt. Sie wird in ein Vokabular gekleidet, das jeder den ihm am meisten vertrauten Bildungsquellen entnimmt: in ein philosophisches für die von Nietzsche begeisterte Studentin; ein politisches bei dem Geschäftsmann, der an eine Erneuerung der Gesamtwirtschaft denkt; ein psychologisches bei der Mutter, die sich mit ihren aufrührerischen Kindern auseinanderzusetzen hat, desgleichen aber auch bei einer jungen Kindergärtnerin, der es darauf ankommt, daß ihren Kleinen die nötige Ausdrucksfreiheit gegeben wird; ein etwas schwerfälliges Alltagsvokabular bei einem Schreiner, der von einer Pilgerfahrt nach Lourdes zurück ist. Es gibt also kein gemeingültiges Vokabular, das einen besonderen Vorzug genießt; jeder geht von seinem Bildungsort aus, um seine Anliegen auszudrücken, und bleibt dabei dem Reichtum oder der Armut dieses Ortes verpflichtet. Auf jeden Fall aber handelt es sich immer um ein profanes Vokabular, und die Erfahrungen, von denen die Rede ist, werden in keiner Weise mit der religiösen Sphäre in Verbindung gebracht, sondern nur mit jener Art elementarer geistiger und moralischer Hygiene eines Menschen, der darauf bedacht ist, aus den Konflikten, die das Leben bringt, das Bestmögliche zu machen. So kommt ein Selbst-Ausdruck der Gruppe zustande. Jeder hat seinen Gewinn davon, und die Worte, die dabei gebraucht werden, sind schwer von der Geschichte, deren Vergegenwärtigung sie gedient haben. Der Schlüsselbegriff lautet: Versöhnung, Aussöhnung. Allein man darf dabei nicht den ursprünglichen Ansatzpunkt dieses Gedankenganges aus dem Blick verlieren: «In welchem Verhältnis kann das alles zu Sünde und Buße stehen? Man nennt doch das Bußsakrament das Sakrament der Versöhnung

2. *Verkümmerung der Sprache und der religiösen Praxis?*

Hier soll noch einmal die Gedankenabfolge der Diskussion betont werden, ohne daß wir ihr damit irgendeine normative Vorzugsstellung einräumen: Man ist nicht von einer christlichen Wahrheit ausgegangen, um in ihrem Licht das Leben zu verstehen; man hat vielmehr eine menschliche Verhaltensweise zu klären und zu durchleuchten versucht, deren Wichtigkeit heute von allen anerkannt wird; aber das Unbehagen über eine bedeutungsleere religiöse Sprache ist dabei nicht verflogen, es hat sich vielmehr bis zur Unerträglichkeit gesteigert. Neben dem Ernst dieses menschlichen Aussöhnungsbemühens, das sich über das ganze Leben, von einem Ende bis zum anderen, erstreckt und sich als schwere, aber hoch bewertete Aufgabe auferlegt, erweisen sich die zwei Minuten im Beichtstuhl, in denen das geschieht, was man mit dem anspruchsvollen Namen «Sakrament der Versöhnung» bezeichnet, als vollkommen bedeutungslos. Mit anderen Worten: Man hat einen Bereich des Wissens vom Menschen, nämlich von der Praxis seiner Persönlichkeitsgestaltung, beträchtlich erweitert und befragt nun über diesen neuen Bereich die religiöse Sprache nach einer Verifizierung. «Wie will man die Behauptung aufrecht erhalten, daß der Mensch sich im Laufe von zwei Minuten versöhnen kann? Wie kann man auf den Gedanken kommen, eine winzige Zeitspanne könne in magischer Weise an die Stelle eines bleibenden, angestrengten Bemühens gesetzt werden? Es bedarf vieler Monate und Jahre, um einen Keim von Aussöhnung mit gewissen Ereignissen der Vergangenheit zur Reife zu bringen.» Und da sagt uns die Kirche ganz naiv: «Ihr leidet unter innerer Zerrissenheit, unter einem inneren Konflikt? Geht in den Beichtstuhl, und hoppla hopp, binnen zwei Minuten seid ihr ausgesöhnt! Was wollt ihr weiter noch?» Dieser Gedanke, der vorher nur zur Hälfte unerträglich war, ist es nun vollends. Alles was im Menschen Anspruch darauf erhebt, ernst genommen zu werden, zieht aus der religiösen Sphäre aus, dafür wird die Aussöhnung im profanen Leben aufgewertet. «Wie kann man überhaupt die beharrliche stetige Anstrengung eines Menschen, der über Monate hinweg dieses Bemühen auf sich nimmt, von dem wir eben sprachen, mit dem Verhalten irgendeiner Frömmlerin verglei-

chen, die alle 14 Tage mit der Regelmäßigkeit des Stundenschlages einer Uhr in der Reihe der passiven Beichtkinder des Herrn Pfarrers ihren Platz bezieht? Nein, was die Kirche da verlangt, ist unhaltbar. – Aber ist dies denn wirklich das Wesentliche dessen, was die Kirche verlangt? Muß man nicht unter dem Staub der Routine etwas anderes suchen? *Wo* sind die Sakramente? *Wann* ist ein Mensch versöhnt? Kann das Sakrament sich in einem Augenblick abspielen, während das, was aufs engste mit ihm zusammenhängt, eine sich über das ganze Leben hinziehende, bleibende Wirklichkeit darstellt? Im übrigen betrifft das Sakrament ja, wie auf den ersten Blick zu erkennen ist, unsere Versöhnung mit Gott, und das, wovon wir eben gesprochen haben, betrifft unsere Aussöhnung mit uns selbst; handelt es sich hier wirklich um ein und dasselbe? Haben wir uns da nicht einfach verlaufen? Haben wir nicht das psychische Gleichgewicht mit dem Heil verwechselt? Wann aber das Heil den seelischen, sozialen, politischen und beruflichen Bereich überhaupt nicht berührt, worauf bezieht es sich dann über leere Worte hinaus?»

Man sieht, die Masse der sich ergebenden Fragen würde eine ausführliche Darstellung erfordern, um den ganzen Weg zu schildern, den die Gruppe bei ihrem Fragen und Suchen zurückzulegen hat. Daher soll hier nur ein Aspekt herausgegriffen werden, der uns besonders bezeichnend erschien, und wir möchten die größeren theologischen Geister bitten, die Fragen zurückzuhalten, die ihnen auf den Lippen brennen und die den Katecheten unschwer in die Rolle des Lernenden zurückverweisen könnten.

Von dem kulturellen Raum aus, der durch die anthropologisch orientierte Überlegung freigelegt worden ist, wird ein völlig unerwarteter Aspekt des Bußsakramentes in seiner Bedeutung neu gewertet. Und man darf sicher annehmen: Wäre man von der religiösen Wirklichkeit als solcher ausgegangen, so wäre dieser Aspekt, der der Sinnfrage der Gruppe entsprach, nicht gesehen worden. Denn was sich bei dieser Überlegung über den Menschen herausgestellt hat, ist, daß die Aussöhnung mehr als eine Bewältigung schlecht verstandener eigener Begrenztheit als einer aus der Sünde stammenden Schuld ist. Wir Seelsorger sagen so leichthin: Die Menschen haben keinen Sinn mehr für die Sünde! Aber dazu sind wir noch einige Erklärungen schuldig.

3. Die Unfähigkeit des Menschen zur Totalität und die Anerkennung seiner Begrenztheit

Es scheint, als habe die mehr oder weniger bewußte Absicht der Gruppe darin bestanden, einen liturgischen Akt, der in seiner Aussagekraft verkümmert war, mit menschlichem Sinn neu zu füllen. Dabei ist sie ganz spontan von der Betrachtung eines Phänomens des profanen Lebens ausgegangen, von dem sie den Eindruck hatte, es stehe zu dem in Beziehung, was in der Kirche im Beichtstuhl geschieht. Bei dieser Überlegung zeigte sich als größtes Hindernis für die Aussöhnung die Unfähigkeit des Menschen, ganz er selbst zu sein; seinem erhabensten Sehnen und Trachten in vollem Umfang zu entsprechen; auf der Ebene zu leben, auf der er ohne jeden Vorbehalt sagen kann: «Ich bin wirklich ich selbst.» Aber wie kann man mit sich selbst in Frieden leben, wenn man «Ich-selbst-Sein» im Sinne absoluter Zielvorstellungen versteht? – wenn die Mutter sich verpflichtet glaubt, dafür zu sorgen, daß in ihrer Familie eins dem anderen gegenüber absolut transparent ist, während die älteren Kinder zur gleichen Zeit eine gewisse Undurchsichtigkeit brauchen, um atmen zu können? – wenn der Geschäftsmann sich in seinem Beruf zu absoluter Integrität verpflichtet fühlt, während sich zeigt, daß man unmöglich eine Seite der Dinge vorantreiben kann, ohne zugleich die andere mit Hypotheken zu belasten? – wenn der Student sich im Namen höchster moralischer Ideen verpflichtet glaubt, restlos alle Möglichkeiten zu verwirklichen, deren Keim er in sich trägt, während sein praktisches Handeln sehr schnell erkennen läßt, daß man in sich nicht alles entfalten kann und daß im übrigen die Welt der Werte kein in einem natürlichen, logischen Zusammenhang stehendes Ganzes ist; daß man nicht wählen kann, ohne zugleich auszuschließen, und daß es keine Option ohne Gegeninstanz gibt? In all dem aber liegt keine Spur von Sünde, sondern eine Art natürlicher Starrheit, die nichts anderes ist als ein Symptom unserer Begrenztheit. Solange man von sich selbst ein mit absoluten Zügen versehenes Bild bewahrt, erkennt man nicht, wie man diese Begrenztheit ohne einen großen Vorbehalt durchstehen kann. Diese Situation hat P. Ricœur ausgezeichnet analysiert:

«Wer kann sich selbst verwirklichen, ohne dabei nicht allein Möglichkeiten, sondern auch Realitäten und Existierendes auszuschließen und – folglich – ohne zu zerstören? (...) Ich selbst lasse das Unvermeidliche in mir und außerhalb von mir auf-

steigen, wenn ich meine Existenz entfalte. Dann aber handelt es sich nicht mehr um einen Fehler im ethischen Sinne einer Gesetzesübertretung, sondern um einen Mangel in einem existentiellen Sinn: Ich-selbst-Werden bedeutet, scheitern in den Bemühen, die Ganzheit zu verwirklichen, obgleich sie Ziel, Traum, Perspektive und Kern der Idee vom Glück bleibt. Weil die Bestimmung in den Bereich der Freiheit fällt wie der nichtgewählte Teil all unserer Wahlentscheidungen, muß sie als Mangel empfunden werden.»[1]

Das ist die Perspektive, in der sich die Überlegung der Gruppe bewegte. Man muß seine Begrenztheit zu bewältigen verstehen. Es darf nicht so sein, daß wir sie wie einen Fehler als Last mit uns tragen, aber natürlich auch nicht so, daß wir uns einem Neudurchdenken unserer Situation als Mensch entziehen. Das ist nicht selbstverständlich.

Wie könnte diese für die Existenz des Menschen so bedeutsame Aufgabe für den Christen im Sakrament der Versöhnung unausgesprochen bleiben? Tatsächlich aber scheint, als sei weder im Sakrament, wie es in seiner klassischen Form gespendet wird, noch in den Bußgottesdiensten irgendein Echo dieser Alltagsaufgabe des Menschen zu entdecken, die darin besteht, seine Situation zu bewältigen. Daher untersucht unsere Gruppe nun die theologische Wirklichkeit des Sakramentes, um festzustellen: Hat das, was im religiösen Bereich grundlegend ist, seine Wurzeln auch in dem im Leben Grundlegenden. Damit aber ist eine «vergessene Wahrheit» vom Bußsakrament neu entdeckt.

Es ist eine Kleinigkeit, auf ein Leben in Absolutheit zu verzichten – nicht allein in Worten, sondern auch durch die Art und Weise meiner elementarsten Verhaltensweisen zuzugeben: Ich bin kein absolutes Attributions- und Bezugnahmezentrum, kein absolutes Entscheidungs- und Urteilszentrum. («Jedermann spielt Gottes Rolle, wenn er urteilt», hat Pascal gesagt.) «Besitzen als besäße man nicht», sagt Paulus.

Wer sich darum zu bemühen begonnen und sich von der Bezauberung des Gottseins freigemacht hat, der steht hart an der Grenze zu einer in einem Sinne nicht mehr zu übertreffenden religiösen Haltung. Liegt darin nicht das Eingeständnis: «Ich bin nicht Gott», und ist dieses Eingeständnis nicht der erste Schritt zur Danksagung? Indem er einen Platz räumt, der ihm nicht gebührt, gibt der Mensch Gott, was Gottes ist, und sagte Gott Dank dafür, daß Er ist, was Er ist. Die Anerkennung eigener Begrenztheit durch den Menschen und die Haltung des Danksagens sind also korrelativ. Wenn überdies die Annahme dieser eigenen Begrenztheit in der Freude über die wiedergefundene Wahrheit gelebt wird, ist die Danksagung ein Fest. Und jedes Sakrament ist zunächst dies.

Diese ausführliche Darstellung kehrt, meinen wir, den Sinn der Frage um: «Wie soll man den Menschen von heute einen Ausdruck des Glaubens in ihrer Sprache bieten», das heißt in der Sprache, die ihnen eigen ist. Die Anerkennung einer Art Rückkoppelung der Kultur auf den Glauben ist nach unserer Meinung für die Kirche eine wesentliche Gegenwartsforderung. Die Erweiterung des Selbst-Bewußtseins des Menschen bietet eine ungeheure Chance, immer reichere Bedeutungsgehalte für die christlichen Wahrheiten zu entdecken oder wieder zu entdecken. Aber man muß die kulturellen «Orte» sprechen lassen, die sie hervorbringen. Das dürfte heutzutage die erste Aufgabe des Katecheten sein.

II. BEOBACHTUNGEN ZUM LEBEN UND ZU DER VON EINER GRUPPE LEBENDIG GESTALTETEN SPRACHE

Bei der Weiterführung unserer Untersuchung über die gelebte Sprache sind wir auf einen anderen Komplex von Fragen zum Leben einer Gruppe gestoßen. Unsere ständige Versuchung besteht zweifellos darin, dieses Leben einer Katechese-Gruppe auf den intellektuellen und geistigen Gehalt des in ihr vor sich gehenden Austausches zu reduzieren und es nach der Genauigkeit oder Klarheit der Aussagen zu bewerten. In Wirklichkeit aber – und die Praxis eines Katecheten zeigt es sehr schnell – geht es um etwas ganz anderes.

1. Die Logik des Inhaltes und die Logik der Beziehung

Natürlich folgt eine Diskussion der Logik des Inhaltes, aber nicht dieser allein. Als «Logik des Inhaltes» bezeichnen wir die Ordnung der Gedanken in einer vernunftgemäßen Verknüpfung der verschiedenen inhaltlichen Aspekte, wobei diese Ordnung aber nicht aus themenfremden Elementen hervorgehen darf. Es gibt also eine Logik des Inhaltes. Es gibt aber auch eine Logik der Beziehungen. Darunter verstehen wir die Verknüpfung von Haltungen und Verhaltensweisen, so wie sie sich eine aus der anderen ergeben. So gehört es zum Beispiel in den Bereich der Beziehungslogik, daß Frustration Aggressivität erzeugt, daß jedes

Anderssein, gleich ob auf der personalen oder der idealen Ebene, Zurückhaltung hervorruft. Ebenso gehört es zu den Phänomenen der Logik der Beziehungen, daß ein Mensch sich einer Idee oder einem Motiv nicht wegen des ihnen eigenen Sinngehaltes, sondern wegen der ihnen zugewiesenen Funktion zuwendet. *Funktion* und *Sinn* müssen daher sorgfältig auseinandergehalten werden. Valéry hat das glänzend formuliert, wenn er sagt: «Jedes Wort hat mehrere Bedeutungen, deren wichtigste sicher der Grund ist, der uns dieses Wort sagen läßt. So bedeutet ‹quoniam nominor leo› keineswegs: ‹denn ich heiße Löwe›, sondern: ‹ich bin eine grammatische Regel›.» Ganz in der gleichen Weise hat auch das am Sonntag in der Messe gesprochene Glaubensbekenntnis einen durch die Begriffe seines Wortlautes definierten Sinn – dazu aber noch einen anderen, den wir nach unserer Terminologie eine Funktion nennen, und der zum Beispiel darin bestehen kann, daß es für die Gruppe derer, die dasselbe Credo bekennen, eine Bestätigung der Einheit und des Zusammenhaltes ihrer Gruppe bedeutet. Natürlich ist dabei auch der Fall denkbar, daß der Sinngehalt als solcher praktisch ohne Gewicht bleibt, da die Funktion als einzig bestimmendes Element auch durch einen anderen Sinngehalt wahrgenommen werden kann. Wenn die Sinngehalte auswechselbar sind, ohne daß in der Gruppe irgendeine Veränderung eintritt, gehorcht diese Gruppe vermutlich allein der Logik der Beziehungen. Häufig beobachtet man, daß Christen gern das Dogma der Auferstehung des Fleisches gegen irgendeine Gewißheit über die Unsterblichkeit der Seele austauschen möchten. Liegt der Grund für diese Neigung nicht darin, daß hier beide Inhalte dieselbe Funktion erfüllen: dem Menschen eine Sicherheit über seine Zukunft zu geben? Wir nehmen an, daß es immer solche Ausweichmöglichkeiten für die explizite Sprache gibt und daß man durch die Bestreitung scheinbar einfacher Inhalte unwissentlich und unbeabsichtigt an das Bedürfnis der Gruppe nach Sicherheit und Gleichgewicht rührt, das darin Halt und Stütze gefunden hat. Dann überrascht die Heftigkeit der Reaktion im Verhältnis zur Geringfügigkeit der Kritik am Inhalt. Stellt man sie aber der dem Inhalt zugewiesenen Funktion gegenüber, die ohne den Inhalt keine Stütze mehr hat, so erklärt sich diese Heftigkeit bedeutend besser. Man hat in der Annahme, das erste von beiden, den Inhalt, zu treffen, das zweite, die Funktion, getroffen, und nur die unverhältnismäßige Heftigkeit der Reaktion läßt erkennen, daß man etwas anderes getroffen hat als man wollte. Aber dieses «etwas anderes» darf der Katechet nicht für unwichtig halten. Er weiß, daß die Vollsprache aus ständigen Überlagerungen von Logik des Inhaltes und Logik der Beziehungen besteht, hält es aber oft für ideal, diese komplizierte Dialektik auf die «Objektivität» der Inhaltslogik zu reduzieren. Nach unserer Meinung würde man sich damit noch gründlicher irreführen lassen. So dürfte für den Katecheten die eine Möglichkeit bleiben, diese Komplexität der gelebten Sprache anzuerkennen, in der «was gesagt wird» ständig Hand in Hand geht mit dem, «was geschieht».

2. *Die Überwindung des Hindernisses einer vorgegebenen Sprache*

Was bedeutet das eben Gesagte für uns?

Zunächst weist es uns darauf hin, daß *auch die Beziehung eine Sprache hat* und daß der Gruppe ihre wertvollsten Einsichten und Erkenntnisse möglicherweise auf diesem Weg und nur auf diesem Weg erwachsen. Bedenkt man, daß die Worte der «Religion» in das Gewebe der Beziehungen eingefügt sind, so gibt es keinen Zweifel mehr, daß die Schlüsselbegriffe und Grundhaltungen des Glaubens in den zwischenmenschlichen Beziehungen vorgeformt sind und nicht unverändert bleiben können, wenn diese Beziehungen sich wandeln. Alle von einer Gruppe festgehaltenen Widersprüche zwischen «dem Gesagten» und «dem Geschehenden» bringt in die Sprache dieser Gruppe einen Verzerrungsfaktor hinein, unter dem alle zu leiden haben – wahrscheinlich ohne den Grund dafür zu erkennen. Dagegen bringt ein solider innerer Zusammenhang zwischen Beziehung und Inhalt eine völlig neue und überraschende Klärungsmöglichkeit für die Gruppe.

Zum zweiten veranlassen solche Überlegungen uns, nach anderen Kriterien dafür zu suchen, ob wir eine Katechese als gut oder als schlecht zu beurteilen haben.

Und *zum dritten* stoßen wir auf interessante pädagogische Perspektiven. Wenn wir uns klar darüber sind, daß die Sprache sich nicht auf die reine Aussage reduzieren läßt, so erschließt sich uns damit ein beträchtliches Arbeitsfeld. Nehmen wir ein Beispiel: Man kann oft feststellen, daß eine Gruppe sich im Verhältnis ihrer Mitglieder zueinander ganz entsprechend verhält wie in ihrem Verhältnis zu Texten, die ihr vorgelegt sind. Werden daher in einer Gruppe die Personen in ihrer Verschiedenheit nicht anerkannt, so muß damit

gerechnet werden, daß auch die Fremdartigkeit ihr vorgelegter Dokumente zu einem unüberwindlichen Hindernis wird. Dann nützt es auch nichts, sich für diese Dokumente einzusetzen, bzw. nach anderen, weniger «fachlichen» oder weniger schwierigen Texten zu suchen. Es kommt vielmehr darauf an, die zwischenmenschlichen Beziehungen weiter zu entfalten. Wenn dann die Gruppe sich in diesem Sinne entwickelt, wenn die Verschiedenheit der Personen, der Meinungen und Empfindungen sich in Freiheit Ausdruck schaffen kann und als ständige Dimension der Beziehung anerkannt wird, ändert sich alles. Die Gruppe verlangt von den Texten nicht mehr, daß sie ihr «gleichen»; sie wird tolerant einer Sprache gegenüber, die nicht ihre eigene ist; sie lernt begreifen, daß es keine fertige Sprache für sie gibt, außer der Sprache, die sie selbst schafft, ausgehend von dem, was nicht sie selbst ist. Sie überwindet damit das Hindernis der vorgegebenen Sprache, und man kann dann eine Phase des «status nascendi» der Sprache eben dieser Gruppe beobachten. Damit ist die Ära der schöpferischen Haltung eröffnet.

[1] P. Ricœur, Finitude et culpabilité II (Paris 1960) 290–291.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN LE DU

geboren am 25. Juli 1927 in Plancoët, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique in Paris, ist Lizentiat der Theologie und hat das Diplom des Höheren pastoralkatechetischen Instituts, dessen Studienleiter er ist und an dem er Kritik der religiösen Sprache unterrichtet.

Christiane Brusselmans

Katechese für unsere Zeit und Hinführung der Kinder zur Liturgie

I. Problemstellung in der gegenwärtigen Krise der Kirche

Niemand wird bestreiten, daß die Kirche heute eine tiefgreifende Wandlung durchmacht. Diese Wandlung erfaßt alle Bereiche der Seelsorge und geht so weit, daß sie für die christliche Welt zu einer sehr ernsten Prüfung wird, denn was dabei in Frage gestellt ist, sind keineswegs allein Institutionen, sondern der Glaube selbst. Weder Menschen noch Institutionen können solchen Momenten der Prüfung, die Zeichen innerer Dynamik und Quelle allen Wachstums wie jeder Vertiefung sind, aus dem Wege gehen. Worauf es ankommt, ist der Sinn, der dieser Prüfung gegeben wird, und die Neueinstellungen, die sie hervorruft. Glücklich der Mensch, die Gesellschaft oder die Kirche, die diese Prüfung annehmen – nicht im Geiste der Resignation, sondern in der Haltung der Verantwortungsbereitschaft und in ständigen, tätigen Bemühungen um eine rechte Anpassung. So schmerzlich sie sein mag – die Krise, von der die Kirche heute geschüttelt wird, ist ein guter Anlaß zur Besinnung auf ihr Wesen, zur Wiederentdeckung ihrer Methoden und zur Neubewertung ihrer Institutionen. Wird sie mit dem nötigen Scharfsinn und Mut bewältigt, so erweist sie sich als Ausgangspunkt für neue Vorgänge der Anpassung, wie sie angesichts ständig neuer Fortschritte notwendig werden, um das Heil der Menschheit voranzutreiben, die in eine sich in ihrem Ablauf immer mehr beschleunigende, irreversible Geschichte einbezogen ist.

Die Notwendigkeit einer immer neuen Einstellung auf die verschiedensten Situationen, Mentalitäten und Kulturen verlangt von allen, die – gleich in welcher Funktion – an den katechetischen und liturgischen Seelsorgsbemühungen der Kirche beteiligt sind, eine Grundhaltung des Offenseins für die Bedürfnisse der Welt und die Mentalität des heutigen Menschen. Diese Notwendigkeit stimmt keineswegs zuversichtlich, sondern scheint vielmehr bei christlichen Eltern, Katecheten, Priestern und Bischöfen, die gemeinsam die Verantwortung für die religiöse Erziehung der Kinder tragen, eine tiefe Bestürzung hervorzurufen.

Werden die für Katechese und Liturgie Verantwortlichen im Jahre 1970 psychologisch gesehen und intellektuell fähig sein, sich ständig auf neue Bedürfnisse einzustellen? Ob wir diese Frage positiv beantworten können, hängt ab von der Anpassungsfähigkeit der christlichen Eltern und Katecheten, aber noch mehr von der Anpassungsfähigkeit, der Scharfsichtigkeit und dem Mut des kirchlichen Raumes, in dem sie ihre Sendung aus-

üben. Gerade hier aber entstehen recht häufig Schwierigkeiten. Dabei geht es um die Stellung der Laien, in unserem Falle vor allem der Eltern, innerhalb der Kirche: das Maß ihrer Kreativität und Initiative, das Verständnis der individuellen und kollektiven Verantwortlichkeit, die Dezentralisierung der Entscheidungsfindung im kirchlichen Raum, das Verständnis der Prüfung, usw. Aber dieses für die Reform der Kirche so wichtige Thema können wir in diesem Beitrag nicht behandeln. Immerhin mußten die Fragen aufgezeigt werden. Im weiteren wollen wir uns jedoch hier auf das Wesen, die Methoden und die Institutionen der Katechese und der Liturgie besinnen.

II. Überlegung über das Wesen der Katechese und der Liturgie

Vom Wesen der Katechese und der Liturgie her ergeben sich zwei grundlegende Forderungen: als erste die Forderung der Treue zu ihrem Objekt, das heißt zu der Offenbarung, die in Jesus Christus in ihrer Fülle verwirklicht und kundgetan wurde; als zweite die Treue zum Subjekt der Katechese und der Liturgie, das heißt zum Menschen, der sich nach dem Sinn seiner Existenz fragt und im Lichte des Wortes Gottes eine Antwort auf die Fragen findet, die er sich stellt. Überdies muß der heutige Mensch fähig werden, das Wort Gottes – sei es gelebt, gesprochen oder zelebriert – zu verstehen, zu begreifen und aufzunehmen.

Die katechetische und liturgische Erfahrung beweist, daß es schwierig ist, dieser doppelten Forderung zu entsprechen. Wie soll man heute einem Menschen in einer Sprache und mit Zeichen, die für ihn verständlich und faßbar sind, den ganzen Umfang der Offenbarung darbieten, ohne den ihr eigentümlichen transzendenten Charakter aufs Spiel zu setzen, und dabei vermeiden, daß dieses Wort Gottes auf ein einfaches menschliches Ideal reduziert wird?

Die Schwierigkeit besteht darin: Entweder stellt man sich von vornherein in das Licht des Glaubens, aber dabei läuft man Gefahr, der Welt der Menschen fremd zu bleiben; oder man geht von dem aus, was den Menschen spontan interessiert, dann aber ergibt sich die Gefahr, daß man darin stecken bleibt und niemals über einen gewissen Humanismus hinauskommt. Man stellt sich also entweder auf die Seite Gottes oder auf die Seite des Menschen, während es gerade notwendig ist, die beiden Pole zu übergreifen, um aus ihnen eine Einheit zu machen. Bringt der Tod Gottes die Erhöhung des Menschen oder der Tod des Menschen die Erhöhung Gottes?

So wird unsere Überlegung über das Wesen der Katechese und der Liturgie ganz von selbst zu einer Überlegung über das Wesen des Menschen. Die Überlegung über alles menschliche Handeln aber läßt augenblicklich das Problem Gottes und der Transzendenz aufkommen.

Der Mensch, der über sein Handeln und Denken nachsinnt, wird sich bewußt, daß die Seinswirklichkeit, an der er teilhat, sich nicht im Menschlichen oder Innerweltlichen erschöpft, sondern daß diese Realität sich am Ende auf die Transzendenz, das heißt auf Gott hin, öffnet. Unsere Existenz reicht immer über alle unsere Pläne hinaus. «Das Problem des Menschen», schreibt P. Ricœur, «ist immer das der Grenzen des Menschen und damit letztlich das Problem der Transzendenz.»

Nun stellen wir jedoch fest, daß nur sehr wenige Christen die Offenbarung von diesen grundlegenden Problemen des Menschen und seiner Bestimmung her befragen. Gewöhnt an eine stärker dogmatische und weniger existentielle Darstellung der Offenbarung, betrachten sie das Mysterium Gottes «in sich». Dann aber erblicken sie in jeder theologischen Reflexion, die «für den Menschen» und von der menschlichen Existenz aus geschieht, eine unerträgliche Herabsetzung der Transzendenz. Ferner fürchten sie, man wolle Gott leugnen, um den Menschen zu verherrlichen. Ihre Besorgnis ist kaum begründet. Tatsächlich ist das Ziel der Katechese und der Liturgie nicht, Gott vom Menschen zu trennen, sondern – ganz im Gegenteil – beide zueinander in Beziehung zu setzen. Dazu muß die heutige Katechese stärker existentiell als dogmatisch sein. Sie muß von der Erfahrung und von grundlegenden Fragen zur menschlichen Verfassung und Situation ausgehen, die sie vom Wort Gottes her durchleuchtet. Hat das Leben einen Sinn oder nicht? Hat der Mensch eine ihm zugewiesene Aufgabe oder nicht? Was ist über die Bestimmung jedes einzelnen hinaus der Sinn jener ungeheuren Triebkraft des Lebens, der Geschichte? Wohin streben die Generationen, die Kulturen, die Zivilisationen und die Religionen? All diese Fragen lassen sich zu einer einzigen zusammenfassen: Welchen Sinn haben Leben und Sterben des Menschen? Wenn man von solchen Erfahrungen und Überlegungen über die menschliche Existenz ausgeht, wird die Verkündigung des Heils darin bestehen, in den menschlichen Wirklichkeiten eine Transzendenz aufleuchten zu

lassen. Für unsere Zeitgenossen wäre ein Glaube an Gott, der nicht den letzten Sinn für die dichtesten menschlichen Wirklichkeiten darstellte, ein völliges Nichts. Denn die Welt des Menschen ist der Ort, an dem das Heil aufbricht. Hier muß Jesus Christus gesucht werden; hier muß er geoffenbart werden... Darin liegt keinerlei Herabsetzung der Transzendenz, doch sollte man besser von einer «Transzendenz der Innerlichkeit (transcendance d'intériorité – Jean Le Du)» sprechen.

Wenn es wahr ist, daß Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat, so ist nichts Überraschendes darin, daß der Mensch gleichzeitig von der Transzendenz erfüllt und auf die Transzendenz hin gerichtet ist. Die Antwort Gottes auf diese Erwartung ist inkarniert in Jesus Christus, dem Sohn Gottes, der Mensch geworden ist, damit der Mensch Gott werde. In Jesus Christus wird der Mensch den vollen Sinn des Geheimnisses seiner Existenz finden. Daher ist jede anthropozentrische Katechese ipso facto auch christozentrisch und umgekehrt.

Man müßte tiefer auf das Mysterium der Menschwerdung eingehen, um die Mißverständnisse zu zerstreuen, welche die Christen, die in verschiedenen theologischen Systemen, mit unterschiedlichen «Sprachen» und katechetischen Methoden aufgewachsen sind, zueinander in Gegensatz bringen. Die einen, die in einem stärker dogmatischen Denken geformt worden sind, denken über das Mysterium Gottes «in sich» nach; eine christliche Anthropologie geht ihnen sozusagen völlig ab. Die anderen, die von einer stärker anthropologischen Sicht herkommen, treten an die Offenbarung vom Heile Gottes in Jesus Christus, von einer Besinnung auf die menschliche Existenz aus, heran.

III. Einstellung auf neue Methoden

Die Weitergabe des Wortes Gottes mit neuen Methoden erfordert zuvor, daß die traditionellen Methoden in Frage gestellt werden.

Die Kirche hat im Laufe der Jahrhunderte sehr verschiedene katechetische Methoden und Ausdrucksformen angenommen. In den letzten Jahrzehnten hat man eine als allzu intellektuell und abstrakt beurteilte dogmatische Methode und Sprache fallen lassen. An ihre Stelle wurde eine mehr biblische Sprache und Methode gestellt, die man als menschlicher und konkreter ansah. Doch mußte man erst viele Enttäuschungen bewältigen, um sich dessen bewußt zu werden, daß die Bibel kulturell gesehen der heutigen Mentalität ungeheuer fern steht. Ihre Denkkategorien, ihre Sprache und ihre Bilder steigern nicht selten die Schwierigkeiten des Verständnisses bei einem Hörer, der im Jahrhundert der Ordinatoren und der Erforschung des Weltraumes geboren ist. Daraufhin hat man sich einer liturgischen Methode zugewandt. Aber auch hier sind Sprache, Riten und Symbole dem modernen Menschen außerordentlich fremd und wenig entsprechend. Die innere Begrenztheit jeder Sprache und jeder Methode, mag es sich um die doktrinale, biblische oder liturgische Methode handeln, veranlaßt Katecheten und Liturgiker zur Suche nach einem neuen Weg, dem Weg der Anthropologie. Sie wollen die Transzendenz auf dem Weg einer menschlichen Sprache enthüllen, die sich auf Erfahrungen und Werte stützt, wie sie der Mensch von heute konkret erlebt. Mit anderen Worten: Katechese und Liturgie bemühen sich, «Zeichen der Zeit» zu entdekken, die ihnen gestatten, die Transzendenz in den menschlichen Realitäten zu enthüllen. Die Hauptfrage, die der Katechet sich stellt, lautet: Welchen Sinn kann die Offenbarung für den Menschen haben, dessen tiefstes Sehnen und Trachten die volle Entfaltung des Lebens ist? Das Wort Gottes in einer anthropologischen Perspektive zu übermitteln, erfordert nicht allein eine Überlegung und Einstellung auf ein neues katechetisches Vorgehen – es fordert auch eine wache Selbstkritik, denn die Anwendung der anthropologischen Methode auf die Katechese und die Liturgie steht noch in ihren ersten Anfängen. Daß diese Methode ebenfalls Fehlgriffe mit sich bringt, ist unvermeidlich, und es hat schon seinen Grund, wenn manche darüber beunruhigt sind, daß heute die Katechese und Liturgie mehr oder weniger der Transzendenz entleert sind. Man braucht dazu nur aufmerksam gewisse Katechesen zu lesen, gewisse Homilien zu hören oder an gewissen «modernen» Liturgien teilzunehmen, obwohl auch hier die Ausnahme die Regel bestätigt. Es liegt uns völlig fern, die neuen Methoden und Richtungen zu verketzern, wir wollen uns vielmehr um eine kritische Überlegung über das bemühen, was für eine bessere Anwendung dieser Methoden zur Weitergabe des Glaubens zu tun ist.

IV. Ständige Vertiefung des Glaubens

Die Verantwortlichen für die religiöse Erziehung der Kinder werden feststellen, daß sich über die Frage der Einstellung auf eine neue Sprache und neue Methoden hinaus noch ein weiteres Problem

ergibt: das Problem einer ständigen Vertiefung des Glaubens beim erwachsenen Christen. Eltern und Katecheten werden heute von den Kindern geradezu gedrängt, sich nach dem Sinn der Offenbarung in ihrem eigenen Leben zu fragen. Wenn die Kinderkatechese unter tätigem Mitwirken der Eltern gegeben wird, stellen wir fest, daß heutzutage das Allerdringlichste die Entwicklung einer Erwachsenenkatechese ist. Denn was den erwachsenen Christen heute am meisten zu fehlen scheint, sind feste Grundlagen im Glaubenswissen, die ihnen ermöglichen, das Wesentliche des christlichen Glaubens zu entdecken. Zu diesem Zweck müssen zunächst einmal die uneigentlichen Probleme verschwinden, die sich meistens auf periphere Bereiche des Christentums beziehen (Ablässe, Inquisition, Reinigungsort, religiöse Praktiken und Aberglaube, kirchliche Disziplin usw.). Doch darf man auch die theologischen Schwierigkeiten nicht bagatellisieren, auf die der Christ heute trifft, denn die theologische Diskussion ist in den Bereich der Öffentlichkeit hineingerückt worden und bezieht sich dort keineswegs ausschließlich auf solche periphere Dinge, wie wir sie eben nannten, sondern auf zentrale Positionen des Glaubens, deren traditionelle Darstellung in Frage gestellt wird.

Wir wollen hier nur ein Beispiel aufgreifen, das die Katechese und liturgische Hinführung der Kinder zur Eucharistie betrifft. Die Eucharistie bildet heute einen der Schwerpunkte der theologischen Diskussionen. Nun hat sie aber ihren Platz im Zentrum der Kirche und im Herzen des christlichen Glaubens, da sie das Sakrament des fortlebenden Christus ist, der in der Welt mitgeteilt wird. Daher ist es keineswegs erstaunlich, daß diese Infragestellung viele Gläubige in eine schmerzliche Verwirrung und Unsicherheit stürzt und in ihnen das Gefühl weckt: Wir tappen im Nebel! Die Fragen, die sie sich hierzu stellen, bewegen sich meistens auf sehr verschiedenen Ebenen:

Weshalb müssen wir jeden Sonntag zur Messe gehen?

Welchen Sinn haben die Gesten, Riten und Gebete der Messe? Was ist dieses Sakrament der realen Gegenwart Christi? Weshalb diese Gegenwart? Welche Bedeutung hat sie in meinem Leben? Welches sind die Arten dieser Gegenwart? Aus welcher Perspektive soll man den Kindern die Eucharistie nahebringen? Was für eine Sprach- und Ausdrucksweise sollen wir dazu verwenden? Häufig stellen sich viele Erwachsene solche Fragen zum erstenmal beim Beginn des Kommunionunterrichtes ihrer Kinder. Die katechetische Verantwortlichkeit, die nach Jahren der Verdunkelung glücklicherweise den Eltern wiedergegeben ist, findet sie ihrer allereigensten Sendung gegenüber außerordentlich hilflos. Da sie selbst auf dem Niveau des Katechismus ihrer eigenen Kindheit stehen geblieben sind, möchten viele am liebsten ihre Verantwortung auf andere abschieben und sich selbst in Schweigen hüllen. Andere sind bereit, sich dieser Probe zu stellen, müssen sich aber sehr bald darüber klar werden, daß alle materialisierenden Bilder und alle Erklärungen physikalisch-chemischer Art, wie sie sie aus ihrer eigenen Kindheit kennen, keinen Sinn haben und aufgegeben werden müssen. Was die Sonntagspflicht anbetrifft, so wird man erklären, daß die Messe für jeden Christen eine Lebensnotwendigkeit ist und daß die Verantwortung für diese moralische Verpflichtung stärker auf den Eltern als auf dem Kind ruht, das noch nicht die Fähigkeit besitzt nachzudenken, noch die Möglichkeit, in Freiheit vor Gott zu handeln, wenn seine Familie sein sakramentales Leben nicht stützt. Außerdem werden Eltern und Katecheten entdecken, daß die Perspektive, aus der heraus man heute die Kinder zur Eucharistie hinführt, ebenfalls von der früher entwickelten sehr verschieden ist. Damals kam es dem Katecheten bedeutend mehr darauf an, die genaue Art und Weise der «physischen» Präsenz Christi darzustellen; als wichtig erschien es allgemein zu erklären, *wie* und *wann* Christus auf dem Altar, in der Hostie und im Tabernakel gegenwärtig ist. Heute sucht man vor allem die Bedeutung und das Ziel der Eucharistie klarzumachen. Die Hauptfrage heißt: *Weshalb* ist Christus unter uns gegenwärtig und in uns bei der Messe? Welche Folgen hat seine Präsenz für das eigene Leben, das Leben der Gemeinde und das Leben der Welt? Wohin führt diese Präsenz den Menschen, die Menschheit, die Welt?

Jedenfalls zwingt die Hinführung der Kinder (und ihrer Eltern) zur Eucharistie aus einer Perspektive, die nach dem *Sinn* der Dinge, des menschlichen Lebens und der Offenbarung fragt, die Christen jeden Alters zu einer ständigen theologischen Schulung und Weiterbildung.

V. Neubewertung der christlichen Institutionen

Psychologie und Soziologie zeigen uns unter anderem den Einfluß, den das soziale Milieu auf die Entwicklung der Persönlichkeit und des religiösen Verhaltens des Kindes ausübt. Demnach werden religiöse Erziehung und Hinführung der Kin-

der zu den Sakramenten (Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße) nur in dem Maße bleibende Wirkungen haben, in dem sie in enger Zusammenarbeit mit der Familie, der Grundzelle jeder Gesellschaft, erfolgen. Es scheint, als habe die Katechetik diese Wirklichkeit jahrhundertelang nicht gewußt. Die religiöse Erziehung und Hinführung der Kinder zu den Sakramenten geschieht in erster Linie im Rahmen der katholischen Schule und des pfarrlichen Religionsunterrichtes. Die Familien nehmen daran nur sehr wenig oder überhaupt keinen Anteil. Durch die Zentralisation und Rationalisierung der pastoralen Bemühungen werden die Dinge vielleicht erleichtert, aber das muß in den meisten Fällen damit bezahlt werden, daß die Kinder den Empfang der Sakramente einstellen, sobald sie unsere katholischen Institutionen verlassen.

Dieser sehr massive Verlust zwingt Seelsorger und Katecheten, aus dem allzu engen Rahmen gewisser traditioneller Institutionen herauszutreten. Er zwingt sie, den Wert der christlichen Familie als Grundinstitution der Kirche neu zu entdekken. So müssen sich in Zukunft die pastoralen Bemühungen der Katechetik auf eine Familienpastoral hin ausrichten. Auf diesem Gebiet aber ist noch alles zu tun: Pastorale Beziehungen zu den Familien sind herzustellen; es müssen Eltern-Katecheten herangebildet und geschult werden; man muß die Örtlichkeiten ausfindig machen, an denen die Katechese und die liturgische Einführung der Kinder stattfindet, und schließlich muß die Frage des Wohnortes der Katecheten geklärt werden – dieses letztere vor allem, damit eine Präsenz und wirksamere Hilfe im Bereich der Familie, des Wohnblockes und des Viertels möglich wird.

Wie man von denen erfährt, die ihre pastoralen Bemühungen in diesem Sinne ausgerichtet haben, bilden die Seelsorgsbesuche bei den Familien und die enge Mitarbeit der Eltern bei der Katechese und der Hinführung der Kinder zu den Sakramenten für die Familien oftmals einen Anlaß, über ihr christliches Engagement nachzudenken. Viele Eltern sind sich klar darüber, daß ihre Teilnahme an der Vorbereitung ihrer Kinder auf die Sakramente auch für sie Anstoß zu einer Vertiefung ihres Glaubens und einer bewußteren und tätigeren Teilnahme an der Liturgie gewesen ist. Für andere Eltern, die zwar getauft waren, aber keine religiöse Unterweisung empfangen haben, war dieses Bemühen der Anstoß einer inneren Umkehr und Nachholung dessen, was an ihnen versäumt worden ist. Und schließlich bildet diese Vorbereitungsphase für viele nicht mehr praktizierende Familien, den Anstoß, aus der Sackgasse herauszugehen und, dank ihren Kindern, einen Aufbruch zum christlichen Leben zu wagen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

CHRISTIANE BRUSSELMANS

geboren am 1. November 1930 in Löwen, Katholikin. Sie studierte an der Universität Löwen, am Institut Catholique und am katechetischen Institut in Paris sowie an der Katholischen Universität von Amerika in Washington. Sie ist Lizentiatin der Religionswissenschaften, Magistra in Pastoralkatechetik, Doktor der Religionspädagogik, Professorin für Kinderkatechetik an der Universität Löwen und an der Abtei Saint-André.

Sylvester Wevitavidanelage

Impulse für die Katechese in den Missionen

In den zwei oder drei letzten Jahrzehnten sind die meisten afro-asiatischen Länder dem Status von Kolonialländern entwachsen und zu unabhängigen Nationen geworden, die eine neue Dynamik durchströmt, die ihre nationale Identität zu bestätigen und die Wurzeln ihres Volkstums in den kulturellen und religiösen Traditionen der Vergangenheit aufzuspüren suchen. Zweifellos hat das Christentum, das diesen Ländern durch Angehörige der Kolonialmächte gebracht wurde, seinen eigenen missionarischen Erfolg gehabt. Aber heute beginnt es die Notwendigkeit einer anderen Form von «Präsenz» unter diesen Völkern zu erkennen.

Die Kirche in den Missionen hat begonnen, ihre Sendung an die Christen wie Nichtchristen in einer pluralistischen Gesellschaft neu zu durchdenken, wie es das Zweite Vatikanum nahegelegt hat. In den meisten asiatischen Ländern lebt die «kleine Herde» ganz konkret als solche inmitten machtvoller geistiger Kräfte größter Weltreligionen wie Buddhismus, Hinduismus und Islam. Daher wird heute lebendiger denn je die Notwendigkeit

empfunden, ihre Katechese weiter zu entwickeln, so daß sie die Christen nicht allein schult, ihren Glauben zu bewahren, sondern auch dazu, ihn anderen weiterzugeben, für die er zur tiefsten Erfüllung ihres eigenen religiösen Sehnens und Strebens werden kann.

1. Die neue Herausforderung

Bis in die jüngste Zeit hinein hat die katechetische Praxis sich in manchen Ländern Asiens gegen die Unterweisung erwachsener Kandidaten gesperrt und sich in einer Weise, die für sie geradezu charakteristisch geworden ist, ausschließlich den Schulkindern zugewandt. Auch bei diesen war sie mehr Einübung in eine Art «Sakramentalisierung» als Hinführung zu einem stetigen Weiterreifen in Richtung auf ein sinnerfülltes, dynamisches Glaubensleben. Doch nun bricht diese auf die Schule konzentrierte katechetische Arbeit schnell zusammen, seit die kirchlichen Schulen, wie auf Ceylon und in Burma, verstaatlicht sind. Ein weiterer Schlag war in Ceylon die Abschaffung des Sonntags als Ruhetag. In einer solchen Situation ist die Kirche aufgerufen, neue Strukturen außerhalb der Schule zu entwickeln und sich tatkräftig um eine christliche Formung und Schulung des Kindes wie des Erwachsenen zu bemühen. Katechetische Unterweisung ist kein Schulfach mehr, bei dem es auf die Prüfungen ankommt. Sie wird mehr und mehr als ein Vorgang der Lebensgestaltung, eine Glaubensschulung verstanden, die dem einzelnen hilft, in seinem konkreten Lebensraum die Dynamik und Mystik des Christentums zu leben. Pfarrei und Familie ersetzen nach und nach die Schule als Brennpunkt der religiösen Schulung und Bildung. Von einer rein auf das Schulkind konzentrierten Katechese verschiebt der Akzent sich auf eine Katechese für die heranwachsende Jugend und die Erwachsenen – von dem Ziel, möglichst viel «Information» über Glaube und Sitte zu geben, auf ein stärkeres Bemühen um die «Formung» des «Gläubigen», der Veranwortung an seinem Glauben übernehmen will.

Daher scheinen mir bei der Entwicklung der Katechese in den Missionen heute folgende Gedanken besonderes Gewicht zu haben:

1. Der «historische Augenblick der Vorsehung» erfordert klar und deutlich die Hinführung unserer Christen zu einem tiefer gegründeten Engagement als «Anbeter im Geist und in Wahrheit». Bei aller Achtung vor der Frömmigkeit und Kontemplation, von denen unsere Christen ganz natürlich durchdrungen sind, ist eine gewisse Entmythisierung notwendig, die ihre Religion von manchen abergläubischen Elementen reinigt, denen in der religiösen Praxis gehuldigt wird.

2. Die Verkündigung der Botschaft erfordert eine neue Form der Hinführung zu Gott. Diese sollte auf eine Art und Weise geschehen, die mit den religiösen Begriffen, Denkmustern, kulturellen Symbolen usw. der Völker vereinbar ist, denen die Botschaft verkündigt werden soll – und nicht an Hand europäischer Kategorien und unvertrauter Symbole oder Zeichen.

3. Ziel der Katechese sollte es sein, die Christen dahin zu bringen, daß sie das Wirken des Geistes in ihrem tatsächlichen Lebensraum, in den konkreten Ereignissen ihres Lebens, aber auch in Geist und Herz der Angehörigen anderer Religionen, mit denen sie zusammenleben, erkennen und anerkennen – dabei aber in ihrer Überzeugung und in ihrer Hingabe dem einen Glauben treu bleiben, den sie von dem Gott des Heiles erhalten haben, den sie anbeten.

4. Dringend notwendig ist es, daß eine gezielte Katechese dem Einzelchristen wie der christlichen Gemeinschaft hilft, über eine egoistische, auf Frömmigkeitsübungen gerichtete, auf eigene Sicherheit und Vorteil bedachte Religion hinauszukommen – zu einer dynamischeren, stärker missionarisch ausgerichteten, aus ihrem engen eigenen Raum heraustretenden und von der Liebe bestimmten Religion eines Glaubens an Gottes Vorsehung.

5. Ferner sollte die Katechese unseren Gläubigen erkennen helfen, daß die Entbehrungen, Verfolgungen, Leiden und Demütigungen, die sie gegenwärtig in vielen Kirchen Asiens erfahren, ein unausweichliches Phänomen der Heilsgeschichte sind, damit eine reifere, missionarische Kirche der Gemeinschaft und des Zeugnisses entstehen kann.

6. Ein weiterer wichtiger Punkt, der bei der Katechese in unseren sich rasch entwickelnden Ländern nicht vergessen werden darf, ist die systematische Schulung und Erziehung unserer Christen zu Initiative und Verantwortung für ihre eigene geistige und moralische Hebung und die geistig-moralische Hebung ihrer Gemeinschaften (Gesellschaften).

2. Erneuerung der Katechese nach ihrer inhaltlichen Seite im Licht einer Theologie der Inkarnation

Im vollen Bewußtsein der besonderen Rolle der Missionskirche in Asien rufen die um die theolo-

gische Erneuerung bemühten Kräfte nach einer Weiterentwicklung der inhaltlichen Seite der Katechese im Hinblick auf diese besondere Sendung. «Die Theologie bestimmt den Inhalt der Katechese; die Katechese schafft Denkmuster, Beziehungsverhältnisse und Strukturen innerhalb einer christlichen Gruppierung. Wir können den Wert einer Katechese und Theologie an der Kirche bemessen, die sie hervorbringen.»[1]

Wenn sie das Christentum Menschen verkünden will, die bereits über ein reiches geistiges Erbe verfügen, müssen Theologie und Katechese darauf ausgerichtet sein, «die universale Dimension der in Jesus Christus geoffenbarten Wirklichkeit Gottes mitzuteilen. An den tiefsten Wahrheiten des Christentums hat die ganze Menschheit Anteil und Nutzen, ob sie sich dessen bewußt ist oder nicht. Gott ist Schöpfer und Vater aller, Christus der Herr der Geschichte und Erlöser der Menschheit, und der Heilige Geist wirkt in jedem Menschenherzen vom ersten Augenblick der Schöpfung an. Solche Wahrheiten können die Christen lehren, den geistig-religiösen Reichtum aller Menschen zu erkennen, – und die anderen, im Christentum die Erfüllung ihres höchsten Sehnens und Trachtens zu sehen.»[2] Diese Erkenntnisse müssen nach und nach in die *vorderste Linie* unserer Theologie wie auch unserer Katechese gerückt werden.

Neben diesem Anliegen hat die praktische Ausrichtung, die der Katechese gegeben werden muß, eine weitere Dimension. In mehreren Kirchen Asiens hat man sich Gedanken über eine Theologie *der religiösen Pluralität* und – in diesem Zusammenhang – über die Sendung der Kirche gemacht.[3] Dialog mit einem Teil des Volkes bedeutet notwendig Dialog mit einer der großen Religionen. Daher sind, auf der Grundlage der Menschwerdung, ernste Überlegungen im Gange über eine Revision unserer Haltung und unseres Verhaltens der Präsenz dieser Weltreligionen gegenüber. «So wie Christus sich inkarniert hat, sollte das Christentum sich in diesen Religionen inkarnieren – in allen Dingen außer der Sünde...»[4]

Daher müßte die neue Katechese unsere Christen anleiten, ihre Haltung und ihr Verhalten nach folgenden Grundsätzen zu überprüfen:

1. Wertschätzung und ehrliche Anerkennung der tiefen geistigen Werte, die diesen Religionen innewohnen, und folglich ehrliche Achtung ihren Gründern und religiösen Führerpersönlichkeiten gegenüber;

2. Gemeinschaft mit ihnen in der geistigen und sozialen Entwicklung des Landes. Solidarität in der Förderung grundlegender menschlicher und ethischer Werte wie Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Mäßigung, Keuschheit, Selbstverleugnung, Geist des Dienens, Gewaltlosigkeit, Heimatliebe usw., wenn auch der Beweggrund im einzelnen verschieden sein mag;

3. Anleitung zu einem tieferen Studium der Lehren anderer Religionen und in spezieller Weise zum Studium der Religion, wie sie von solchen Menschen praktiziert wird, bei denen sich unschwer christliche Einstellungen und Werte entdecken und erkennen lassen. Mit anderen Worten: Die Art und Weise, wie wir den Religionen des Ostens gegenübertreten, sollte nicht allein die Merkmale einer intellektuellen, vertikalen, sondern auch die einer praktischen und horizontalen Dimension tragen.

4. Und schließlich wird die Katechese eine Praxis der Spiritualität zu entwickeln haben, durch welche die Präsenz der Christen den Anhängern anderer Religionen hilft, Christus als einzige Inkarnation und Höhepunkt der Offenbarung und des Tätigwerdens Gottes in der menschlichen Geschichte zu erkennen. Dazu muß als universales, unmißverständliches und untrügliches Zeichen die brüderliche Liebe dienen, die geboren wird aus dem Wirken des Geistes Christi im Menschen: «Daran werden die Menschen erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebt.»[5]

3. Eine praktische Erfahrung

Aus diesen gegenwärtigen Strömungen und Vorgängen wird ersichtlich, daß seit der Bangkok-Konferenz (November 1962) über «Katechetik in den Missionen» in den meisten asiatischen Ländern ein ständiges Wachstum der katechetischen Bewegung stattgefunden hat. In über acht Ländern treiben mehrere sehr dynamische Zentren (an die 35) die katechetische Erneuerung nach den oben aufgezeigten Richtlinien voran. Dabei dient das Ostasiatische Pastoralinstitut von Manila als Zentrum zur Schulung spezialisierten Personals und wissenschaftlicher Fachleute. Die «Asiatische Studienwoche für Katechetik» in Manila (April 1967) hat ein Bild über den Fortschritt der modernen katechetischen Bewegung im Osten zu entwerfen gesucht und dabei festgestellt, daß in allen Ländern dieses Bereiches die Herausforderung unserer Zeit in einer sehr konkreten Form erkannt worden ist. Das beweist die praktische Erfahrung in mehreren Ländern. Hier mag eine kurze Aufzählung der Hauptaspekte dieser Entwicklung in

einem Lande, das seit der Erreichung der Unabhängigkeit mehrere sehr drastische Änderungen auf den Gebieten der Politik, der Erziehung und Bildung wie der Religion erlebt hat, recht aufschlußreich sein. Ausgehend von der Anregung, die von der Bangkok-Konferenz gegeben wurde, hat Ceylon seine katechetische Bewegung nach folgenden Grundsätzen entwickelt:

1. Ausbildung von Fachpersonal in den Internationalen katechetischen Zentren, Lumen Vitae Brüssel; Institut Catholique, Paris; East Asian Pastoral Institute, Manila (über 15 Personen haben sich in den letzten fünf Jahren die erforderlichen Fähigkeiten für den Dienst in sechs Diözesen erworben).

2. Einsetzung einer nationalen katechetischen Kommission (1963) und entsprechender Diözesankommissionen; Aufbau des nationalen katechetischen Zentrums und entsprechender Diözesanzentren.

3. Die Einführung neuer katechetischer Methoden, sowohl inhaltlich wie methodisch gesehen, unter besonderer Beachtung der kerygmatischen Seite, und zwar durch
- völlige Revision des Stundenplanes der Schulen (Klassen I–XI) für die ganze Insel;
- Einführung einer vollständigen Reihe neuer Katechismen in der Landesprache, auf der Grundlage der «On Our Way Series» und des deutschen katholischen Katechismus;
- Vorbereitung einer vollständigen Reihe von katechetischen Lehrbüchern für den Lehrer und sonstiger Hilfsliteratur für Katecheten in den Landessprachen;
- Einführung eines Programmes für die Ausbildung und Fortbildung von Lehrern (Laien und Ordensleuten), Katechisten und Seelsorgern mit Hilfe von Ausbildungsstellen wie dem Nationalen Päpstlichen Seminar, dem Catholic University College und dem Nationalen katechetischen Zentrum.

4. Überprüfung der Strukturen und schrittweise Verlegung des Schwerpunktes von einer auf Schule und Kinder gerichteten Katechese auf eine auf Familie und Pfarrei gerichtete Katechese, die alle Mitglieder der Gemeinde (Kinder, Jugendliche und Erwachsene) erfaßt durch
- Organisation eines speziellen katechetischen Programmes für die heranwachsende Jugend unter besonderer Betonung einer existentiellen Situationskatechese;
- Einführung eines Seminars zur Ehevorbereitung und eines Programmes für Eltern und Erzieher;
- erweiterter und wirksamerer Einsatz audio-visueller Hilfsmittel und sonstiger Massenmedien, verbunden mit einem Versuch, die Jugend zu einer rechten Einschätzung der auf diesen Gebieten angebotenen Werte zu schulen;
- Ausbildung beruflicher und ehrenamtlicher Katecheten zum Dienst in den Pfarreien und ihre Versorgung mit den notwendigen Ausrüstungen (Texte, Handreichungen usw.);
- Versuche einer Katechese für Kinder und speziell für die Erwachsenen in ihren eigenen Lebensräumen, wobei der Schwerpunkt darauf verlegt wird, ihr Christentum zu ihren alltäglichen Lebensproblemen in Beziehung zu setzen;
- Verbreitung katechetischer Literatur, vor allem in Familienzeitschriften, zur Befriedigung der katechetischen Bedürfnisse aller Altersgruppen;
- Gewinnung der Hilfe und Mitarbeit organisierter Bewegungen des Laienapostolates und Einsatz von Ordensschwestern und -brüdern als Katecheten.

5. Eine spezielle Bemühung zur Förderung des Schriftstudiums in Zusammenarbeit mit anderen christlichen Kirchen und den Bibelgesellschaften, sowie eine schrittweise Schulung von Seelsorgern und Katecheten, Kraft und Geist der Liturgie zur christlichen Formung der Gemeinde einzusetzen.

4. Dringende Bedürfnisse der Katechese in der Mission

Eine besonders stark empfundene Notwendigkeit bei einer fortschrittlichen Entwicklung des Apostolates in den Missionen ist die Produktion eigener Lehrbücher. Der neue Katechismus sollte nicht allein die Haupttatsachen der Heilsgeschichte bringen, sondern sie der Mentalität der Bevölkerung eines jeden Landes entsprechend erläutern. So denken zum Beispiel die stärker kontemplativen Völker des Ostens, die keine höhere intellektuelle Schulung besitzen, mehr assoziativ, sentenzenartig, in Vergleichen mit ihren täglichen Lebensproblemen.

Auf der anderen Seite aber läßt sich eine solche Anpassung unmöglich ohne spezielle Forschung und eigenes Studium durchführen, wie sie zum Glück und mit einigem Erfolg in mehreren Ländern Asiens und Afrikas betrieben werden. Das ist ein gutes Vorzeichen für die künftige Entwicklung der Katechese in den Missionen.

Im Bereich der Präevangelisation gibt es, abgesehen von Ländern wie Formosa und Japan, keine ernsthaften Versuche eines Apostolates an den Un-

gläubigen, die kein positives Interesse an der Religion haben. Dabei sollte dies normalerweise ein besonderes missionarisches Anliegen sein und im Vordergrund unserer pastoralen Programme stehen. Ferner sei auf das dringende Anliegen hingewiesen, den Nichtchristen, denen die Spaltungen der Christenheit häufig ein Ärgernis geben, eine ungeteilte Christenheit zu zeigen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer verstärkten ökumenischen Tätigkeit und eines gemeinsamen Bemühens, Christus und seine Erlösung den Ungläubigen anzubieten.

Nach meiner Vorstellung verlangt ein wirksames Programm der katechetischen Tätigkeit von seiten der Hirten auf höchster Ebene eine dynamische Führerschaft und Inspiration. «Die katechetische Erneuerung ist zum Scheitern verurteilt, wenn wir nur Katecheten schulen und die Geistlichkeit außer acht lassen», erklärt ein Missionar. In der Praxis sollten Priester, Ordensleute und Laien sich zusammentun, um für ihre Gedanken und Vorstellungen vom Apostolat in verschiedenen aber einander ergänzenden Systemen die notwendige Organisation zu schaffen, mit dem Ziel, Kindern, Heranwachsenden und Erwachsenen zur Begegnung mit Gott, zur Entdeckung seiner Botschaft und zu ihrer Annahme aus innerer Überzeugung und Liebe zu helfen.

[1] Vgl. Teaching All Nations, A Quarterly Review on Mission Catechetics and Liturgy, hrsg. von The East Asian Pastoral Institute, P.O. Box 1815, Manila, Philippinen, hier zitiert vol. IV, No III, 324.
[2] Ebd.
[3] AaO. 321.
[4] AaO. 323.
[5] Ebd.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

SYLVESTER WEVITAVIDANELAGE

geboren am 26. November 1924 in Hanwella (Ceylon), 1956 zum Priester geweiht. Er studierte am päpstlichen Seminar von Ceylon und am Institut Lumen Vitae in Brüssel, wo er das Diplom erwarb. Er ist Direktor des nationalen katechetischen Zentrums von Ceylon und Berater des Erziehungsministers für den Religionsunterricht.

Tjeu van den Berk

Über den Sprachgebrauch des Holländischen Katechismus

Die Katechese muß für die Gläubigen die Wirklichkeit bis in die letzte Tiefe durchleuchten.[1] In diesem Vorgang nimmt die Sprache einen wesentlichen Platz ein. Man kann die Katechese nämlich auch umschreiben als Verdolmetschung unseres Lebens aus einer letzten Sinnfülle.

In diesem Artikel sollen einige Bemerkungen zum katechetischen Sprachgebrauch des Holländischen Katechismus gemacht werden.[2] Wir beschränken uns dabei aber auf die Feststellung verschiedener «Sprachen» in besagtem Buch. Es ist wohl selbstverständlich, daß jede Sprache ihre eigene Wirklichkeitsinterpretation mit sich bringt. Durch das Medium der «Sprache» sehen wir die «Wirklichkeiten», von denen der Katechismus spricht. Es ist allerdings unmöglich, in dem hier gezogenen Rahmen auf die Interpretationen selbst tiefer einzugehen.

Wir unterscheiden drei Sprachen: eine logische, eine mythologische, eine mythische Sprache.

Die logische Sprache spricht von der empirischen Faktizität der exakten Wissenschaften; sie gibt objektive Information.

Die mythologische Sprache wird gebraucht, wenn von den Werten im Menschenleben gesprochen wird, von den Dingen, die nicht mehr exakt zu formulieren sind, von Liebe und Haß, Leben und Tod, Gott und Mensch. Sie spricht von der durchlebten menschlichen Wirklichkeit und dem Mysterium hinter dieser Wirklichkeit.

Die mythische Sprache redet nicht mehr von der Wirklichkeit des Menschen: entweder weil sie von einer Welt spricht, die davon ganz unabhängig ist, oder weil sie menschliche Wirklichkeit nur zum Teil wiedergibt und dadurch unwirklich wird.

Im folgenden wollen wir zeigen, daß diese drei «Sprachen» (alle drei) im «Neuen Katechismus» der Niederländer benutzt werden.

1. Die mythologische Sprache im Holländischen Katechismus

Schon beim flüchtigen Blättern spüren wir diese Sprachen auf. Der erste Teil des Buches trägt den Titel «Das Dasein – ein Geheimnis». Am Anfang steht, «daß auch wir, wir Christen, fragende Men-

schen sind» (S. 4), und am Schluß des Buches lesen wir: «Wie gerne würden wir dieses Buch mit einer schönen Abrundung beschließen, mit einem letzten Pinselstrich, und dann ausrufen: Siehe, da ist Gott! Aber es geht nicht... Wer mit Gott leben will, findet keine Abrundung auf Erden, sondern immer einen neuen Anfang, neu wie jeder neue Tag» (S. 555). Dieser Katechismus spricht vom «tastenden Suchen der Menschheit nach Gott» (S. 41). «Fragend, suchend, anklopfend bildet sich das menschliche Denken ein Bild, wie das andere, das Transzendente, beschaffen sein müßte» (S. 268).

Das ist so gut wie vollkommen neu für eine «Glaubensverkündigung für Erwachsene».[3] Die Seiten, auf denen diese Sprache benutzt wird, eine Sprache, «bei der uns Beweise und Definitionen und Dogmen aus den Händen fallen»,[4] scheinen uns die schönsten des Neuen Katechismus zu sein: Seiten von bleibendem Wert.

2. Die logische Sprache im Neuen Katechismus

Wo es um Fakten geht, um objektive Information und exakte Wissenschaft, ist die logische Sprache zu gebrauchen. Historische, naturwissenschaftliche und soziologische Probleme müssen in ihrer Eigenart anerkannt werden. Diese Wissenschaften stellen Fakten fest. «Der Glaube setzt keine Fakten, sondern deutet Fakten.»[5] Wenn man diese von profanen Wissenschaften registrierten Fakten nicht anerkennt, weiß man nicht mehr, um was es geht, wenn es aufs «Deuten» ankommt.

Bezüglich dieser Sprache zeigt uns der Holländische Katechismus ebenfalls eine hoffnungsvolle Perspektive. Er stellt klar heraus, daß der Streit zwischen Glaube und Wissenschaft ein Scheinstreit war und eine Lösung gefunden hat. «Ist der Glaube sicherer als die Wissenschaft? Der Glaube ist auf eine andere Weise sicher» (S. 330). «Was wissenschaftlich wahr ist, kann nicht gegen den Glauben sprechen» (S. 488). Besonders wenn es um die Entstehung des Lebens geht (S. 12–16), wird die Evolution herangezogen. Das dadurch entstehende neue Weltbild wird deutlich formuliert. «Unser Weltbild ist nicht mehr statisch, sondern dynamisch. Das bedeutet aber, daß nicht mehr der Anfang, sondern der Verlauf und die Vollendung die wirkliche Erklärung enthalten» (S. 296).

Auch die historischen Wissenschaften werden integriert. Geben wir ein Beispiel: «Was die Geschichtswissenschaft über Jesu Auferstehung sagen kann, ist dies: Die Jünger haben für sie Zeugnis abgelegt. Der Vorgang der Auferstehung selbst ist allen Menschenblicken entzogen; er entzieht sich auch der geschichtswissenschaftlichen Wahrnehmung» (S. 200).

Gerade durch die Sicht, die diese Wissenschaften auf unsre Wirklichkeit geben, betonen die Autoren eindeutig die große Linie der Geschichte, die auch der Grundzug des Buches ist (S. VII). Die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes ereignet sich «innerhalb der Entwicklung der Menschheit» (S. 27). «In der Mühsal und *in* dem Sprechen von Menschen hat Gott uns seine einzigartige Offenbarung gegeben» (S. 61). In der Inhaltsübersicht fällt sofort die geschichtliche Linie auf. Es ist selbstverständlich, daß zumal die Interpretation der Bibel eine große Wandlung im Katechismus erfahren hat und dies gerade durch die Anwendung der exakten Wissenschaften (S. 46–74; 229–240).

3. Die mythische Sprache im Holländischen Katechismus

Wenn der Mensch tiefsinnig spricht, aber das nicht mehr von seiner Wirklichkeit her tut, dann spricht er nicht mehr mythologisch, sondern mythisch. Das kann vor allem auf zwei Arten geschehen: Er kann von einer anderen Wirklichkeit sprechen als der unsren, oder er kann die unsre unvollständig wiedergeben.

Wir kennen nur unsere eigene Wirklichkeit! Das Denken in zwei Räumen ist lange eine Grundvorstellung des christlichen Glaubens gewesen: göttlich-weltlich, sakral-profan, übernatürlich- natürlich usw. Wenn man annimmt, daß Gott durch das Geschehen unserer Wirklichkeit selbst spricht und wir uns natürlich nicht in eine andere Wirklichkeit versetzen können als die unsere, wird man äußerst kritisch, verständnislos oder gleichgültig gegen bestimmte Aussagen über einen Himmel, einen eingreifenden Gott, einen Gott, der Mensch wird, gegen Wunder und Erscheinungen.

Nehmen wir als Beispiel einige Texte aus dem Holländischen Katechismus über die Christusgestalt; Texte, die übrigens untereinander nicht in Verbindung stehen. «Was ist denn Gottes Wort für uns? Im Sohn der Erde, der zugleich der Sohn des Vaters ist, gibt uns der Vater Zugang zu sich.» – «Indem man Kontakt aufnimmt mit dem gestorbenen und auferweckten Leibe Jesu, tritt man in Kontakt mit der erlösten Welt, mit dem Reich Gottes» (S. 188). «Jesus hat uns losgekauft

durch seinen Tod» (S. 316). «Jesus vollbrachte etwas, was weder Buddha noch Mohammed, noch Marx, noch sonst einer tat: Er stand von den Toten auf» (S. 314). «Jesus hebt uns empor über unsere Ohnmacht durch die Gabe seines Geistes» (S. 312).

Was fängt der moderne Mensch mit solch einer Sprache an? Worum geht es bei dieser Sprache? So stilvoll diese Sprache auch sein mag, sie spricht nicht an. Was bedeuten in diesem Zusammenhang die Erscheinungserzählungen der Apostel: «Sichtbar erscheinend, hat er also seine unsichtbare Gegenwart gelehrt» (S. 207)? Und die Wunder: «Im ganzen haben die uns überlieferten Wunder Jesu einen so eigenen und originellen Charakter, daß man sagen muß: Es ist nur *eine* Erklärung möglich: Er hat in der Tat selbst Wunder gewirkt» (S. 121). Und die Präexistenz Christi vor seiner Geburt: «So verkündet das Neue Testament, daß er, der geboren wurde, schon in der Welt wirksam war von Anfang an»? (S. 89).

Hier berührt man nicht mehr die Mythos-Dimension unseres Daseins, über das wir zwar in Bildern (mytho-logisch) sprechen müssen, nein, diese Dinge werden eben viel zu deutlich gesagt, so daß sie gerade sehr wenig sagen. Man soll hier an Aussagen glauben,[6] in denen es nicht mehr um unser eigenes Leben geht. Man kommt nicht los von der Überzeugung, daß gemäß diesen Texten noch irgendwo eine eigene Glaubenswirklichkeit neben der gewohnten des Alltags bestehen soll.

Wir dürfen unsere eigene Wirklichkeit nicht für unvollständig halten. Der Holländische Katechismus hat eine sehr wohltuende Sprache. «Alles wird gut werden» könnte man seine Losung nennen. Und das wäre auch nicht schlimm, wenn dadurch nicht die konkrete Wirklichkeit des Alltags verwischt würde. Es scheint uns aber, als ob diese manchmal zu schön dargestellt wird oder zum Teil übersehen wird. Daß z. B. der Evolutionsgedanke für alle Bereiche des menschlichen Lebens durchgehalten wird, ist hervorragend; aber die Autoren vergessen oft, daß Evolution nicht nur Fortschritt, sondern auch die Lösung dramatischer Knoten bedeutet. Auf diese Knoten wird aber manchmal wenig konkret eingegangen, und für ihre Lösung wird keine Handreichung geboten,

Geben wir ein einziges Beispiel: die Arbeit. (S. 474–478). Laut diesem Katechismus hat die Arbeit einen «hoffnungsvollen Ausblick» und ist sie ein «Joch». Durch die Arbeit schafft der Mensch mit an Gottes Schöpfung; sie macht den Menschen eins und gibt ihm eine hoffnungsvolle Aussicht auf die Ewigkeit. Die Arbeit ist aber auch «hart, langweilig, drückend, geisttötend». «Wie jeder große Wert im menschlichen Leben bedarf deshalb auch die Arbeit der Erlösung. Die christliche Botschaft zeugt von dieser Erlösung. Sie erblickt sie in drei Wirklichkeiten, die unser Schöpfer und Erlöser uns geschenkt hat. Es sind: die wachsende Beherrschung der Möglichkeiten, wachsende Einheit und die Auferstehung des Herrn durch das Leiden hindurch» (S. 476). Wir kritisieren am Katechismus nicht, daß er die konkrete Wirklichkeit nicht sieht, sondern weil keine konkrete Antwort gegeben wird und unvermittelt zu einer Welt herrlicher Werte übergegangen wird; man vergißt aber, dem Fließband-Arbeiter, dem Arbeitslosen, dem Kaufmann in einer Welt von Unrecht eine Antwort zu geben. Der Katechismus glaubt, «daß auch ein Leben, das in den Augen der Menschen mißlungen ist, für den einzelnen wertvoll sein kann, voller Freude und Frieden. Denn auch der Herr ist zum Leben eingegangen, indem er scheiterte» (S. 478). Sieht das nicht nach einer Religion aus, die «Opium für das Volk» ist? Wo wird im Holländischen Katechismus wirklich mit dem Menschen und seiner konkreten politischen, wirtschaftlichen und technischen Situation gerechnet? Die oft zu romantische Sprache verrät einen Mangel an Wirklichkeitssinn, der aufs Konkrete gerichtet ist. Es geht für den Menschen nicht direkt um ewige Werte, sondern um konkrete Werte.[7]

4. Folgerung

Der Holländische Katechismus hinkt. Aber kann das anders sein, wenn man bedenkt, daß er in den Niederlanden im Jahre 1966 erschienen ist? War wohl mehr herauszuholen, wenn man sieht, wie schon bestimmte, weniger wichtige dogmatische Neuinterpretationen von Rom aufgenommen wurden?

Aus dem Gesagten geht aber auch klar hervor, daß Orthodoxie und Sprachgebrauch nicht voneinander zu trennen sind. Es gibt eine «römische Wirklichkeit» und eine «römische Sprache». Wo der Katechismus in ersterer verbleibt, rächt sich das sofort in der Sprache.

Er ist aber jedenfalls ein Buch, das einen ersten mächtigen Anstoß in eine freiere Richtung gegeben hat. Es scheint uns jedoch nur ein erster Schritt zu sein. Demjenigen aber, der den ersten Schritt tut, gebührt meistens mehr Lob als dem, der den zweiten macht.

[1] Vgl. (Grundlinien für eine erneuerte Schulkatechese) Grondlijnen voor een vernieuwde schoolkatechese (Nimwegen 1964) 31.

[2] De Nieuwe Katechismus. Geloofsverkondiging voor volwassenen. In opdracht van de bisschoppen van Nederland (Hilversum/Antwerpen/'s Hertogenbosch/Roermond/Maaseik 1966). – Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus (Freiburg/Basel/Wien 1969).

[3] K. Fens in De Tijd (22. Juni 1968).

[4] H. Oosterhuis, In het voorbijgaan (Utrecht [2]1968) 238.

[5] Th. Sartory, Eine Neuinterpretation des Glaubens (Einsiedeln 1966) 19.

[6] Siehe W. Luijpen, De erwtensoep is klaar: Streven (Februar 1969) 511.

[7] Th. Beemer in Getuigenis Nr. 4 (1967) 199.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

TJEU VAN DEN BERK

geboren am 16. Juni 1938 in Zeelst (Holland). Er studierte an den katholischen Fakultäten von Lyon, an der Universität Nimwegen und arbeitet an der Dissertation. Er unterrichtet an einer pädagogischen Akademie Religion.

Berichte

Welches sind die wichtigsten Leitlinien für die Konzeption eines neuen Katechismus?

Einleitung

Nirgendwo verlangt Katechetik als Wissenschaft so rasch den Schritt zur Praxis wie in der konkreten Frage: Wie sieht ein neuer Katechismus aus? Wir haben diese Frage einigen Fachleuten der Katechetik gestellt, die selbst in verschiedener Weise am Entstehen eines «neuen Katechismus» beteiligt waren, sind oder sein werden. Diese Frage enthält fundamentale theologische, katechetische, pädagogische und sprachliche Dimensionen; gleichwohl bleibt sie *eine* Frage. Es antworten ein holländischer Jesuit, der maßgebend am «Neuen Katechismus» beteiligt war; ein afrikanischer Missionar aus Nigeria; ein Fachmann aus den USA vom «National Center of the Confraternity of Christian Doctrine» und ein polnischer Theologe, der über die dortigen gegenwärtigen Anstrengungen berichtet. Andere Beiträge dieses Heftes (vgl. bes. J. Le Du, A. Exeler, K. E. Nipkow, L. van den Berk, O. O'Gorman, L. della Torre) bringen weitere Elemente zu einer Antwort.

Willem Bless

Wichtigste Richtlinien für die Abfassung eines Katechismus

Die Antwort auf die Frage nach den wichtigsten Richtlinien für die Abfassung eines Katechismus hängt aufs engste mit der Absicht zusammen, die man mit einem Katechismus verfolgt. Jahrhundertelang verstand man unter Katechismus ein Büchlein oder ein Buch, in dem der Inhalt der Offenbarung in kurzen klaren Formulierungen als Wahrheitssystem wiedergegeben wurde. Man war sich dabei zwar bewußt, von Glaubenswahrheiten zu sprechen, aber der Akzent lag so einseitig auf den «Wahrheiten», daß man den Eindruck erweckte, als ob der Mensch durch Verkündigung dieser Wahrheiten gläubig gemacht werden könne. Die christliche Gesellschaft (oder was man dafür hielt) lebte zudem im ruhigen Besitz von Sicherheiten, und unter diesen Sicherheiten nahm die Offenbarung einen ersten Platz ein.

Das alles ist vorbei. Oder – richtiger gesagt: Unsre alte Sicht auf die Glaubensverkündigung paßt nicht mehr zu dem neuen Menschen- und Weltbild, mit dem wir leben. Das Weltbild in jene alte Sicht zurückdrehen wäre nicht nur geistiger Selbstmord, sondern auch Schändung der Offenbarung, die dadurch salzlos und schal würde. Es wäre eine Krampfhaltung, die man nicht lange ertragen könnte.

Aber die frohe Botschaft unseres Herrn Jesus Christus gibt es immer noch, und immer noch ist sie imstande, das Menschenherz vor Freude jubeln zu lassen.

Wenn ich nun versuche, von den Niederlanden aus eine Antwort auf die Frage zu geben, wie ein neuer Katechismus aussehen müßte, damit er dem Menschen von heute helfen könnte, die frohe Botschaft zu verstehen, komme ich zu folgenden Richtlinien. Sie sind in erster Linie für einen Katechismus gedacht, der sich an Erwachsene wendet, weil Glaubensverkündigung ja vor allem für Erwachsene wichtig ist.

1. Ein Katechismus müßte von der menschlichen Erfahrung ausgehen

Vor allem anderen möchte der moderne Mensch seine eigene Lage verstehen. Er muß sich in einem Katechismus selbst wiedererkennen mit seinen Fragen und Schwierigkeiten, mit seinem Leid, aber auch mit seiner heutigen menschlichen Freude über das Gute seiner Zeit.

Die Offenbarung darf nicht zu ihm kommen wie die Antwort aus einer anderen Welt, die deshalb eigentlich überhaupt keine Antwort ist. Seine Erfahrung knüpft bei den Fakten an, die jeder sieht und bemerkt. Wenn ich sage «Ein Katechismus müßte von der menschlichen Erfahrung ausgehen», will ich damit nicht sagen: Wenn das geschehen ist, muß man auf die Offenbarung umsteigen. Eher das Gegenteil ist richtig. Zwar ist die Offenbarung eine göttliche Antwort auf unsre Lage, aber in ihrer tiefsten Bedeutung kommt sie als menschliche Erfahrung zu uns. Unsre menschliche Geschichte ist Heilsgeschichte und Unheilsgeschichte. Offenbarung ist wirkliche Fleischwerdung, oder sie ist keine. Es ist ein großer Pluspunkt, wenn moderne Glaubensverkündigung unsre menschliche Lage ganz ernst nimmt; denn sie bietet uns neue Möglichkeiten, zu glauben und damit menschlich glücklich zu sein.

2. Ein Katechismus müßte auf der Grundlage der Erfahrung die frohe Botschaft hörbar werden lassen

Zwar scheint für einen modernen Katechismus die Frage- und Antwortform ein Unding, aber trotzdem muß ein Katechismus ganz und gar Frage und Antwort sein. Wenn der Verkünder des Glaubens unter menschlicher Erfahrung verstünde, nicht zu zeigen, wie menschlich Gott sich ausdrückt und offenbart, hätte er vielleicht Fragen gestellt, aber keine Antwort gegeben. Er muß die frohe Botschaft hörbar werden lassen, sogar – wie Paulus es sagte – «gelegen oder ungelegen» (2 Tim 4,2). Aber all das hat nur Sinn, wenn er die Botschaft Gottes als echte Antwort hörbar zu machen versteht, als echte Überraschung mitten in unserm menschlichen Dasein. Die frohe Botschaft braucht nicht unsre menschliche Angst, um recht verstanden zu werden, sie braucht aber Weite und Freiheit, um fruchtbar zu werden.

3. Ein Katechismus muß «gläubig» reden

Damit sind wir bis zum Kern vorgedrungen. Ein Katechismus muß ein «gläubiges» Gespräch möglich machen. Die Verkünder und die, denen verkündigt wird, dürfen nicht in zwei Parteien geteilt werden, deren eine redet und andere zuhört, sondern es muß ein gemeinsames Suchen im gemeinsamen Glauben sein. Gemeinsam muß man auf Entdeckung ausziehen, und doch wird man niemals eine gemeinsame zwingende Antwort finden können. Keine der beiden Parteien steigt jemals aus dem «Gläubigsein» aus. Der Verkünder darf seinen Glauben und den Glauben der christlichen Gemeinschaft niemals als Besitz behandeln; im selben Augenblick geht vor Gottes froher Botschaft der Vorhang herunter. Der Verkünder ist und bleibt ebenso Gläubiger wie derjenige, dem er den Glauben verkündigt. Nur im Glauben kann man Gottes Stimme hören.

Es gibt keine zwingende Antwort, die für alles eine Lösung bietet. Weder die Kirche noch die Überlieferung hat für alle Fragen schon eine klare und für alle Zeiten gleicherweise gültige Antwort zur Verfügung. In unserm Wort darf nirgendwo ein menschlicher Zwang spürbar sein, sondern nur offene Einladung zum Glauben. Geheimnisse bieten sich niemals zwingend an. Wenn wir die «wunderbaren Taten Gottes» wie ein System von Wahrheiten anbieten (was möglich ist, weil sie tatsächlich auch Wahrheiten sind), kommen wir in die Gefahr, dieses Glaubensangebot zu verriegeln.

Der Theologe durchforscht die Offenbarung mit Hilfe seines menschlichen Denkens: eine wertvolle Hilfe für den Katecheten, wenn er die Wissenschaft nicht wie einen Schlüssel gebraucht, mit dem er den Glauben öffnen und von ihm Besitz ergreifen kann (jeder Theologe hat seine eigene Lösung), sondern wenn er sie als Hilfe für das gläubige Denken und Reden benutzt.

Ein guter Katechismus muß theologisch à jour sein; er muß die Antworten kennen, welche die Theologen auf neue Fragen geben; er muß aus ihnen verantwortlich wählen, und zwar so, daß die Bedeutung dieser Antworten für den Glauben klar in den Vordergrund tritt. Wir bleiben innerhalb des Glaubens. Jede Antwort muß unsern Glauben weiter und reicher machen.

Glaube ist Hingabe. Man kann den Glauben nicht zwingen. Man kann ihn eigentlich nicht einmal anbieten; wir kommen niemals weiter als bis zur Einladung. Wir können die Begegnung des Menschen mit Gott nicht machen; wir können nur Weite schaffen, offen halten, vorbereiten. Jedes Wort ist dabei eigentlich zu aktiv. Wir können im Glauben nicht mehr als eine Begegnung einleiten. Ein Katechismus kann keine Entscheidung für den übernehmen, der das Buch liest; es kann nur Raum und Weite schaffen, um eine Entscheidung zu ermöglichen.

Ist aber solch gläubiges Sprechen nicht unsicheres Sprechen? Leben wir nun in Unsicherheiten, während wir früher sicher waren? Das läßt sich nur vorsichtig beantworten. Wer glaubt, ist sicher und hat Sicherheit; aber es ist eine Sicherheit, die

nie auf ihm selbst beruht; sie beruht auf dem, dem er sich hingibt. Gerade weil unsre moderne Glaubensverkündigung sich viel «gläubiger» darstellen möchte, liegt bei ihr der Akzent mehr auf diesem eigenen Suchen und Tasten. Die letzten Jahrhunderte haben die Offenbarung viel mehr als einen Besitz, als Sicherheit verstanden; aber das war eine ungläubigere Sicht. Nun ja, den Glauben glaubte man wohl und hatte nichts gegen ihn einzuwenden; aber man suchte und tastete nach einem noch authentischeren Glauben. Wer hier zwingen will, handelt eigentlich ungläubig.

4. Ein Katechismus braucht eine dialogische Situation

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß ein neuer Katechismus mehr dialogisch und weniger pädagogisch abgefaßt werden muß.

Eine pädagogische Situation entsteht beim Unterricht fast von selbst. In jedem Fall weiß der gute Lehrer mehr als die Schüler, und es ist gerade sein Auftrag, dieses Mehrwissen zu übertragen. Deshalb kommt es leicht zu einer lehrhaften Haltung, zu einer belehrenden Haltung.

Aber Glauben ist seinem tiefsten Wesen nach keine Wissenssituation. Es geht dabei um etwas anderes, bei dem die dialogische Situation viel mehr Möglichkeiten bietet. Hinzu kommt noch, daß Beschränkungen, die in einer padägogischen Situation im Jugendalter nötig sein können, bei Erwachsenen von selbst fortfallen. Miteinander reden und nicht nur zu ihnen – neben dem andern stehen, dem man verkündigt – gemeinsam auf die Tatsachen hören, die für sich selbst sprechen – zusammen auf Entdeckung ausgehen und sie gemeinsam erleben wollen – eine solche Situation bringt weit mehr Möglichkeiten für das gemeinsame Glauben mit sich.

Diese neue Gestalt der Verkündigung ist auch nötig, damit sich der moderne Mensch selbst erkennen kann. Er scheut die Autorität, die ihn wie einen Unmündigen behandelt, die nur von Strukturen und Institutionen her denkt und die eigene notwendige Einlage jedes Menschen persönlich negiert.

5. Ein Katechismus muß gut geschrieben sein

Als letzte Richtlinie für einen Katechismus möchte ich nennen: Er muß gut geschrieben sein. In einfacher, menschlicher Sprache. Mit Gefühl für eine reiche und hautnahe Charakterisierung der Fragen und Probleme, über die man schreibt.

Vor allem wird der Katechismus «gläubig» geschrieben werden müssen und in einer Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

WILLEM BLESS

geboren am 28. März 1908 in Nimwegen, Jesuit, 1938 zum Priester geweiht. Er studierte an den Ordensfakultäten von Nimwegen und Maastricht Philosophie und Theologie, doktorierte 1942 in Philosophie. Er leitet die Abteilung Erwachsenenkatechese des katechetischen Instituts Nimwegen, dessen Direktor er 1954 bis 1967 war.

Bernard Mangematin

Grundzüge einer Katechese bei den Yoruba (Nigeria)

1. Abgrenzung des Themas

Ganz empirisch sollen im folgenden drei Aspekte aus der gegenwärtigen kulturellen Situation der Yoruba herausgegriffen werden, welche bestimmte Reaktionen hervorrufen, die mir bezeichnend zu sein scheinen für die Katechumenen, ihre Art, das Evangelium zu leben, beeinflussen und die bei jedem neuen Katechismusentwurf berücksichtigt werden müßten:

1. Der Kontakt der Yoruba mit der «weißen» Kultur,
2. der Übergang von einer auf Tauschhandel beruhenden zu einer Gewinnwirtschaft,
3. das ständige Erlebnis des Urwaldes.

Wir beschränken uns hier auf die katechetischen Folgerungen und verzichten darauf, die kulturellen Aspekte der Situation, welche für diese Folgerungen bestimmend sind, zu belegen und darzustellen.

2. «Kommt das Heil von den Weißen?»

Soweit die Empfänger der Katechese den Monotheismus als das Dogma von der Existenz eines

Allmächtigen, eines Vaters aller Menschen, der weißen wie der schwarzen, begriffen haben, bekennen sie aus ganzem Herzen: «Es gibt nur einen Gott!» Manche sind sogar davon überzeugt, daß sie niemals ernstlich an der Wahrheit einer solchen Lehre gezweifelt haben. Dennoch gewinnt man den Eindruck, als habe bei der Mehrheit der einzige Gott, der «Gott der Götter», der Herr der Welt, nicht den ihm gebührenden Platz bekommen und nicht die kultische Verehrung erhalten, die seiner Eigenschaft als höchstem Gott entsprechen. Man hat daher geschrieben, dieser einzige Gott sei ein «Deus otiosus», ein «Deus remotus». Als die Juden im Exil mit einer Zivilisation in Berührung kamen, die offenbar bedeutend höher stehend und glänzender war als ihre eigene, lernten sie, Jahwe nicht mehr als Gott des eigenen Stammes oder als Nationalgott zu sehen, sondern als Herrn der Welt, als den, in dessen Händen das Schicksal aller Völker liegt. Ganz ähnlich war es bei den Yoruba, als sie mit einer fremden Kultur zusammentrafen: Sie mußten ein religiöses Weltbild annehmen, das den Rahmen des Dorfes oder des Stammes sprengte und wirklich Weltmaßstab hatte. Sie haben eine universale Religion angenommen, da sie allein ihnen helfen konnte, den Zusammenstoß der Kulturen, der so viele ihrer Traditionen umstürzte, zu begreifen und in ihrem Leben zu bewältigen.

Aber wie kann der Glaube an einen einzigen Gott, wenn er den Tod der Götter bedeutet, mit dem Glauben an die Gottheit Christi und seine Rolle als Erlöser im Leben der Menschen Hand in Hand gehen. Angesichts des Dogmas der Menschwerdung stellen sich daher den Empfängern der Katechese zwei Fragen:

a) Läßt uns der Glaube an Jesus Christus nicht in den Götzendienst und die Anbetung vergöttlichter Vorfahren zurückfallen, aus dem doch das Christentum durch die Verkündigung eines einzigen Gottes uns herauszuführen behauptete (eine Frage, die sehr häufig von den Mohammedanern gestellt wird)?

b) Wenn Jesus – ein Weißer, sich als Heiland der Welt bezeichnet – kommt dann also das Heil von den Weißen? Hat Gott die Weißen mehr geliebt als die Schwarzen? Wenn der Katechismus sich zu dieser Frage noch nicht näher äußert, muß eine Antwort gefunden werden, denn hier ist eine Frage, eine Frage von großer Lebenswichtigkeit, da sie an die Wurzeln des Bildes rührt, das der Yoruba von sich selbst und seiner Rasse anderen gegenüber und Gott gegenüber haben kann.

Muß man, um das Problem zu lösen, sich in Richtung auf eine monophysitische Lösung bewegen, die in Jesus nur seine Göttlichkeit sieht, den historischen Aspekt seines Heilswerkes nicht kennt oder stillschweigend übergeht und mehr oder weniger ausdrücklich dahin tendiert, ihm die Prärogativen des Vaters beizulegen, so daß dieser wiederum zu einem abstrakten und «fernen (remotus)» Gott wird? Wenn man gewisse Gedanken von Christen über Christus hört, scheint es, als würden viele von ihnen mehr oder weniger ausdrücklich diese falsche Lösung übernehmen und als hätten sie in Wirklichkeit das Wort von der Menschwerdung nicht gehört.

Unsere Katechese muß also hier unbedingt auf größte Klarheit bedacht sein, wenn sie von der Mittlerrolle Christi als Erlöser, Christi als «Sakrament der Begegnung mit Gott» spricht, unter Berücksichtigung – sowohl der Offenbarung über den «eifersüchtigen» Gott, wie sie sich im ersten Gebot ausdrückt, als auch der Vorstellungen der Yoruba über die Macht der «Mittler» und die offensichtliche Überlegenheit der Weißen. Betont man aber die historische Rolle Christi, so darf man nicht vergessen, daß dies ein schwer verständlicher Aspekt ist. Die Europäer neigen allzuleicht dazu, ihn besonders hervorzuheben und dabei die «mystische» Rolle Christi und seine reale Herrschaft über die Welt zu vergessen, wie sie etwa in verschiedenen Paulusbriefen dargestellt ist.

3. Das Geld

Man braucht nicht lange in Afrika gelebt zu haben, um zu der Erkenntnis zu gelangen, daß es dort ebenso wie in gewissen Kreisen der abendländischen Welt eine sehr deutliche Trennung zwischen dem sogenannten «beruflichen» und dem sogenannten «religiösen» Leben gibt. Diese Trennung mag manchen als Fortschritt erscheinen, als Aufhebung der Entfremdung durch das Vordringen des Sakralbereiches. Sie fällen harte Urteile über gewisse Missionare, die eine Katechese über die irdischen Wirklichkeiten hintanstellen, an der «Entwicklung» uninteressiert zu sein scheinen und sich allzu bereitwillig einer als primitiv und überholt betrachteten Mentalität anpassen. Die Dinge sind keineswegs so einfach und so deutlich voneinander geschieden. Vom katechetischen Standpunkt aus müßte man zweifellos zunächst klar unterscheiden zwischen dem, was der «Katechismus» über das Geld sagt (das heißt fast nichts Po-

sitives, da die Gliederung in Credo, Sakramente, Gebote, kaum eine Hilfe für die Verkündigung einer christlichen Sozialethik bringt) und dem, was die Missionare getan haben (so haben sie hier bei den Yoruba in vielen Fällen Schulen gebaut, ehe sie Kirchen gebaut haben). Man müßte ferner unterscheiden zwischen den Zeichen, welche die Kirche durch das Handeln ihrer amtlichen Vertreter gegeben hat, und der Art und Weise, auf die diese Zeichen von den Yoruba-Katechumenen gedeutet worden sind. Und da es in manchen Fällen eine Art offensichtlichen Widerspruches zwischen dem, was die Missionare predigten, wenn sie von der Armut sprachen, und dem, was sie in den Augen der Leute taten, gegeben hat, bekamen diese, glaube ich, keine sehr klaren Eindrücke von der Soziallehre der Kirche. Kann man sagen, daß sie, auch ohne klare Ideen, im Alltagsleben eine der Botschaft des Evangeliums entsprechende Haltung zeigten? Wie ist in der Praxis das Zeugnis, das die Empfänger der Katechese auf dem Marktplatz geben? Wenn ihr religiöses Leben ihr soziales, ja selbst ihr wirtschaftliches Leben mit einschließt (wie dies zur Zeit der alten Religion der Fall war) – welchen neuen Sinn gibt dann ihre neue Religion zum Beispiel ihrer Tätigkeit als Händler? Die alten Traditionen sagten nichts über «Gewinn», denn zu ihrer Zeit lebte man in einer auf Tauschhandel beruhenden Wirtschaft. Die neue Religion erweckt den Anschein, als kenne sie das Problem nicht, oder sucht es auf eine offenbar widersprüchliche Weise zu lösen. Man darf sich daher nicht über die widersprüchlichen Reaktionen der Katechesierten wundern. Man kann sagen, daß gerade da, wo die Gewinnwirtschaft über die traditionelle Tauschwirtschaft die Oberhand gewinnt, die Christen, die im neuen Kult nicht mehr Hilfe finden als im alten, entweder zu einem halbbewußten Atheismus tendieren oder zu abergläubischen Praktiken, die nichts zu tun haben mit wirklichem Glaubensgeist noch mit wirklichem Geist der Wissenschaft.

Müssen wir nicht, ohne damit dem Problem ausweichen zu wollen, in unserer Katechese gewisse Werte der alten Tauschwirtschaft aufgreifen, besonders die personalen Werte, und zeigen, daß auf der anderen Seite eine allzu ausschließlich auf Gewinn basierende Wirtschaft und die egozentrische Aneignung der Dinge (unter dem Gesichtspunkt des Habens und nicht des Seins) seelenlos ist. Man könnte dann in dem Katechismus ein wenig von der alten Yoruba-Weisheit sprechen lassen, einer Weisheit, die durch eine gewisse Erwerbswirtschaft keineswegs gegenstandslos geworden ist.

4. Der Urwald

Jahwe hat zu den Hebräern in der Wüste gesprochen, und ihr ganzes religiöses Leben trug den Stempel seines nomadischen Ursprunges. Die Yoruba sind ihren Göttern im Urwald begegnet. Keinen abstrakten und schweigenden Göttern, sondern Göttern, die ihnen wie der Urwald selbst von Leben, Wachstum, Schutz, Größe aber auch von Tod und Verfall sprachen. Der Urwald war ein Lebensraum, der eine bestimmte Art des Betens und Sich-Begegnens bedingte. Die Zelebration des Geheimnisses von Leben und Vergehen findet in diesem Blätterdom, in dem alles von Verwesung und Wiedergeburt spricht, ganz spontan einen tänzerischen Ausdruck; die Trommel führt mit ihrem Rhythmus an die «Geister des Waldes» heran und zur mystischen Teilnahme an den Lebenskräften der Erde; die Maske aus Holz und Blättern symbolisiert den Schrecken und den Zauber, die von den vielen «Seelen» und «Kräften» ausgehen, welche diese teils schützende, teils feindliche, üppig wuchernde Vegetation bewohnen. Man konnte den Urwald abholzen, Schulen bauen, Straßen anlegen, Platz schaffen für die «weltliche Stadt», doch konnte man nicht seine Wurzeln ausreißen, seine Stimme ersticken, seinen Ruf auslöschen – einen Ruf, der um so machtvoller erklingt, als er aus der Tiefe der Jahrhunderte heraufdringt. Wenn der Mensch wahllos die Zivilisation des Buches annahm, so geschah dies stets um den Preis eines Versiegens der heiligen Quelle, aus der die Alten tranken. Natürlich kann keine Rede sein von einer Rückkehr in den Urwald oder von einem Anrennen gegen die unvermeidlich gewordene Säkularisierung, ebensowenig wie es für das jüdische Volk eine Rückkehr zum Nomadentums seines Ursprunges geben konnte. Aber brauchen die Yoruba so sehr die weisen Ratschläge der Katechetik-Experten, die die Gesetze der Gruppendynamik und der Partizipation entdeckt zu haben behaupten, – hatte der Urwald die Yoruba nicht längst gelehrt, das österliche Geheimnis gemeinsamen Lebens und Sterbens zu feiern! Was er sie dagegen nicht gelehrt hat, ist das Mysterium der göttlichen Barmherzigkeit, denn das Gesetz des Dschungels ist das Gesetz des Stärkeren. Und hier vermag der Intellektualismus einer abstrakten Katechese nichts.

5. «*Auf dem Weg*»

In den drei Beispielsituationen, die wir dargestellt haben, ist nicht versucht, eine unmittelbare Lösung für die aufgeworfenen katechetischen Probleme anzubieten. Es sollte nur dies gezeigt werden: Wenn sich aus der Situation heraus für Afrika gewisse spezielle Vorgegebenheiten für das Problem der Katechese ergeben, so muß auch bei der Lösung dieses Problems von der Situation ausgegangen werden, und die Lösungen können nicht von außen her von Fachleuten in anderen Ländern liegender katechetischer Schulen diktiert werden. Die Hilfe, die diese Fachleute bringen können – über das lebendige Zeugnis für das Evangelium in ihren Ortskirchen hinaus –, besteht darin, daß sie den Afrikanern das Vertrauen zu den lebendigen Kräften ihrer eigenen Tradition wiedergeben. «Der Geist», sagt Bergson, «ist eine Kraft, die aus sich selbst mehr gewinnen kann, als in ihr ist – die mehr geben kann, als sie empfängt – die mehr hergeben kann, als sie hat.» Wir glauben an eine Präsenz des Geistes bei den Yoruba.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

BERNARD MANGEMATIN

geboren am 20. März 1925 in Thiers, Weißer Vater, 1953 zum Priester geweiht. Er erwarb das Diplom des Instituts Lumen Vitae in Brüssel, arbeitet bei der Redaktion des neuen nigerianischen Katechismus mit und beschäftigt sich mit missionarischer Katechese in Oshogbo (Nigeria).

Joseph B. Collins

Einige Leitlinien zu einem neuen amerikanischen Katechismus

I. Der Katechismus in Amerika

Seit den Anfängen der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten war die Hauptquelle der Glaubensunterweisung von jung und alt zu Hause und in den Schulen der Katechismus. Er war ein Büchlein, das die christliche Glaubenslehre in Frage- und Antwortform darlegte, nach Altersstufen abgestuft war und in Sprache und Form sich eng an die damals vorherrschenden theologischen Handbücher anschloß. Der Katechismus war uninteressant, pädagogisch verfehlt und sah gänzlich von den vielen Elementen ab, welche die Verkündigung der Botschaft Christi gewinnend machen. Diese Büchlein entflossen in allen Ländern und in allen Religionsgemeinschaften, den katholischen und den protestantischen, massenweise der Presse. Dies war es, was das Volk bis in die neueste Zeit überall unter einem Katechismus verstand.

Heute kommt allgemein eine andere Art «Katechismus» auf. Es ist ein Buch, das die Glaubenslehre nicht in Fragen und Antworten, sondern in erzählender Form darlegt und als ein allgemeines Handbuch für Lehrer, Mittelschüler, Erwachsene usw. verwendet wird. Das Modell für diesen Katechismustyp bildet der berühmte Katechismus des Konzils von Trient, der im Jahre 1566 für Pfarrer veröffentlicht wurde. Der neue «Holländische Katechismus» bildet ein ausgezeichnetes Beispiel eines handbuchartigen Katechismus. Mit diesem Katechismustyp befaßt sich der vorliegende Aufsatz über den neuen amerikanischen Katechismus.

Das Werk wurde 1964 begonnen mit der Herausgabe eines Entwurfs zu einem neuen amerikanischen Katechismus. Erzbischof Joseph McGucken, der Vorsitzende des Bischofskomitees für den Katechismus, kündigte an, daß von der Bruderschaft der christlichen Lehre (= BCL) der Vereinigten Staaten ein neues Religionsbuch herausgegeben werde, um den revidierten Katechismus von Baltimore (1931–1939) zu ersetzen, der sein Ansehen bei den Religionspädagogen völlig verloren hatte. Das Bischofskomitee der BCL hatte den Plan, erst nach Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils und nach Veröffentlichung der Konzilsdokumente den neuen Katechismus fertigzustellen. Für die Zwischenzeit dachte man an die Schaffung eines Textes, der die Lehren der Kirche den Grundsätzen der modernen Katechetik entsprechend darstellen sollte. Das Projekt wurde 1964 von der Konzilskongregation gutgeheißen. Das Nationalzentrum der BCL veran-

staltete unter Bischöfen, Theologen und Katechetikern eine Umfrage, aus der sich konkret ergab, was für ein Katechismus für die nachkonziliare Kirche in den Vereinigten Staaten zu schaffen sei. Nach dem Bericht von Bischof Greco, dem Vorsitzenden des Bischofskomitees der BCL, sprach sich die überwältigende Mehrheit der Antworten in bezug auf das entscheidende Anliegen wie folgt aus:

«Es äußerte sich eine allgemeine Vorliebe für eine erzählende, biblisch-liturgische Textgestaltung, für einen Katechismus, der nur als Quellenbuch und nicht als Textbuch dienen soll für Schriftsteller, Lehrer, Seelsorger und Priester, die auf dem Gebiet der Katechese tätig sind. Die Schaffung von Handbüchern und Leitfäden für Lehrer und Eltern sowie von Texten für die Kinder soll den einzelnen Autoren und Fachmännern der Katechetik überlassen bleiben. Die Bischöfe und die Mitglieder des beratenden Komitees, die den neuen Text zu erarbeiten haben, drangen streng darauf, daß der neue Katechismus oder das neue Quellenbuch weitgehend in erzählender Form abgefaßt und nur mit ein paar Diskussionsfragen am Schluß jedes Kapitels versehen sein solle.»

Der neue Text sollte im Gegensatz zu dem auf Stufen aufgeteilten Katechismus von Baltimore nicht auf verschiedene Alter der Glaubensschüler abgestuft und nicht für das Einzel- oder Gruppenstudium eingerichtet sein. Hier wurde ein Buch entworfen, das ein sorgfältig formulierter Leitfaden, ein Direktorium sein soll, das den neuesten Entwicklungen auf dem Gebiet der Theologie, Exegese, Liturgie, Ökumene, Katechetik und apostolischen Schulung Rechnung trägt. Psychologie, Anthropologie und Soziologie sollten als Hilfswissenschaften der Glaubenspädagogik im vorgeschlagenen Text mitberücksichtigt werden. Die Befürworter des neuen Katechismus befürchteten von Anfang an, ein autoritatives Religionsbuch werde über die Entwicklung der Theologie einen «Frost» kommen lassen oder die gegenwärtige Beweglichkeit im katechetischen Denken einengen. Dieser Gefahr wurde dadurch vorgebeugt, daß das Planungskomitee erklärte, der vorgesehene Text solle nicht fertig abgeschlossen sein und eine flexible Struktur aufweisen, so daß, wenn die Herausgeber dies als notwendig erachten würden, von Zeit zu Zeit neue Stoffe zum Buch hinzugefügt werden könnten. Kurz: der neue Katechismus will nicht das letzte Wort auf dem Gebiet der Katechese sein, sondern als Experiment veröffentlicht und periodisch revidiert werden.

II. Zielsetzungen des neuen Katechismus

Nach Abschluß des Zweiten Vatikanums und während des darauf folgenden *aggiornamento* wurde 1966 vom Bischofskomitee der BCL eine Zusammenkunft von mehr als hundert Fachleuten der Theologie, Exegese, Liturgie und Katechetik einberufen, auf der die Hauptziele und Strukturen des vorgeschlagenen Katechismustextes formell angenommen wurden.

Darnach soll der vorgesehene Text ein grundlegendes Quellenbuch sein, das erstens Richtlinien für katechetische Schriftsteller, Handbücher für Lehrer und Eltern, Klassentexte, Aufsätze und Zeitschriften, audio-visuelle Hilfsmittel usw. auf dem Gebiet der Glaubenserziehung bietet. Zweitens soll der Text Seelsorgern und zur Ausbildung von Katecheten dienen, und schließlich soll er in der christlichen Erwachsenenbildung aller Art von Nutzen sein.

III. Lehrstruktur des neuen Katechismus

Das vorgesehene katechetische Quellenbuch soll die katholische Glaubenslehre in ihrer Gesamtheit vorlegen. Es soll deutlich werden, daß die Selbstoffenbarung und Selbstschenkung Gottes die Antwort des Menschen erfordert. Dogmatik und Moraltheologie sollen eng miteinander verbunden sein, so daß die Religion als wahre «Ich-Du-Beziehung» zwischen Gott und dem Menschen gesehen wird. Selbstverständlich wird in einem solchen Werk der Heilsplan Gottes, wie er in der Heiligen Schrift entfaltet wird, die entscheidenden Leitlinien bieten.

Die verschiedenen Reifegrade in der Lehre der Theologen sollen in diesem Buch sehr stark berücksichtigt werden. Wahrheiten, von denen man sicher weiß, daß sie von Gott geoffenbart sind, müssen deutlich als solche verzeichnet sein, so daß die Verfasser katechetischer Schriften und führende Katechetiker mit Sicherheit wissen, welche Wahrheiten den eigentlichen Gegenstand des Glaubens, d. h. einer uneingeschränkten Verstandeszustimmung bilden. Das Buch wird betonen, daß man von andern Lehren nicht mit Gewißheit weiß, daß sie von Gott geoffenbart sind, selbst wenn man für gewöhnlich dies annimmt. Solche Lehren, die von den Theologen noch diskutiert werden, sollen ohne weiteres als zweifelhaft bezeichnet werden, so daß kein Religionslehrer als Glaubenslehre hinstellen wird, was noch Gegenstand theologischer Auseinandersetzung ist. Wenn

das Quellenbuch die verschiedenen Reifegrade in der katholischen Lehre nicht deutlich anzeigt, so vertritt ein Katechet vielleicht Lehren, die sich der Glaubensschüler später wieder aus dem Kopf schlagen muß. Damit bereitet der Lehrer aber den Weg zu Glaubenskrisen, an denen der erwachsene Katholik nie leiden muß, sofern er über die verschiedenen Reifegrade in der christlichen Lehre deutlich ins Bild gesetzt worden ist. Die heutige Spannung und Verwirrung auf seiten vieler katholischer Eltern und Erwachsenen geht stark darauf zurück, daß diese nicht zu unterscheiden vermögen, was sie während dieser Zeiten eines großen, raschen Wandels zu glauben und zu tun haben. Die Schuld liegt bis zu einem gewissen Grad auch an Religionslehrern, die eine falsche Sicherheit geschaffen haben, indem sie eine bloße theologische Meinung als unfehlbare Lehre der Kirche hinstellten.

Viele bestimmte Richtlinien für die Zusammenstellung eines neuen Katechismus sind den Verlautbarungen des Zweiten Vatikanums entnommen. Diese müssen ausgewertet werden. Die Liste schließt ein beinahe vollständiges Inhaltsverzeichnis der Konzilsdokumente in sich. Bei früheren Konzilien führten eine polemische Atmosphäre oder Anliegen, die sich aus einer bestimmten Situation ergaben, zu Glaubensentscheidungen, die bloß um einen Einzelaspekt einer viel umfassenderen Lehre kreisten. Das jüngste Konzil hingegen war von einer gelösteren Atmosphäre und einem positiven Anliegen bestimmt, so daß seine Lehraussagen und beschreibenden Definitionen einen pastoralen Charakter haben und ganz im Zusammenhang mit der gesamten Lehre der Kirche stehen. Die Definition des Primats und der Unfehlbarkeit des Papstes zum Beispiel kann nicht gänzlich dem Ersten Vatikanum überlassen bleiben, sondern ist in einem Quellenbuch in die gesamte Lehre über die hierarchische Struktur der Kirche und die Kollegialität der Bischöfe zu integrieren, wie sie auf dem Zweiten Vatikanum vorgelegt wurde; erst dann ist sie richtig dargestellt.

Obwohl sich der neue amerikanische Katechismus in erster Linie an die Angehörigen des katholischen Glaubens richtet, muß er dem Ökumenismus in vollstem Umfang Rechnung tragen. Das Ärgernis der Spaltung unter den Christen wird nicht dadurch aus der Welt geschafft, daß man auf die Gefahren der ökumenischen Bewegung hinweist, sondern nur durch positive Programme für die Wiedervereinigung, durch rückhaltloses Vertrauen auf den Heiligen Geist und die Bereitschaft, für die Ökumene nötigenfalls gewisse Risiken auf sich zu nehmen. Das Quellenbuch sollte den Leser instandsetzen, die ökumenische Lehre des Zweiten Vatikanums im wesentlichen zu erfassen; dazu sollten noch diözesane Richtlinien über gemeinsame Gebete, Gottesdienste und die sakramentale Interkommunion kommen.

IV. Pädagogische Erwägungen

In Nachahmung des Lehrverfahrens Jesu, wie es uns in den Evangelien entgegentritt, wirft die Glaubenserziehung Licht auf die Grunderfahrungen, welche die Kinder in ihrem täglichen Leben machen, d. h. auf die konkreten Wirklichkeiten ihrer Existenz, ihre Interessen und die sittlichen Werte, die sie erleben. Deshalb werden die katechetischen Richtlinien die Methode des Ausgehens von der menschlichen Lebenswirklichkeit betonen. Gottes Offenbarung trifft das Kind durch die Ereignisse seines Alltags. Das Gotteswort wird ihm allmählich erschlossen durch seine Beziehungen, seine Gemeinschaft mit andern und durch seine Befähigung, an den Ereignissen und Vorkommnissen seines Alltagslebens teilzunehmen und aus ihnen zu lernen. Es ist die Aufgabe des geschulten erwachsenen Lehrers, im Blick auf die jeweilige Situation des Kindes diesem eindrucksvoll zu erschließen, wie die täglichen Lebensvorkommnisse eine sittliche und religiöse Bedeutung haben. So ist er dem Kind behilflich, in den Lebenswirklichkeiten den erhöhten Christus zu erfahren. Indem es über seine eigene Erfahrung und über die des Gottesvolkes, mit dem es in Christus zusammenlebt, nachdenkt, gelangt es dazu, durch dieselben Lebensvorgänge, durch die es sich selbst und die andern kennenlernt, einen persönlichen Christus in den Blick zu bekommen. Kurz, die Katechese darf nicht von ihrer Rolle abweichen, den Glauben des Gottesvolkes einer Gruppe von Schülern – gleich welchen Alters oder Milieus – zu bezeugen. Sie muß wie eh und je Christen zur ganzen Wahrheit und zum Glauben der Kirche führen.

V. Die Verwendung der Massenmedien in der Katechese

Die Konstitution des Zweiten Vatikanums über «Die Kirche in der Welt von heute» hat sich auf alle Sparten des Lebens der Kirche und insbesondere auf die Glaubenserziehung ausgewirkt. Psychologie, Anthropologie, Soziologie haben mit

ihren besonderen Erkenntnissen dazu beigetragen, den Katecheten die Gesamtdimension des Glaubensschülers deutlicher vor Augen zu führen. Nun bedient sich man noch einer weitern Errungenschaft: der Technologie. Mit dem blitzartigen Fortschritt der wissenschaftlichen Entdeckungen zur Umweltserforschung wird es für Glaubenserzieher zur gebieterischen Pflicht, um den Sinn unserer technologischen, elektronischen Generation zu wissen. Sie sollten sich namentlich fragen:

1. Welche Massenmedien üben heute den stärksten Einfluß aus?

2. Wie beeinflussen sie den Menschen bei der Bildung seiner Wertwelt?

3. Können christliche Erzieher die Massenmedien hervorbringen, die beim Menschen von heute ankommen?

Viele Verleger haben auf diese neue Herausforderung flink geantwortet. Die meisten Reihen von Glaubensbüchern enthalten heute nicht bloß Hinweise auf die Verwendung von audio-visuellen Arbeitshilfen – ein Begriff, der in unserem «medium-bewußten» Zeitalter seine Bedeutung verliert –, sondern sie bieten auch Material für Massenmedien-Vorführungen an. Filme, Bildbänder, Tonbänder, Hörbilder, Beleuchtungseffekte, Feiern – alles wird nun in der Religionsstunde verwendet, welche die Lebensbedingungen der Person vollständiger zu treffen hofft. Die religiöse Erziehung bildet einen Teil der Gesamtaufgabe der Heilssorge der Kirche, die Menschen zur Fülle des Lebens in Christus zu bringen.

VI. Das allgemeine katechetische Direktorium von Rom und der neue Katechismus

Bevor man das geplante amerikanische Quellenbuch vollendet, will man die Veröffentlichung des allgemeinen katechetischen Direktoriums abwarten, das gegenwärtig von einer Sonderkommission der Kleruskongregation zusammengestellt wird. Ein solches allgemeines Direktorium war vom Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (Art. 44) angeordnet und 1967 von einem Synodalkomitee in Auftrag gegeben worden. Es soll als Modell für ähnliche Direktorien dienen, die von den verschiedenen Bischofskonferenzen auf der ganzen Welt herausgegeben werden sollen. Amerikanische Fachleute für Katechetik wurden eingeladen, an der Zusammenstellung des allgemeinen Direktoriums mitzuarbeiten. Viele der in diesem Aufsatz genannten Grundsätze finden ihren Niederschlag in den Beiträgen dieser Katechetiker zu den katechetischen Richtlinien der Universalkirche, die Weltgeltung haben werden.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH B. COLLINS

geboren am 7. September 1897 in Waseca (USA), Sulpizianer, 1924 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität von Minnesota, an der John Hopkins Universität in Baltimore und an der Gregoriana, ist Master of Arts (Pädagogik), Doktor der Theologie und Philosophie, war von 1934 bis 1968 Professor an der Katholischen Universität von Amerika, ist gegenwärtig beigeordneter Direktor des nationalen Zentrums der Bruderschaft von der christlichen Lehre. Er veröffentlichte: Confraternity of Christian Doctrine in Modern Catechetics (1968).

Franciszek Blachnicki

Der neue Katechismus in Polen

Die katechetische Erneuerung in Polen ist bestimmt beträchtlich verspätet im Vergleich zu den Ländern des Westens. Diese Tatsache erklärt sich hauptsächlich dadurch, daß der Prozeß der Entchristlichung des Milieus, welcher die Glaubenskrise der jungen Generation, die für ihren Glauben keine Stütze im Glaubenszeugnis der Erwachsenen findet, zur Folge hat, noch nicht so weit vorgeschritten ist wie in vielen Ländern des Westens. Deshalb empfand man nicht so dringlich das Bedürfnis einer Revision der herkömmlichen Methoden der Katechese.

I. Zentren der katechetischen Studien

Seit einigen Jahren arbeiten aber schon einige Zentren, welche die Erneuerung der Katechese vorbereiten, gemäß den Forderungen der aktuellen und für die nächste Zukunft sich abzeichnenden Situation.

Man kann besonders auf fünf solcher Zentren hinweisen:

1. Die *Katechetische Kommission des Episkopates*, welche unter der Leitung des Weihbischofs Jerzy

Stroba in speziellen Unterkommissionen in Verbindung mit einigen regionalen Zentren schon seit einigen Jahren ein neues Programm des katechetischen Unterrichtes und neue Lehrbücher vorbereitet, besonders neue Katechismen, die den theologischen und pädagogischen Anforderungen der katechetischen Erneuerung entsprechen.

2. Die *Zweimonatsschrift «Katecheta» (Poznan)*, welche unter der Schriftleitung von Dr. Marian Finke schon seit dem Jahre 1962 systematisch ihre Leser über die Problematik der katechetischen Erneuerung informiert und in sie hineinführt.

3. Die *Arbeitsgemeinschaft der Jesuiten* unter Führung von Dr. Jan Charytanski, welche besonders auf die Ausarbeitung neuer Programme, Lehrbücher und Methoden der Katechese für die Unter- und Mittelstufe eingestellt ist. Diese Arbeitsgemeinschaft unternimmt auch praktische Versuche in experimentalen katechetischen Punkten.

4. Die *katechetische Sektion der Akademie für Katholische Theologie (ATK) in Warszawa*, ebenfalls durch Dr. J. Charytanski geleitet, welche ihre Untersuchungen und Arbeiten besonders in Richtung der Initiations- und Eucharistiekatechese führt.

5. Die *katechetische Sektion des Pastoraltheologischen Instituts der Katholischen Universität in Lublin*, augenblicklich durch den Autor dieses Berichtes geleitet, widmet seine Aufmerksamkeit besonders den theologischen Grundfragen der Katechese (Fundamentalkatechetik) und den psychologischen und soziologischen Untersuchungen über die katechetische Situation in Polen.

Als *Ergebnis der Arbeit*, besonders des ersten und dritten von den obengenannten Zentren, sind im Jahre 1968 zwei neue Lehrbücher erschienen: das Religionsbüchlein «Gott mit uns», für die zwei ersten Schulklassen (verfaßt von Dr. J. Charytanski mit seiner Arbeitsgemeinschaft) und der «Katechismus der katholischen Religion» für die Mittelstufe (das 6.–8. Schuljahr).

Das Erscheinen dieser zwei Lehrbücher bedeutet einen entscheidenden Schritt in der Geschichte der katechetischen Erneuerung in Polen.[1] Das zweite von diesen Werken wollen wir unten näherhin besprechen.

II. Das Werden des neuen Katechismus

Der «Katechismus der katholischen Religion» in zwei Bänden[2] bedeutet den ersten Versuch, einen polnischen Einheitskatechismus zu schaffen. Er ist die Frucht einer zehnjährigen Arbeit einer besonderen Katechismuskommission, welche durch die Katechetische Kommission des Episkopats gegründet wurde. Diese Kommission arbeitete in drei Arbeitsgemeinschaften (Warszawa, Poznań, Kraków-Tarnów). Die Arbeit begann mit einer Katechismus-Umfrage, deren Ergebnis in der Zeitschrift «Katecheta» im Jahre 1960 veröffentlicht wurde. Als die drei Hauptverfasser des Katechismus können angesehen werden: Weihbischof Dr. P. Bednarczyk aus Tarnów, Dr. J. Charytanski aus Warszawa und Dr. J. Kotlarski aus Poznań. Der Katechismus wurde herausgegeben auf Beschluß der Bischofskonferenz, nach Annahme des Gutachtens einer Kommission von 5 Bischöfen, als erster Versuch einer nachkonziliaren Darstellung des katechetischen Materials in Polen.

Der «Katechismus der katholischen Religion» bedeutet den ersten konsequenten Versuch einer Abwendung vom deharbschen Katechismusmodell, das bisher noch allgemein in Polen verbreitet ist, und den Aufbau eines Katechismus auf ganz neuen Grundsätzen.[3] Er knüpft an die Etappe der Entwicklung des neuzeitlichen Katechismus an, welche der «Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands» aus dem Jahre 1955 bedeutet, und übernimmt dessen Hauptanliegen der Theozentrik und der Christozentrik sowie dessen allgemeine biblisch-kerygmatische Ausrichtung. Die Durchführung dieser Anliegen ist aber in vielen Einzelheiten konsequenter, in Berücksichtigung der Ergebnisse der neueren Kritik des deutschen Katechismus. Vor allem verzichtet der neue polnische Katechismus schon ganz und völlig auf den üblichen logischen und statischen Aufbau des alten Katechismus (Glaube, Gebote, Sakramente) und ersetzt ihn durch die dynamische Anordnung der Heilsgeschichte. Deshalb greift er auch zur Bibel und Liturgie als seinen Hauptquellen und nicht zu den Formulierungen des Lehramtes und der Schuldogmatik. Als Quelle werden auch reichlich die Konzildokumente benutzt.

III. Aufbau und Dynamik des neuen Katechismus

Die *vier Teile* des Katechismus entsprechen den vier letzten Schulklassen der Grundschule (des 5., 6., 7. und 8. Schuljahres). Der *erste Teil* stellt das Handeln Gottes in der Heilsgeschichte des Alten Bundes dar, aber im christozentrischen Aspekt, auf welchen schon der Titel dieses Teiles hinweist: Christus, der kommen soll. Der *zweite Teil*, unter

dem Titel «Christus gestern und heute», stellt die «Fülle der Zeit» des irdischen Lebens Christi bis zu seiner Himmelfahrt dar und das Wirken des erhöhten und verklärten Herrn in der Kirche, besonders im Sakrament der Weihe und der Eucharistie. Der *dritte Teil* «Christus lebt und wirkt in jedem von uns» behandelt das christliche Leben des einzelnen auf dem Hintergrund der Sakramente der Taufe, der Firmung, der Krankenölung und der Buße. Der *vierte Teil* «Christus lebt und wirkt im Gottesvolk» zeigt das christliche Leben in den sozialen Rahmen der Familie (Das Sakrament der Ehe) und der Gesellschaft. Der *letzte, kurze Teil* des Katechismus endlich, «Christus, derselbe in Ewigkeit», schließt die Übersicht der Heilsgeschichte mit der eschatologischen Perspektive der allgemeinen Vollendung.

Diese Anordnung des Katechismus ist nicht nur durch die christozentrische Ausrichtung gekennzeichnet, sondern auch durch die dialogische Struktur. Der erste und zweite Teil nämlich lassen den Anruf Gottes besonders hervortreten, der dritte und vierte Teil dagegen die Antwort des Menschen.

IV. Christologisch orientierte Heils- und Offenbarungsgeschichte

Der Anruf Gottes im ersten und zweiten Teil ist hauptsächlich in der Sicht der Begriffe der Offenbarung und des Heils dargestellt.

Der Begriff der Offenbarung, im Einklang mit der Konzilskonstitution «Dei Verbum», umfaßt sowohl die Heilstaten Gottes sowie auch das sie erklärende Wort. Die Offenbarung hat einen existentialen und dialogischen Charakter. Sie ist ein Anruf an den Menschen, welcher ihn innerlich verwandelt und eine Antwort von ihm verlangt. Deshalb bemüht sich der Katechismus, bei jeder offenbarten Wahrheit ihre Beziehung zum menschlichen Leben aufzuzeigen und unsere Antwort zu formulieren. Es wird auch gebührendermaßen die Stellung des Volkes Gottes in der Offenbarung berücksichtigt, besonders des Volkes Gottes des Neuen Bundes, der Kirche, in welcher die Offenbarung sich als Anruf Gottes immer aktualisiert. Endlich wird in der Lehre über die Offenbarung die Christozentrik genügend berücksichtigt, was in der Gotteslehre des deutschen Katechismus aus dem Jahr 1955 noch nicht konsequent durchgeführt wurde.

Die Christozentrik des polnischen Katechismus besteht in der ständigen Anknüpfung an das Werk, welches der erhöhte Herr in der Kraft des Heiligen Geistes in seiner Kirche und durch die Kirche vollbringt, indem Er die ganze erlöste Menschheit zum Vater führt.

Neben der Idee der Offenbarung durchdringt den ganzen Katechismus die Idee des Heils, verstanden als Gemeinschaft mit Gott, welche schon hier auf Erden verwirklicht wird. Gott besiegt unablässig das Übel und die Sünde, welche diese Gemeinschaft behindern, durch das Gute, die Selbstsucht des Menschen durch seine Liebe.

Das geschieht durch Christus, durch den das Heil immer in der Welt gegenwärtig ist. Gegenwärtig ist es in der Kirche, im Volk Gottes des Neuen Bundes. Deswegen geht der Katechismus auf jedem Schritt geschickt über von der Christologie zur Ekklesiologie. Diesen Übergang bildet die Gegenwart des erhöhten Christus und seines Wirkens in der Kraft des Heiligen Geistes in der Kirche seit dem Pfingsttage. Dieses Wirken vollzieht sich hauptsächlich in der Liturgie, wo sich in den Sakramenten, vor allem in der Eucharistie, das Pascha-Mysterium Christi vergegenwärtigt. Deswegen ist die Lehre von der eucharistischen Versammlung, welche ein wirksames Zeichen des Geheimnisses der Kirche ist, umfassend und tief im neuen Katechismus entwickelt.

V. Christliches Leben in der Welt im Geiste des Evangeliums

Der 3. und 4. Teil des Katechismus behandelt die Lehre vom christlichen Leben, welches als Antwort auf den Anruf Gottes, in der Offenbarung und im angebotenen Heil, aufgefaßt wird.

Ähnlich, wie dieser Anruf nur durch Christus an den Menschen herankommt, so ist Er auch einziger Mittler unserer Antwort. Unsere Antwort auf den Anruf Gottes kann nur in ontischer Verbindung mit Christus durch die Sakramente zustande kommen.

Christus erscheint also im Katechismus nicht nur als Gesetzgeber, sondern als das innere Prinzip des christlichen Lebens. Deswegen scheidet, im Unterschied zum deutschen Katechismus, der polnische Katechismus die Lehre der christlichen Moral nicht von der Sakramentenlehre ab und verbindet sie zu einer organischen Einheit. Er verbindet also in größeren thematischen Gruppen solche Probleme wie das Sakrament der Krankenölung und die Fragen des Leidens, der Krankheit und des Todes, das Bußsakrament und die Frage der Abkehr von Gott und der Rückkehr zu ihm

usw. Das moralische Leben im allgemeinen ist nicht so sehr vom Standpunkt der zehn Gebote her aufgefaßt, sondern als das neue Leben in Christus im Geiste des Evangeliums.

In Einklang mit der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» behandelt der Katechismus breit und intensiv die Position und die Pflichten des Christen in der Welt. Indem er auf die Werte der Schöpfungsordnung hinweist, wie eheliche Liebe, Familie, Wahrheit, Eigentum, Leben, Kultur, Fortschritt, Volk und Staat, internationales Leben, als gemeinsame Werte aller Menschen, belehrt er auch über die Störung der Naturordnung durch die Sünde und die Sendung der Christen, die Schöpfung durch Christus zu erneuern, sie von der Selbstsucht und anderen Folgen der Sünde zu heilen.

Der Katechismus endet mit der Lehre von der «zweiten Ankunft» Christi und vom endgültigen Sieg des göttlichen Heilswillens. Der Katechismus will mit diesem letzten Akkord der eschatologischen Fülle nochmals die Dynamik der wunderbaren Zusammenarbeit Gottes mit den Menschen in der Realisierung der ewigen Heilspläne Gottes in Christus zur Erscheinung bringen.

VI. Vielfalt anwendbarer Methoden

Der «Katechismus der katholischen Religion» hat die Form eines Lehrstückkatechismus. Das bedeutet aber nicht, daß er grundsätzlich mit der Münchener Methode bzw. mit der Methode der katechetischen Formalstufen verbunden ist. Die Verfasser rechnen vielmehr mit der Anwendung verschiedener Methoden, welche dem konkreten Inhalt entsprechen würden. In den Katechesen über das Wort Gottes wird die Methode der Gruppenarbeit als die entsprechendste Methode vorgeschlagen. Durch diese Methode sollen die Schüler das Wort Gottes als persönlichen und verbindlichen Anruf Gottes hören und verstehen lernen. Auch in der liturgischen Katechese wird dieselbe Methode vorgeschlagen, damit die Katechumenen die Gewandtheit erlangen, die liturgischen Zeichen als Anruf Gottes und Antwort des Menschen zu erkennen.

Schließlich wird auch für die Katechesen über das christliche Leben die aktive Methode vorgesehen. Die Schüler sollen angeleitet werden, die Probleme des menschlichen Lebens selbständig zu lösen, zunächst im Lichte der Vernunft, auf natürlicher Ebene, und dann im Lichte der Offenbarung.

VII. Der vorläufige und experimentelle Charakter des neuen Katechismus

Die erste Ausgabe des polnischen Einheitskatechismus ist mit einer Bemerkung versehen, daß dieser Katechismus noch nicht als Lehrbuch in der katechetischen Arbeit empfohlen wird. Es ist vielmehr eine Probeausgabe, um eine weitere Basis für die Diskussion zu schaffen und eine Konfrontierung mit dem Terrain zu ermöglichen.

Jetzt schon kann man feststellen, daß der Katechismus einer didaktischen Umarbeitung bedarf, damit er der Aufnahmefähigkeit verschiedener Lebenskreise angepaßt werde. Zu diesem Zweck werden jetzt Versuchskatechesen in Anlehnung an den neuen Katechismus in experimentalen katechetischen Punkten der verschiedenen Diözesen durchgeführt. Die Katecheten, welche diese Experimente durchführen, bleiben in Verbindung mit den drei oben erwähnten Hauptautoren des Katechismus. Häufig finden Diskussionstreffen statt, welche besonders der Aufnahme des neuen Katechismus seitens der Kinder in verschiedenen Milieus ihre Aufmerksamkeit widmen. Auf diese Weise wird die zweite Redaktion des Katechismus vorbereitet, welche noch stärker das existentielle Moment der Katechese betonen soll, besonders im 1. und 2. Teil.

Der Wert der ersten Ausgabe besteht vor allem im enormen Potential neuer theologischer Gedanken und Gesichtspunkte im Geiste der erneuerten Theologie und des II. Vatikanischen Konzils. Dadurch gewinnt dieser Katechismus eine große Bedeutung vor allem für die Katecheten, für den Umbau ihrer theologischen Denkweise, denn sie sind meistens noch im Geiste der traditionellen Schultheologie geformt.

Es scheint, daß die weitere Entwicklung in Richtung didaktischer Anpassungen und Vervollkommungen, nicht aber neuer theologischer Auffassungen gehen wird. Denn der Katechismus hat die richtige Linie der theologischen Vertiefung und Erneuerung eingeschlagen, welche dem polnischen Katholizismus notwendig ist. Augenblicklich ist für die Kirche in Polen die biblische, liturgische und theologische Vertiefung im Geiste der Dokumente des Vaticanum II die dringlichste Aufgabe. Die Probleme der Katechese in der Welt «des abwesenden Gottes», welche zum Beispiel H. Halbfas in seiner viel umstrittenen «Fundamentalkatechetik» vorlegte, sind im allgemeinen noch nicht die Probleme der katechetischen Lage in Polen. Die material-kerygmatische Erneuerung

bleibt der uns aufgegebene nächste Schritt in den Bemühungen um eine zeit- und situationsgemäße Katechese. Diese Aufgabe wurde durch den neuen Katechismus glücklich in Angriff genommen.

[1] Vgl. den Artikel des Verfassers: Zdecydowany krok, in: Tygodnik Powszechny 27 (1969) über den Katechismus «Gott mit uns».

[2] Katechizm religii katolickiej (Poznan 1968). Verlag: Ksiegarnia sw. Wojciecha.

[3] Diese Grundsätze werden ausführlich dargestellt im Artikel von J. Charytanski: Zalozenia teologiczne i dydaktyczne nowego katechizmu, in: Katecheta 12 (1968) 151–158; 195–200; 253–257.

FRANCISZEK BLACHNICKI

geboren am 24. März 1921 in Rybnik (Polen), 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Krakau und Lublin, doktorierte 1965 in Theologie und ist beigeordneter Direktor der Abteilung Katechetik des pastoraltheologischen Instituts von Lublin.

Wolfgang Langer

Probleme des Bibelunterrichts in der deutschsprachigen Katechetik

Der katholische Bibelunterricht in den deutschen Schulen hat seinen Ursprung in der Zeit der Aufklärung. Seit der Einführung der allgemeinen Schulpflicht gehörte er zum Fächerkanon der katholischen Schule – seit seinen Anfängen stand er aber auch immer im Rang hinter dem Katechismusunterricht zurück, in dem die zentrale Aufgabe der religiösen Unterweisung gesehen wurde: die Vermittlung der christlichen Glaubenslehre. Nur soweit es diesem Ziel dienen konnte, wurde die Bibel zum Katechismus in Beziehung gesetzt: als Arsenal sittlicher und religiöser Beispiele und Vorbilder und zur Veranschaulichung der Glaubenswahrheiten. Im übrigen wurde sie in Auswahl gelesen als fortlaufende Geschichte Gottes mit den Menschen vom «Schöpfungsbericht» der Genesis bis zum «Maran atha» bzw. bis zum Ende der Apostelgeschichte. Darum trugen auch die Schulbibeln seit Johann Ignaz v. Felbiger (bzw. Benedikt Strauch 1767) und Bernhard Overberg (1797) immer den Titel «Biblische Geschichte».[1] Die Isolierung dieses biblischen Geschichtsunterrichts von der Katechese wurde dadurch befestigt, daß er gewöhnlich dem Lehrer anvertraut wurde, während der Katechismusunterricht dem Priester vorbehalten blieb.

I. Die Bibel als anschauliche Ausgangsbasis

In der katechetischen Reformbewegung in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts, die schließlich zur «Münchner Methode» führte, gewann die Bibel eine neue katechetische Bedeutung: als geschichtliche und anschauliche Ausgangsbasis der unterrichtenden Arbeit. Von der Betrachtung biblischer Ereignisse aus sollten die Einsicht in die Glaubenswahrheit und das Verständnis ihrer begrifflichen Formulierung erarbeitet werden. Dieser Methode eines Formalstufenunterrichts, der von der Anschauung zum Begriff führt, entsprach der deutsche Katechismus von 1955 im Aufbau seiner Lehrstücke. Die Glaubenswahrheit «Jesus Christus ist der Sohn Gottes und wahrer Gott» (Lehrstück 26) etwa wurde unter anderem aus Jo 10, 22–38 (Streitgespräch Jesu mit den «Juden» am Tempelweihfest), aus Mt 3,17 (Gottesstimme bei der Taufe Jesu) und aus Mt 26, 63 f (Selbstbekenntnis Jesu vor Kaiphas und dem Hohen Rat) entwickelt und «bewiesen». Die einzuprägende Schlußfolgerung lautete: «Daß Jesus Christus der Sohn Gottes und wahrer Gott ist, bezeugen uns 1. der himmlische Vater, 2. Jesus Christus selbst, 3. die Apostel und die ganze heilige Kirche.»[2]

Im Vergleich zu seinen Vorgängern aus der Ära Déharbe konnte dieser Katechismus zweifellos als «biblisch orientiert» bezeichnet werden, aber die Art der «Verwendung» biblischer Texte ist heute nicht mehr zu rechtfertigen – weder theologisch noch didaktisch. Das vorausgesetzte naiv historische Verständnis der Evangelien bis hin zu den Reden des johanneischen Jesus und die Interpretation einzelner, aus dem Kontext gerissener Schriftworte, wie sie in der traditionellen dogmatischen Theologie geübt wurde, sind nach den Erkenntnissen der neueren Bibelwissenschaft unmöglich geworden. Die Tendenz des Formalstufenunterrichts, vom konkret-anschaulichen (biblisch berichteten) Ereignis zur begrifflich formulierten Wahrheit des Glaubens zu gelangen, entspricht weder dem Wesen der biblischen Texte (Reduktion der Textaussage auf einen Wahrheitsgehalt) noch dem Ziel der Katechese.

Für eine Neuorientierung des biblischen Unterrichts mußten die dogmatische Engführung der Schriftinterpretation und die falsche katechetische Zuordnung biblischer Texte zu dogmatischen Glaubensaussagen überwunden werden. Zugleich galt es die Forderung durchzusetzen, im Unterricht grundsätzlich von einer wissenschaftlich begründeten Exegese auszugehen. Es ging also zunächst um die Eigenständigkeit des Bibelunterrichts.

II. Heilsverkündigung statt «Biblische Geschichte»

Der Anstoß zu dieser Entwicklung kam von *zwei* Seiten: einmal von der kerygmatischen Erneuerung der kirchlichen Verkündigung, die in Deutschland vor allem durch die liturgische Bewegung ausgelöst wurde, zum anderen von der evangelischen Religionspädagogik, die seit den Anfängen der Dialektischen Theologie die hermeneutischen Prinzipien der unterrichtlichen Schriftauslegung kritisch überprüfte. Die neue Wertschätzung der Heiligen Schrift, ihrer Lesung und Auslegung im Gottesdienst, die Belebung der Bibelarbeit in den Gemeinden durch die katholische Bibelbewegung, vor allem aber die Kenntnisnahme von den Bemühungen um den evangelischen Bibelunterricht haben seit dem Jahre 1960 in der deutschen katholischen Katechetik zu einer weitgespannten, lebendigen Diskussion um die Aufgaben, Ziele und Methoden des Bibelunterrichts geführt. Schon die neueren deutschen Schulbibeln, vor allem «Reich Gottes», die sich ausdrücklich «Auswahlbibel für Schüler» nennt, haben die Abkehr von der alten Biblischen Geschichte vollzogen und die Möglichkeit eines am Text orientierten Unterrichts eröffnet, indem sie anstelle der kindertümlichen Erzählung die textgetreue Übersetzung der ausgewählten Perikopen bieten.[3] Freilich ist auch in diesen Büchern durch die Art der Auswahl und Anordnung, durch gelegentliche Paraphrasen und Zwischentexte immer noch der Kompromiß zwischen einem hermeneutischen und dem herkömmlichen geschichtlichen Bibelunterricht versucht worden.

Der Durchbruch gelang erst nach der fruchtbaren Begegnung mit der evangelischen Religionspädagogik, die von Bruno Dreher eingeleitet wurde.[4] Durch ihn wurde die katholische Katechetik auf die Entwicklung der bibelunterrichtlichen Didaktik im evangelischen Raum aufmerksam gemacht, die bislang von ihr überhaupt nicht zur Kenntnis genommen war. Dabei kam die von Dreher dargestellte «Evangelische Unterweisung» zwischen 1920 und 1960, die von Karl Barth inspiriert war und die «Verkündigung» betonte, durchaus katholischen Prinzipien der Katechese entgegen. Die Beschäftigung mit den Monographien und Unterrichtswerken von Gerhard Bohne, Leonhard Fendt, Kurt Frör, Ludwig Gengnagel, Theodor Heckel, Helmuth Kittel, Martin Rang und anderen[5] mußte zur Einsicht führen, daß biblischer Unterricht nicht nur heilsgeschichtliche Information war und nicht erst durch einen Bezug zur Glaubenslehre des Katechismus an sein Ziel kam, sondern als Ausrichtung und Auslegung des ursprünglichen Heilswortes der Schrift in sich selbst sinnvolle Heilsverkündigung sein konnte.

III. Schriftverständnis als «Arbeit am Text»

Zur gleichen Zeit, da diese Impulse in der katholischen Katechetik rezipiert wurden, vollzog sich im evangelischen Raum eine neue Entwicklung in Richtung auf eine Versachlichung des biblischen Unterrichts. War die Aufgabe des Unterrichts bislang pauschal als Verkündigung bestimmt worden, so sprach man nun eher von Auslegung, von einer «verstehenden Begegnung mit dem Text» (K. Frör), von der «Arbeit am Text» (H. Stock) oder ähnlich.[6] Der erste Grundsatz einer eigenständigen Bibelkatechese war von Anfang an ihre Normierung durch die wissenschaftliche Exegese. Auch die unterrichtliche Auslegung eines biblischen Textes muß von der ursprünglichen Aussageabsicht des Verfassers ausgehen, wie sie die Bibelwissenschaft mit ihren Mitteln festzustellen bemüht ist. Über diese inhaltliche Normierung der Katechese durch die Exegese hinaus wird jedoch für den sachlichen Bibelunterricht auch eine Übernahme exegetischer Methoden gefordert – selbstverständlich nur in einem gewissen Maß und für bestimmte Schularbeiten und Altersstufen.

Was Hans Stock in seinem Entwurf für den Bibelunterricht am Gymnasium unter «Arbeit am Text» versteht, das sind «Übungen zu historisch-kritischem Lesen der Evangelien», bei denen die Schüler «... von Stufe zu Stufe intensiver und sondierender die Sprache der Texte studieren».[7] Das Ziel dieses Unterrichts ist das Verständnis des Neuen Testaments im Horizont seiner Entstehungszeit, das Begreifen der Dialektik zwischen dem historischen Geschehen um Jesus und der Verkündigung des Glaubens an Christus, von der die Sprache der Evangelien bestimmt ist. So entsteht

ein «von entschlossener, kritischer Offenheit geprägter Stil des Umgangs mit der heranzubringenden und auszulegenden Überlieferung».[8]

Form- und redaktionsgeschichtliche Befunde, die synoptische Struktur der Evangelien werden didaktisch genutzt und sogar unmittelbar zu methodischen Prinzipien des Unterrichts. Auf katholischer Seite hat sich Hubertus Halbfas als erster davon anregen lassen und vorgeschlagen, im Unterricht synoptische Vergleiche durchzuführen, um so das naiv historische Mißverständnis der Evangelienerzählungen abzubauen und den kerygmatischen Charakter der Texte erfahren zu lassen. Auch die an den vorliegenden Texten noch ablesbaren traditions- und redaktionsgeschichtlichen Strukturen können, wenn sie im Unterricht aufgewiesen werden, als «Wegweisung zur Erschließung der biblischen Botschaft» dienen.[9] Die Verstehensschwierigkeiten etwa eines Pentateuchtextes, die sich aus seiner vielfältigen Redaktion ergeben, sollen nicht durch unredliche Harmonisierungsversuche weginterpretiert, sondern als Zugang zu einem schrittweisen Eindringen in den Text und zu seinem sachgemäßen Verstehen didaktisch in Ansatz gebracht werden.

Bibelkundliche Information, Kenntnisvermittlung von der Entstehungsgeschichte der Bibel wird zu einer eigenen Teilaufgabe des Unterrichts.[10] Im Gymnasium kann das – nicht zuletzt durch die Querverbindung zur Interpretation literarischer Texte in anderen Fächern – in genügender Breite und Intensität erfolgen.[11] Aber auch in der Haupt- und Realschule ist zumindest eine kleine Bibelkunde, vor allem aber eine «biblische Sprachlehre» (K. Wegenast) notwendiger Bestandteil der Bibelkatechese. Dabei geht es nicht allein darum, die Fremdheit der biblischen Begriffe und Bilder, das Ungewohnte und Mißverständliche der antiken literarischen Ausdrucksformen durch Erklärung und Übersetzung oder durch ein «Umsprechen» der alten Texte in die Sprache des heutigen Menschen zu überwinden – es geht darum, die sprachliche Einmaligkeit und Einzigartigkeit der biblischen Redeformen ernstzunehmen und zu bewahren und die ihnen selbst innewohnende Kraft der Vergegenwärtigung im Unterricht zum Zuge kommen zu lassen.

IV. Sprachliche Formgesetze als didaktisches Phänomen

Die Zusammengehörigkeit von Gehalt und Gestalt sprachlicher Wirklichkeit hat Ingo Baldermann zu einem Prinzip des Unterrichts erklärt – in ausdrücklicher Ablehnung der verbreiteten Methode, nur die Hauptaussage eines Textes (Skopus), seine Lehre herauszuarbeiten und sich um seine Sprachgestalt nicht zu kümmern.[12] Er geht davon aus, daß jede sprachliche Struktur selbst ein didaktisches Phänomen ist. Wenn der biblische Verfasser für seine Aussage eine bestimmte sprachliche Form gewählt hat, dann tat er es, um gerade *damit* das von ihm Gemeinte nach seinen Möglichkeiten am deutlichsten und eindringlichsten zu sagen. Jeder Versuch, den «Gehalt» eines Textes von seiner ursprünglichen Form zu lösen und in eine andere sprachliche Gestalt zu bringen, gerät in die Gefahr, die eigentliche Aussage selbst zu verfehlen oder zu verändern. Die Paraphrasen unserer herkömmlichen Schulbibeln, die «kindertümlichen» Erzählungen unserer biblischen Geschichten für die Kleinen, ja selbst schriftstellerische Versuche eines Umsprechens der Bibel für den heutigen Hörer und Leser[13] sind beredte Zeugen dafür.

Der methodische Grundsatz Baldermanns lautet demzufolge, daß der Unterricht dem «Formgesetz» des Textes zu folgen und nur die im Text selbst, in seiner sprachlichen Gestalt angelegte Didaktik zu entfalten habe. So muß beispielsweise bei einem epischen Text – etwa in den synoptischen Passionserzählungen – der «epische Abstand» respektiert werden, d. h. man darf bei solchen Texten nicht psychologisch motivieren oder dramatisieren, weil so der ursprüngliche Abstand des Erzählers zu den geschilderten Ereignissen, in denen gerade die Ungeheuerlichkeit und Unwiderruflichkeit des Geschehens, seine Bedeutung und zeitlose Gültigkeit ausgedrückt ist, zerstört würde. Ein «echter hörender Umgang mit der Geschichte» muß darauf abgestellt sein, den «Weg der Sprache» nachzugehen, der in ihr angelegt ist, um so im Verstehen zu dem Ziel zu gelangen, zu dem der Text von sich aus den Leser führen will.

Abgesehen von dem hohen Anspruch, der damit an den biblischen Unterricht gestellt ist, ergibt sich die Schwierigkeit, daß viele literarische Formen der Bibel Kindern und Jugendlichen nur schwer oder gar nicht zugänglich sind – das eben hat zu den fragwürdigen Bearbeitungen der Biblischen Geschichte geführt. Baldermann bietet dafür eine Lösung an: Biblische Texte sind nach ihren verschiedenen sprachlichen Formen auszuwählen und den verschiedenen Altersstufen so zuzuordnen, daß sie jeweils deren besonderen Verstehungsmöglichkeiten entsprechen. Aus seinen

eigenen Unterrichtserfahrungen hat er solche Entsprechungsverhältnisse entdeckt und für eine didaktische gerechtfertigte «Stoffverteilung» nutzbar gemacht.[14] Gerade in diesen didaktischen Konsequenzen seiner Konzeption – nicht so sehr in den methodischen – sind ihm katholische Religionspädagogen gefolgt. Sowohl Hubertus Halbfas als auch Albert Höfer haben den verschiedenen Alters- und Bildungsstufen jeweils bestimmte Textgruppen aus dem Alten und Neuen Testament zugeordnet und damit die Anordnung in der heilsgeschichtlichen Linie, wie sie in den bisherigen Lehrplänen allgemein üblich war, verlassen.[15]

V. Auslegung als Ziel der Bibelarbeit

Das Problem der didaktischen Textauswahl führt bereits zu einer weiteren Fragestellung. Soll das Ziel des Bibelunterrichts ganz allgemein ausgedrückt in einer «verstehenden Begegnung mit dem Text» bestehen, so muß er nicht nur textgemäß, sondern auch den Bedingungen des Verstehens auf seiten der Schüler angemessen sein. Das ist noch nicht damit erreicht, daß man erklärt, was eine biblische Aussage ursprünglich gemeint hat (Kommentar); man muß darüber hinaus erkennen, was sie hier und heute für den Menschen in dieser Zeit und in seiner besonderen Situation bedeutet (Interpretation). Das, worin diese Texte einst die Menschen auf Glauben und Leben angeredet haben, soll denen wieder vernehmbar werden, die am Unterricht beteiligt sind.

Das alte Wort muß «vergegenwärtigt» werden, damit es wieder «wirkendes Wort» werden kann. Kurz gesagt: das eigentliche Ziel auch der unterrichtlichen Arbeit an der Bibel ist die *Auslegung*. Dabei muß nicht immer ganz neu der Bogen vom biblischen Text zum heutigen Hörer über die gesamte Spannweite der dazwischenliegenden 2000 Jahre geschlagen werden. Das ursprüngliche Wort der apostolischen Verkündigung ist eingegangen in die lebendige Überlieferung, die sich aus der ununterbrochenen Predigt und Lehre der Kirche gebildet hat und eine kontinuierliche Auslegungsgeschichte der Bibel darstellt. Biblischer Unterricht kann deshalb nie isolierte Schrifterklärung sein, unbeschadet der festzuhaltenden methodischen Eigenständigkeit – er steht in einem notwendigen Zusammenhang mit der Auslegung der Überlieferung.

VI. Rücksicht auf die existentiale Auslegungsgeschichte der Bibel

Das Christentum begegnet dem heutigen Menschen unvermeidlich in der zu einem entscheidenden Teil von der christlichen Tradition. Daraus ergibt sich nicht nur die Frage nach dem Verstehen dieser Tradition aus ihrem biblischen Ursprung (Bibelunterricht als Schrifterklärung), sondern auch die Frage, die diese Überlieferung von sich aus an den Menschen stellt. In der christlichen Überlieferung hat sich nämlich für die Menschen unseres Kulturraums auf die für ihn spezifische Weise die dem Menschen wesentliche und unerläßliche Dimension des Religiösen konkretisiert, «... das Wissen um ein Gefordertsein des Menschen, um ein Angewiesensein auf jenes andere, dessen er nicht mächtig ist.»[16] Durch die nie verstummende religiöse Frage ist der Mensch selbst gefragt: auf das hin, was ihn zum Menschen macht. Indem dem jungen Menschen dieses Gefragtsein durch die Erschließung jener christlichen Tradition eröffnet wird, in welchem es durch die kultur- und geistesgeschichtliche Kontinuität an ihn kommt, wird er vor die Entscheidung gestellt, wie er sich selbst zu ihr verhalten will: ob er sie als gültige Antwort auf die Sinnfragen seines eigenen Lebens anerkennen und sich also zum Glauben an Jesus Christus bekennen will, oder ob er in bewußter Distanz oder Verneinung eine andere Antwort suchen oder selbst geben will.

Durch die Einbeziehung in die so umschriebene umfassendere Aufgabe einer Auslegung der Überlieferung wird die unterrichtliche Schriftauslegung in einen doppelten Zusammenhang gestellt: in denjenigen der Auslegungsgeschichte der Bibel, in der diese als normierender Ursprung der christlichen Überlieferung in allen ihren Formen (Verkündigung, Lehre, Kunst, Liturgie, kirchliche Ordnung usw.) erscheint, und in den Zusammenhang der existentialen Fragestellung, innerhalb derer das Wort der Schrift als Zeugnis der ursprünglichen Glaubenserfahrung der «Zeugen» und darin als letzte erreichbare Antwort auf die entscheidenden Sinnfragen des menschlichen Daseins vernommen werden kann.

VII. Fruchtbarer Konflikt von Kerygma und Dogma

Im Verhältnis der Bibel zur Tradition ist die Beziehung zwischen Kerygma und Dogma das zentrale Problem. In der kirchlichen Lehre und darin

noch einmal in den amtlichen Lehrentscheiden kristallisiert sich gleichsam die Überlieferung unter den Bedingungen der für die jeweilige Zeit kennzeichnenden Situation. Die historischen Dokumente der Lehrentwicklung sind Zeugnisse je verschiedener «Vergegenwärtigungen» der ursprünglichen Botschaft und gleichzeitig wiederum Anstöße neuer Reflexion und lebendiger, sich wandelnder Tradition. Sie prägen noch die heutige Sprache christlicher Verkündigung und die gegenwärtige Gestalt der Kirche als Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft, die ihrerseits somit nur im Rückgriff auf die Tradition und ihren Ursprung verständlich gemacht werden können. Umgekehrt ist die kirchliche Lehrentwicklung für das katholische Bekenntnis die qualifizierte Auslegungsgeschichte der biblischen Schriften. Dieses Wechselverhältnis, in dem das Kerygma in der Auslegung durch das Dogma, das Dogma (als geschichtlich bedingt, interpretations- und entwicklungsbedürftig) aber gleichzeitig unter der Kritik des Kerygmas steht, fordert für die unterrichtliche Arbeit ein «dialogisches Verhältnis» (A. Höfer) zwischen Bibel und Glaubenslehre.

So ordnet Albert Höfer einzelne biblische Textgruppen bestimmten Themen der Glaubenslehre zu[17], Hubertus Halbfas fordert die interpretierende und kritische Konfrontation biblischer, theologischer und lehramtlicher Texte,[18] Wolfgang Langer entwirft einen Unterricht, in dem von den Glaubensaussagen der gegenwärtigen kirchlichen Verkündigung über die Tradition auf die «begründenden» Texte der Bibel rückgefragt wird[19], und auch sonst wird in der gegenwärtigen katholischen Religionspädagogik so oder so die Auslegung biblischer Texte im «Horizont» der verkündigenden und lehrenden Kirche gefordert.[20] Die Einmütigkeit in dieser Forderung, die trotz unterschiedlicher didaktischer und methodischer Konkretionen gegeben ist, sollte den Verdacht eines «katechetischen Exegetismus»[21], in dem die deutsche Bibelkatechetik vor allem außerhalb, aber auch innerhalb des deutschen Sprachraumes steht, eigentlich entkräftigen.

VIII. Konfrontation der Bibelarbeit mit der Lebens- und Wirklichkeitserfahrung

Noch entscheidender aber wird die unterrichtliche Bibelarbeit vor der Isolation einer unbedenklich in die Schulstube übertragenen rein exegetischen Behandlung biblischer Texte bewahrt, wenn sie in den zweiten der oben angesprochenen Zusammenhänge eingeordnet wird: in das umfassende Konzept eines Religionsunterrichts, der sich zum Ziel gesetzt hat, die Verkündigung vom Heil in Jesus Christus als eine erlösende Antwort auf die großen, nie verstummenden Fragen des Menschen nach dem Sinn seines Lebens und dessen, was er von der Wirklichkeit der Welt erfährt, verstehen zu lassen.

Schon für die vom Text ausgehende eigenständige Bibelkatechese ist eine Auslegung gefordert, die dort ihr Ziel hat, wo das alte in den Text eingegangene, schriftgewordene, auf dem Papier gleichsam erstarrte Wort wieder als lebendiges, den Hörer hier und jetzt angehendes, sein Dasein «betreffendes» Wort vernehmbar wird. Erst das ist Auslegung, «Übersetzung» in vollem Sinn – gegenüber der bloßen Erklärung eines alten Textes in dem damals von ihm Gemeinten. Es scheint aber, von der Situation des heutigen Religionsunterrichts her gesehen, methodisch fragwürdig zu sein, beim Text (also mit dem Lesen oder Erzählen einer biblischen Geschichte) zu beginnen. Für die meisten unserer Schüler fehlt dafür die nötige pädagogische Motivation, die Bibel interessiert sie für gewöhnlich nicht schon von sich aus; sie warten nicht darauf, daß ihnen dieses alte Buch erklärt oder verständlich gemacht werde. Allenfalls in bestimmten Altersstufen ist ein gewisses Interesse für manche Erzählungen als Schilderungen dramatischer Ereignisse voraussetzbar.

Die existentiale Katechese beginnt bei den Erfahrungen des Menschen mit seinem Dasein und der ihn umgebenden Wirklichkeit, mit dem alltäglich Erlebten und dem selten Widerfahrenden, mit dem Beglückenden und dem Ängstigenden, mit dem, was ihn froh und mit dem, was ihn traurig macht, mit dem, was ihn erhebt und mit dem, was ihn zweifeln oder gar verzweifeln läßt – kurz: bei der Existenz des Menschen in dieser Welt, die ihm auf vielfache Weise zur Frage wird. Die eigentliche Tiefe und den eigentlichen Ernst erreicht diese Erfahrung und die daraus wachsende Frage freilich erst beim Erwachsenen – und ihn, nicht schon das Kind, meint ja schließlich auch die Bibel. Und doch macht schon das Kind seine Erfahrungen der Ungesichertheit seines Daseins: es erlebt Angst, Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit, eigenes Versagen und Enttäuschung, aber auch Freude und Geborgenheit, Güte, Nachsicht, Geduld und Verzeihung – zuweilen wahrscheinlich unmittelbarer und unverstellter als mancher durch Gewohnheit und Resignation abgestumpfte Erwachsene. Solche Erfahrungen werden auch bei Jüngeren zu un-

bewußten, oft aber bereits bewußten Fragen, die für die Antwort des Kerygmas öffnen.

Lebens- und Wirklichkeitserfahrung kommen im Unterricht unmittelbar oder durch Induktion zur Sprache: die am Unterricht Beteiligten machen Selbsterlebtes oder Mitgeteiltes zum Gegenstand des deutenden und sinnsuchenden Gesprächs, oder die menschlichen Existenzprobleme werden in biographischen Zeugnissen, im Film und – auf «verdichtete» Weise – in der Dichtung eingebracht. Für Hubertus Halbfas ist die Interpretation von dichterischen Texten selbst schon «religiöse Mitteilung», Möglichkeit einer Offenbarungserfahrung, weil in ihnen die «Tiefe der Wirklichkeit» erschlossen werden kann. Darum muß nach seiner Konzeption nicht notwendig die biblische Dimension als solche im Unterricht angesprochen werden, obwohl er den Grundsatz aufgestellt hat, daß christlicher Religionsunterricht grundsätzlich biblischer Unterricht sei.[22] Dagegen ist für Bruno Dreher eine Grundform der induktiven Katechese die unmittelbare, polare Gegenüberstellung eines Zeugnisses der (vor allem zeitgenössischen) Dichtung mit einem «entsprechenden» biblischen Text.[23]

IX. Problem und Bedeutung der Forderung nach einer eigenständigen Bibelkatechese

So oder so: das Pathos der Forderung nach einer eigenständigen Bibelkatechese ist in der deutschen Religionspädagogik abgeklungen. Es hatte seine Berechtigung, als es darum ging, die biblische Didaktik vom historischen Mißverständnis und vom dogmatischen Vorverständnis der traditionellen Auffassung zu befreien. Heute muß die Funktion biblischer Texte für einen Unterricht umschrieben werden, dem es nicht allein auf geschichtliche Information und kirchliche Lehre ankommt, sondern auf eine «Erhellung des menschlichen Daseins» in der Welt vom christlichen Glauben her. Dabei bleiben jedoch die errungenen Einsichten in die Notwendigkeit exegetischer und hermeneutischer Begründung, sprachlicher Sorgfalt, alters- und situationsentsprechender Textauswahl und textgemäßer Methodik auch für den innerhalb eines umfassenderen unterrichtlichen Zusammenhangs geschehenden Umgang mit biblischen Texten als nicht mehr rückgängig zu machende Erkenntnisse grundsätzlich maßgebend.[24] Sie allein können eine «anthropologisch» akzentuierte Katechese vor der Vernachlässigung oder einer willkürlichen Interpretation der christlichen Überlieferung bewahren.

[1] Sie behielten diesen Namen und – auch wenn sie später «Kleine Schulbibel» oder «Große Schulbibel» hießen – den Charakter des erzählenden Geschichtsbuches, dem es weniger auf die sprachliche Treue gegenüber dem Urtext ankam als auf die kindertümliche Mitteilung der ausgewählten «Ereignisse». Vgl. H. Kreutzwald, Zur Geschichte des Biblischen Unterrichts und zur Formgeschichte des biblischen Schulbuches (Freiburg 1957).

[2] Kath. Katechismus der Bistümer Deutschlands (1955) 47 f.

[3] Katholische Schulbibel (revidierte Eckerbibel) (Düsseldorf 1957); Reich Gottes. Auswahlbibel für Schüler (München 1960); Die Geschichte unseres Heiles. Benzigers Jugendbibel (Einsiedeln-Zürich-Köln 1962).

[4] B. Dreher, Die biblische Unterweisung im katholischen und evangelischen Religionsunterricht (Freiburg 1963) (Manuskript abgeschlossen 1960!).

[5] G. Bohne, Das Wort Gottes und der Unterricht (Berlin 1929); L. Fendt, Katechetik (Berlin 1934); K. Frör, Der kirchliche Unterricht an der Volksschule (8 Bde) (München 1953 ff); S. Gauger – H. Lutze, Arbeitshilfe für die evangelische Unterweisung (1951 ff.); L. Gengnagel, Mein kirchlicher Lehrauftrag (1952 ff.); Th. Heckel, Zur Methodik des evangelischen Religionsunterrichts (München 1928); H. Kittel, Vom Religionsunterricht zur Evangelischen Unterweisung (Hannover 1949); M. Rang, Handbuch für den biblischen Unterricht (Tübingen 1939).

[6] K. Frör, Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht (München 1961); H. Stock, Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht (Gütersloh 1959).

[7] H. Stock aaO. 24 und 27.

[8] H. Stock, Das Verhältnis der Christusbotschaft der synoptischen Evangelien zum historischen Jesus als Problem des biblischen Unterrichts in der Schule: E. Dinkler, Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag (Tübingen 1964) 704.

[9] H. Halbfas, Der Religionsunterricht (Düsseldorf 1965) 129–143. Ihm sind andere katholische Religionspädagogen gefolgt: vgl. z. B. G. Stachel, Der Bibelunterricht (Einsiedeln-Zürich-Köln 1967) 157–188, 197–199; W. Langer, Schriftauslegung im Unterricht (Einsiedeln-Zürich-Köln 1968) 32–40. Neuerdings liegen für synoptische Vergleiche im Unterricht zwei eigens dafür geschaffene Arbeitsbücher vor: Synopse. Zusammenschau biblischer Texte. Bearbeitet von K. H. König und H. Bützler (Donauwörth 1967); Patmos-Synopse. Bearbeitet von Fr. J. Schierse (Düsseldorf 1968) – vgl. dazu die Rezension von G. Lange; Katechetische Blätter 94 (1969) 523–525.

[10] G. Otto, Handbuch des Religionsunterrichts (Hamburg 1964); K. Wegenast, Jesus und die Evangelien (Gütersloh 1965); ders., Der biblische Unterricht zwischen Theologie und Didaktik (Gütersloh 1965); J. Schreiber, Theologische Erkenntnis und unterrichtlicher Vollzug (Hamburg 1966); H. Groß, Kleine Bibelkunde zum Alten Testament, und P. Neuenzeit, Kleine Bibelkunde zum Neuen Testament: Schriften zur Katechetik, Bd. VII und IX (München 1966/67); So entstanden die Evangelien. Ein Lernprogramm zur Einführung in die synoptischen Evangelien (Freiburg 1967).

[11] Vgl. dazu die Unterrichtswerke für Gymnasien: H. J. Kraus – G. Schneider, Gott kommt. Einführung in das AT – Einführung in das NT (Neukirchen-Vluyn 1966 und 1969); W. Trutwin, Gesetz und Propheten (Düsseldorf 1967); ders., Evangelium Jesu Christi (Düsseldorf 1969).

[12] I. Baldermann, Biblische Didaktik. Die sprachliche Form als Leitfaden unterrichtlicher Texterschließung am Beispiel synoptischer Erzählungen (Hamburg 1963).

[13] Vgl. z. B. Die Biblische Geschichte. Erzählt von Stefan Andres (München-Zürich 1965).

[14] I. Baldermann, Biblische Geschichte und kindliches Verstehen: Neue Sammlung 1 (1961) 57–64; D. Steinwede–I. Baldermann und andere, Arbeitsplan für den evangelischen Religionsunterricht an Volksschulen (Göttingen 1967).

[15] H. Halbfas aaO. passim; A. Höfer, Biblische Katechese. Modell einer Neuordnung des Religionsunterrichts bei Zehn- bis Vierzehnjährigen, Bd. I (Salzburg 1966) passim. – Auch der 1967 eingeführte deutsche «Rahmenplan für die Glaubensunterweisung» hat in der Anordnung biblischer Texte das heilsgeschichtliche Prinzip weitgehend aufgegeben, aber er ist dabei weniger verstehenspsychologischen als theologisch-thematischen Gesichtspunkten (Zuordnung zur Glaubenslehre) gefolgt!

[16] M. Stallmann, Christentum und Schule (Stuttgart 1958) 191. Vgl. auch ders., Evangelischer Religionsunterricht (Düsseldorf 1968) 17.

[17] A. Höfer aaO. 3 Bde (Salzburg 1966/67); ders., Glaubensbuch. Bibel und Katechismus. Für die 5. bis 8. Schulstufe, 4 Bde (Graz-Wien-Köln 1969).

[18] H. Halbfas, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht (Düsseldorf 1968) 264–267 und 335 ff.

[19] W. Langer aaO. 47–56; ders., Biblische und thematische Katechese: H. Fischer (Hrsg.), Katechese nach dem Rahmenplan (Donauwörth 1968) 73–86; ders., Die Auslegung der Tradition als Aufgabe des katholischen Religionsunterrichts: G. Otto – H. Stock, Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung, Theologia Practica. Sonderheft für Martin Stallmann (Hamburg 1968) 73–78).

[20] Vgl. u. a. B. Dreher, Katholische und evangelische Bibelkatechese: Katechetische Blätter 91 (1966) 67–80; ders., Einführung in die Auswahlbibel «Gott unser Heil» (Freiburg-Basel-Wien 1967) 40–43; G. Stachel aaO. 105 f.

[21] W. Nastainczyk, Katechetischer Exegetismus im Kommen oder Vergehen?: Katechetische Blätter 94 (1969) 56–63.

[22] H. Halbfas, Fundamentalkatechetik 209–230.

[23] B. Dreher, Induktive Katechese: Katechetische Blätter 91 (1966) 241–253; ders., Induktion als Weg der Verkündigung: G. Lange – W. Langer (Hrsg.), Via indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung (Paderborn 1969) 255–265.

[24] Vgl. meine zusammenfassende Darstellung: W. Langer, Kerygma und Katechese. Theologische und didaktische Neubegründungen des Bibelunterrichts (München 1966).

WOLFGANG LANGER

geboren am 17. Juni 1934 in Breslau, 1960 zum Priester geweiht. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Dozent beim Deutschen Katechetenverein und am Institut für Katechetik und Homiletik in München. Er veröffentlichte: Schriftauslegung im Unterricht (Einsiedeln 1968).

Iris V. Cully

Die Probleme der biblischen Unterweisung in der amerikanischen katechetischen Literatur

1. Die Beziehung zwischen der Bibel und dem christlichen Leben

Seit dem Aufkommen der Sonntagsschule in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts hat die Bibel im Protestantismus der Vereinigten Staaten die Grundlage der Glaubensunterweisung gebildet. Der Bibelunterricht ging nie bloß darauf aus, die betreffende Geschichte dem Gedächtnis einzuprägen, sondern er diente in erster Linie dazu, das Leben christlich auszurichten. Man nahm an, daß ein Christ an seinem Tun zu erkennen sein müsse und daß die Bibel ihm sagen könne, wie er zu handeln habe. Einige wenige protestantische Gemeinschaften halten auch heute noch an dieser biederen Auffassung fest. Wenn aber die Religionspädagogen neue Lehrmittel ausarbeiten sollen, stehen sie vor der grundlegenden Frage: Auf welche Weise zeigt die Bibel, wie ein Christ zu leben hat? Man kann von zwei Seiten ausgehen. Soll man die Bibel lesen, um die Antwort zu finden (d. h. gibt uns der Heilige Geist in erster Linie durch diese Quelle Weisung?), oder soll man die Überlegung damit beginnen, daß man lebt und dann fragt, was die Bibel dazu sagt? Somit kann die religiöse Unterweisung entweder von der Bibel oder von der Lebenswirklichkeit ausgehen.

Ferner ist zu bestimmen, was «christliches Leben» ist. Inwieweit ist es personal und inwieweit korporativ? Verbessern fromme Christen durch die Integrität ihres persönlichen Lebens die sozialen Verhältnisse oder verändert die soziale Lage die Bedingungen für das Wachstum im Glauben? Eltern, die sich der Lückenhaftigkeit ihrer Bibelkenntnis bewußt sind, und Geistliche, die darunter leiden, daß die Gottesdienstgemeinden auf die Bibel so wenig ansprechen, heben die Notwendigkeit hervor, nach Wegen zu suchen, um die Bibel insbesondere den Jugendlichen nahezubringen. Wie professionelle Erzieher oft betonen, fühlt man sich nur wenig angetrieben, sich den Inhalt der Bibel zu eigen zu machen, außer es kann dargetan werden, daß dies für das Leben einen Sinn hat. Es ist keine endgültige Lösung für dieses Problem zu erwarten. In einem «freien Markt» werden diejenigen, die für die christliche Erziehung in einer bestimmten Pfarrei verantwortlich sind, die Entscheidung treffen, die ihnen am angemessensten erscheint. Doch das protestantische religiöse Unterrichtswesen ist von den einzelnen Bekenntnissen subventioniert. Vielfältige Beeinflussungsmittel

wie Werbematerialien, Ausbildungsprogramme für die Leiter und spezifische Lerneinheiten, die mit den Aktions- und Gottesdienstformen einer bestimmten Gemeinschaft eng zusammenhängen, lassen es als angezeigt erscheinen, sich an das offizielle Lehrprogramm zu halten.

Bei der Ausarbeitung von Lehrmitteln und Lehrplänen werden heute drei verschiedene Lösungen getroffen. Entweder geht man von der Bibel aus oder von der Lebenswirklichkeit aus, oder dann sucht man beides miteinander zu verbinden.

2. *Erste Lösung: man geht von der Bibel aus*

Man setzt voraus, daß der Religionsschüler die Biblische Geschichte in ihren Hauptzügen kennen und verstehen müsse, damit er wisse, wie er in seinem persönlichen Leben und als Glied der Gesellschaft zu leben habe. Indem er gewahre, wie Gott durch die Geschichte seines Volkes sich selbst zu erkennen gab, werde er inne, daß diese Linie sich in ihm fortsetzen will und daß auch er in seinem Leben Glaubensgehorsam üben müsse.

Ein erstes Beispiel eines so ausgerichteten Lehrplans ist der, den die Presbyterianische Kirche in den Vereinigten Staaten in Gang bringen will. Es werden Lehrziele festgesetzt, die durch die Entfaltung von fünf Fähigkeiten erreicht werden sollen; eine davon ist die «Befähigung, die Bibel einsichtsvoll zu deuten». Von einem amerikanischen psychologischen Pädagogen, Jerome S. Bruner, stammt das Prinzip: «Jede Idee, jedes Problem und jeder Wissensstoff läßt sich in einer so einfachen Form vorlegen, daß jeder Schüler sie deutlich zu erfassen vermag».[1] Von einem Schweizer Psychologen, Jean Piaget, übernahm man die Auffassung, daß die Entwicklungsschritte der Erkenntnis im Übergang vom Konkret-Operationalen zum Abstrakt-Operationalen bestehen. Man hat einen Rahmenplan entworfen für Schüler im Alter von sechs bis fünfzehn Jahren (was in Amerika der ersten bis zehnten Klasse entspricht). Im konkret-operationalen Stadium erzählt man dem Kind Geschichten über das Volk der Bibel (1.–2. Klasse); das Kind lernt vier entscheidende Perioden der Biblischen Geschichte kennen: Auszug und Bund, die Zeit der Könige, das Leben Christi und die Bildung der Kirche (3.–4. Klasse); in zwei weitern Jahren erhält es einen Überblick über die Biblische Geschichte (5.–6. Klasse). Unter Voraussetzung dieses Grundwissens geht das Lehrprogramm zum abstrakt-operationalen Darlegungsstadium über, indem es den Sinn dieses Wissensstoffes erhebt. In der 7. und 8. Klasse lernt das Kind das Interpretieren kennen: die Struktur der Bibel, ihre Autorität und ihre Interpretation. Darauf folgt die Interpretationspraxis (9.–10. Klasse): Gottesdienst, Moral, Theologie. Nach dieser intensiven Grundschulung werden die jungen Leute und die Erwachsenen aufgefordert, durch Besuch von Weiterbildungskursen ihr Studium fortzusetzen.

Dieses Vorgehen gründet auf der kalvinistischen Theologie, die in heutigen Formen der Orthodoxie zum Ausdruck gebracht wird. In hohem Respekt vor der biblischen Forschung wünschen die Verfasser dieses Plans, daß die Christen wissen, was die Bibel sagt und meint, bevor sie den biblischen Schriften zu entnehmen versuchen, was sich nach ihrer Ansicht auf ihr Leben bezieht. Um dieses inhaltsbezogene Lehrprogramm in die Tat umzusetzen, bedient man sich eines für den Schüler bestimmten Werkbuchs, das fortwährend auf den Bibeltext selbst Bezug nimmt und Übungen (Quiz, Satzergänzung) enthält, die dem Schüler beibringen sollen, den Text genau zu lesen. Die spätern Arbeitsbücher sind auf die Erlernung des Interpretierens ausgerichtet. Jedes Klassenzimmer enthält eine Handbibliothek mit Bibellexiken, Wörterbüchern und Konkordanzen, die dem Schüler bei der Lösung der gestellten Aufgaben behilflich sind. Graphische Darstellungen, Landkarten und Zeittabellen dienen dem Schüler zur Erfassung des geographischen und zeitgeschichtlichen Hintergrundes. Dias, Tonbänder und Filme gestalten die Information lebendiger.

Eine andere Richtung eines von der Bibel ausgehenden Lehrprogramms setzt die Sonntagsschule des neunzehnten Jahrhunderts in veränderter Form fort. Vom Nationalen Rat der Kirchen Christi wurde ein einheitlicher Rahmenplan vorbereitet. Dieser wird unter dem Patronat von Kirchen, die das weniger vollständig auf die Bibel ausgerichtete Stoffprogramm ihrer eigenen führenden Religionspädagogen verwerfen, oft auch von unabhängigen Lehrplanverfassern verwendet. Der Rahmenplan bestimmt bloß die Themen und biblischen Grundtexte für die Sonntage innerhalb eines sechsjährigen Zyklus. Man wechselt ab zwischen alt- und neutestamentlichen Stoffen; dabei behandelt man jedoch eine ganze biblische Schrift im Zusammenhang, und die grundlegenden Schriften sind in den Zyklus einbezogen. Die Stundenskizzen, die Interpretation und die Methode bleiben den Gestaltern des Lehrprogramms überlassen. Die größeren Konfessionsgruppen setzen

diese Arbeit als einen Dienst an Gemeinschaften fort, die am altvertrauten Rahmenplan für die biblische Unterweisung festhalten; sie stellen aber bloß für Jugendliche und Erwachsene Stundenskizzen her. Die unabhängigen Autoren suchen oft den theologischen Gehalt der Bibel auszuklammern. Sie kommen von einer moralistischen und pietistischen Einstellung her und interpretieren die Bibel als Buch, worin Gott uns sagt, wie wir zu leben haben. Die Geschichte biblischer Personen wird zum Paradigma eines gottgefälligen Lebens. So verstanden läßt sich jede Geschichte selbst bei Kleinkindern verwenden, denn die gute Absicht läßt den Verfasser nicht darüber beunruhigt werden, daß diese Deutung vom ursprünglichen Sinn abweicht.

Die Stunde verläuft für gewöhnlich in folgenden Schritten: Man liest den Bibeltext, gibt ihn in freier Erzählung wieder, stellt Fragen, um den Inhalt dem Gedächtnis einzuprägen, schildert zur Veranschaulichung eine persönlich erlebte Parallelsituation, und zum Schluß zeigt man auf, wie die betreffende Bibelperikope eine Antwort auf Lebensfragen ist. Dabei bedient man sich der Frage-und-Antwort-Methode (für gewönlich gibt es eine «korrekte» Antwort) und fordert vielleicht den Schüler auf, mit einfachen Zeichnungen die Szene zu illustrieren.

Dieses Ausgehen von der Bibel folgt rationalen Erwägungen. Man nimmt an, wer wisse, was die Bibel sagt, sei auch willens, dementsprechend zu handeln. Dies mag bei zutiefst religiös eingestellten Leuten der Fall sein; der Erfolg hängt jedoch davon ab, daß Schüler und Lehrer sich über grundlegende Prinzipien einig sind.

3. Zweite Lösung: ein kombinierter Ansatz

In einigen Bekenntnisgemeinschaften neigen Verfasser von Lehrplänen und Lehrmitteln zwar der Ansicht zu, daß man von der Lebenswirklichkeit ausgehen müsse, aber sie sind sich bewußt, daß der Lehrgang für Konfessionsgruppen annehmbar sein muß, welche die religiöse Erziehung als Bibellernen auffassen. Wenn sie auch vielleicht von Zielen und Jahresplänen ausgehen, die von der Wirklichkeitserfahrung bestimmt sind, so geschieht die Darlegung doch anhand biblischer Stoffe.

In Verbindung mit den Jüngern Christi hat der amerikanische Baptistenbund eben das erste Jahr eines projektierten Lehrgangs entworfen. Der Entwurf gründet auf einer sorgfältig durchdachten Reihe von Programmpunkten, die von sechzehn im Nationalen Kirchenrat zusammenarbeitenden Bekenntnisgemeinschaften aufgestellt worden sind.[2] Die Themen des Drei-Jahres-Zyklus sind: 1) den lebendigen Gott kennen; 2) der Berufung zu einem Leben in Christus entsprechen; 3) eine Gemeinschaft christlicher Liebe sein. Auf den Platz, den dabei die Bibel einnimmt, weist das Prinzip des «Kreuzungspunktes» hin: «Die dauernden Lebensanliegen des Schülers müssen sich mit der Dynamik des Evangeliums kreuzen».[3] Man stützt sich dabei auf eine ausführliche Liste von Schriftzitaten zu jedem Thema. Obwohl die meisten Lehreinheiten von einer Lebenssituation ausgehen, wird in jedem Jahr ein ganz biblisch ausgerichtetes Thema behandelt: in der 1. und 2. Klasse das Leben und die Lehre Christi; in der 3. und 4. Klasse Advent, Weihnachten, Ostern; in der 5. und 6. Klasse in je einem Halbjahr die Bibel und ein ähnlicher Kursus auf der Sekundarschulstufe. Einer der drei Studienkurse für Erwachsene hat ebenfalls die Bibel zum Inhalt.

Die Presbyterianische Kirche in den Vereinigten Staaten hat (zusammen mit der Herrenhutter Brüdergemeinde und der Reformierten Kirche von Amerika) einen Lehrplan mit einem Zweijahreszyklus ausgearbeitet, worin biblische Themen und Fragen des christlichen Lebens miteinander abwechseln. Das Bibelthema wird zur Sprache gebracht in einem Lehrbuch für Erwachsene.[4] Auch sind Bücher mit biblischen Geschichten für die verschiedenen Altersstufen vorhanden. Man verfolgt dabei das Ziel, den Glaubensschüler in der Biblischen Geschichte als einer aktualisierten Geschichte *(anamnesis)* zu verankern. Andere Lesebücher und Lehreinheiten kreisen um die Erlebniswelt des Schülers und eine dritte Buchreihe dreht sich um das Leben der Kirche. Die Methoden, um das gesteckte Ziel zu erreichen, bestehen in Erzählungen, Stegreifspielen, Verwendung von audiovisuellen Mitteln und Diskussionen über die Fragen: Was sagt diese Geschichte? Was sagt sie uns? Dies bildet eine lockere Form des «existentiellen» Angehens des Bibelstudiums.

In einem vor wenigen Jahren ausgearbeiteten Lehrplan versucht auch die Lutheranische Kirche in Amerika den Bibelstoff und die Lebenswirklichkeit miteinander zu kombinieren. Es wird dabei die Auffassung vertreten, daß die Darlegung von der Information zum Verständnis, zur Verhaltensänderung und zum tätigen Einsatz führen soll. Doch solche Veränderungen sind schwer zu berechnen, und im Schriftenmaterial bildet das Verständnis des Bibelstoffes sowohl dem Gegenstand

wie den Methoden nach eine wichtige Komponente.

Der Lehrplan der Vereinigten methodistischen Kirche (an den sich die größte protestantische Bekenntnisgemeinschaft in den Vereinigten Staaten zu halten hat) gehört ebenfalls in diese Kategorie. Die im allgemeinen liberale methodistische Theologie hat einen stark moralischen Einschlag und betont das Zeugnisgeben durch das eigene Leben. In der methodistischen Glaubensunterweisung wird die Bibel auf das Sittengebot und das sittliche Beispiel hin ausgelegt. Es macht sich in ihr eine pelagianisch gefärbte Gnadenlehre geltend. Ländliche Pfarreien halten an einem biblischen Lehrprogramm fest. Obwohl die städtischen Gemeinden eine größere Mitgliederzahl aufweisen, möchten die führenden Männer der Methodistischen Kirche den treuen ländlichen Mitgliederkreis nicht vor den Kopf stoßen, trotzdem sie auf Grund ihrer Erziehung und theologischen Ausbildung eher einem um die Lebenswelt kreisenden Lehrplan zuneigen. Einige neuere Arbeitshilfen für Besinnungs-Weekends mit der Jugend geben den Leitern Gelegenheit, aus einem reichen Darstellungsmaterial zu schöpfen, worin die Bibel ein entscheidendes Wort zu heutigen Situationen sagt. Darin zeichnet sich wohl auch die Ausrichtung der Unterlagen ab, die gegenwärtig für den Unterricht am Sonntagmorgen vorbereitet werden.

4. Dritte Lösung: man kreist um die Lebenswirklichkeit

Dieser Ausrichtung des Lehrprogramms liegt der Gedanke zugrunde, daß der christliche Glaube hier und jetzt, unter den besonderen persönlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen ins Leben umzusetzen ist. Die Bibel ist eine «Kraftquelle», insofern sie die «Kunde» vom Volk Gottes, unsere eigene Geschichte ist, und wir müssen sie kennen, um uns in ihr zu verwurzeln. Die Bibel ist auch die Geschichte des Menschen. Sie stellt uns die Situation des Menschen (seine Sündhaftigkeit) vor Augen, weist auf das Erlösungswerk hin, das Gott in Israel und durch Jesus Christus vollbracht hat, und zeugt von seiner Macht, durch das Wirken des Heiligen Geistes immer wieder alles zu erneuern. Die Bibel ist ein lebendiges Wort, da wir Gott durch sie sprechen hören; es ist jedoch eine sorgfältige Auswahl von Worten zu treffen, die sich für unsere Zeit eignen.

Der Unterrichtsplan der Unierten Kirche Christi entspricht am ehesten einem Lehrverfahren, das vom Leben ausgeht und auf das Leben hinzielt. Er will, daß der Glaubensschüler sich selbst verstehe und sehe in seiner Beziehung zu den Mitmenschen, zur Welt der Schöpfung, zur kirchlichen Gemeinschaft und zu Gott. Er ist im Grunde psychologisch ausgerichtet. Es werden diejenigen biblischen Geschichten ausgewählt, mit denen der Schüler sich identifizieren kann. Man wählt Bibelstellen, die von Gottes Präsenz sprechen oder in denen die Propheten oder Apostel auf gewisse Situationen so zu sprechen kommen, daß ihre Stellungnahme uns auch heute noch etwas zu sagen hat. Das Staunen über den Platz, den der Mensch in der Schöpfung einnimmt, wird in einige Psalmen eingefangen. Der erste vollausgebaute biblische Lehrgang besteht in der Durchnahme des Markusevangeliums in der siebten Klasse (zwölftes Altersjahr). Darauf folgen weitere biblische Stoffeinheiten für die höheren Altersstufen und die Erwachsenen.

Man verwendet dabei die Bibel «existentiell». Traditionalisten könnten einwenden, der Glaubensschüler erhalte von der Biblischen Geschichte nie ein vollständiges Bild, erfahre ihre eigentliche Aussage nicht und lerne sie nie als Einheit erfassen; das Auswahlprinzip lasse wichtige Teile des biblischen Stoffes unbeachtet, betone gewisse Themen zu stark und spreche von andern überhaupt nicht. Die Verteidiger der Theorie erwidern, daß man die Leute nur so dazubringen könne, die Bibel zu lesen, während sonst die Biblische Geschichte nur ein antiquarisches Interesse wecke. Die Methode besteht darin, daß man sich vor allem fragt, was eine biblische Erzählung oder ein sonstiger Bibeltext uns für eine heutige Situation zu sagen hat. Das Kind wird aufgefordert, eine moderne Parallele zu einer Bibelerzählung zu ziehen oder diese vor einem heutigen Hintergrund zu veranschaulichen. Diesem Lehrplan der Unierten Kirche dient ein Lesebuch, das die Zehnjährigen mit der biblischen Archäologie vertraut macht. Die Rahmenhandlung besteht darin, daß eine amerikanische Familie den «Graben» aufsucht, an dem der Vater arbeitet. So wird die Vergangenheit nahegebracht und zum Gegenstand des Studiums, weil sie eine Situation darstellt, in der sich eine Familie von heute befindet. Der Besprechung einer Bibelstelle geht es weniger um Exegese (was sagte der Verfasser?) als um Auslegung (was kann dies *uns* sagen?).

Auch der Lehrplan der Episkopalkirche, als *The Seabury Series* bekannt, kreist um die Lebenswirklichkeit. Während in der Planung des Lehrers drei Stränge miteinander verflochten sind – die Lebens-

situation, die Bibel und das Leben der christlichen Gemeinde –, fängt jede Unterrichtsstunde ein Anliegen des Schülers ein. Die Neunjährigen, die ein Interesse an Spielregeln haben, sollen die Beziehung zwischen Gesetz und Gnade kennenlernen. Das Lehrbuch erzählt die biblische Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zur Bundesschließung im Rahmen einer Familie, die sie miteinander liest und im Licht ihrer eigenen Wirklichkeitserfahrung bespricht. Die Größern, die für die Welt des Wissens aufgeschlossen sind, lernen den Platz kennen, den der Mensch in Gottes Welt einnimmt. Jedes Handbuch für den Lehrer enthält Unterlagen zur Gestaltung der Unterrichtseinheiten, zum Thema gehörige biblische Stoffe und Anregungen zu deren Verwendung. In der sechsten Klasse dient das Markusevangelium zur Grundlage, wobei in den ersten paar Wochen die Klasse den Stoff (der in einem besonderen Lesebuch attraktiv gedruckt ist) lesen und sich darüber aussprechen soll; in der Folge sollen die Schüler dann diesen Stoff anwenden, sooft er für Lebenssituationen, die in den weitern Jahresstunden zur Sprache gebracht werden, bedeutsam ist.

Die Methode baut auf dem Gruppengespräch auf; man sucht aber auch durch Zeichnungen, Notizen, szenische Darstellungen, Puppentheater den Sinn der betreffenden Perikope nahezubringen. Das Lehrprogramm betont sehr die Gottesdienstgemeinde, und in manchen Pfarreien nehmen die Familien zuerst miteinander am Morgengottesdienst teil, bevor die Kinder sich nach Klassen trennen. Beim Unterricht werden auch der Liturgie biblische Stoffe entnommen.

5. Folgerungen

Bei der Frage nach der Verwendung biblischen Materials im Glaubensunterricht geht es nicht um die Quantität der verwendeten biblischen Erzählungen und Bibelstellen, ja nicht einmal um die Proportion zwischen biblischen und nichtbiblischen Stoffen, sondern um das zu erreichende Ziel. Wer behauptet, die Bibel sei das grundlegende Buch für den Religionsunterricht, ist der Auffassung, ein Christ müsse mit den Hauptgestalten, -ereignissen, -lehren der Bibel vertraut sein. Er müsse davon überzeugt werden, daß Gott an seinem Vorhaben festhalte, mögen die Menschen noch so verschieden darauf antworten. So müsse der Glaubensschüler zur Gewißheit kommen, daß Gott sein Werk in seiner Welt und durch sein Volk fortsetzt. Auch müsse man dem Glaubensschüler durch Wort und Beispiel behilflich sein, dieses Glaubenszeugnis in seinem eigenen Leben weiterzuführen.

In den um die Lebenswirklichkeit kreisenden Lehrprogrammen wird das Ziel angestrebt, durch das Gnadenwort, das in den Erlebnissen des Volkes der Bibel zu ihm gesprochen wird, den Glaubensschüler zu stärken und zu ermutigen. Der Lehrer weist auf den biblischen Bericht zurück. Es ließe sich vielleicht einwenden, es sei weniger schrecklich, sich in einer Person zu sehen, die (wie Esau oder Jakob) schon vor langem gelebt hat, als gezwungen zu sein, in sich selbst Haßgefühle gegen den eigenen Bruder wahrzunehmen.[5] Vielleicht ist es auch leichter, in der Welt der Geschichte zu verweilen, als der Gegenwartssituation ins Auge zu sehen. Auch besteht die Gefahr, daß ein Bibelunterricht, der auf die Wirklichkeitserfahrung eingestellt ist, durch Lehrer, die einer bibeltheologischen Grundlage entbehren, zu einer unreligiösen ethischen Belehrung gemacht wird. Leider ist dies bei vielen Lehrern in protestantischen Sonntagsschulen der Fall, wo die Anstellung freiwilliger, ungelernter Lehrer prinzipiell mit aller Gewalt verteidigt wird, da diese dadurch ihren Glauben und ihre Dienstbereitschaft bezeugten. Ein solcher Unterricht erstreckt sich von simpeln Moralstunden bis zu hochintelligenten Gesprächen über ethische Fragen, wird aber nicht Unterweisung im christlichen Glauben sein, sofern er nicht eine biblische Grundlage hat. Ausschließliche Bibellehre kann eine Flucht vor aktuellen Problemen sein. Ausschließlicher Erfahrungsunterricht entgeht nur dann der Gefahr der Verweltlichung, wenn der Lehrer die Bibel gründlich kennt und versteht.

Selbst in einem um die Lebenswirklichkeit kreisenden Lehrprogramm stellt sich das Problem, wie man den Einsatz für die Gemeinschaft ebensosehr betonen kann wie die persönliche Entfaltung. Die Bibel ist ein Buch über ein Volk, welches das Leben nicht so individualistisch ansah wie die moderne westliche Welt. Wir haben es aber fertiggebracht, sie zu einem individualistischen Buch zu machen. Die korporative Haftung der israelitischen Familie und des ganzen israelitischen Volkes vor Gott könnte uns doch zur Grundlage dafür dienen, gestützt auf die Bibel nachdrücklicher auf der Verantwortung der christlichen Familien, der Kirche und der sogenannten christlichen Völker für die tiefgründigen Probleme der Menschheitsprobleme zu bestehen. Kein Lehrprogramm zeigt Sinn für diese Parallele. Wir hören vom Untergang

der zehn Stämme, von der Heimkehr Judas aus dem Exil und der Zersprengung der Gemeinde von Jerusalem, ziehen aber daraus keine Folgerungen für uns selbst.

Eine immer wieder gestellte Frage ist die, ob der moderne Mensch sich mit dem Volk der Bibel identifizieren könne, wenn auch scheinbare psychologische und soziologische Parallelen vorliegen. Ist etwa die Übersetzung mit ihren feierlich daherschreitenden Sätzen im Wege? Sind die traditionellen Bilder, die einem in den Sinn kommen, ein Hemmschuh? Brauchen wir Strichzeichnungen, bildliche Darstellungen, abstrakte Kunst und Massenmedien, wo das biblische und das heutige Denken sich überschneiden? Die Wortmalereien von Corita Kent schaffen bestürzende Unmittelbarkeit, wenn sie Reklameslogans und abgedroschene Bibelverse nebeneinanderstellt. Man verwandte auch das Drama, um den Glaubensschüler in das biblische Geschehen zu verwickeln, aber dies erfordert größere Anstrengung, als die Sonntagsschule leisten kann, wenn der Schüler sich mit einer biblischen Person tief identifizieren soll. Filme können dies zustandebringen, sofern Christen gewillt sind, sich von der Art unreligiöser Interpretation mitreißen zu lassen, wie sie im «Matthäusevangelium» Pasolinis zu finden ist. Einzelne religiös eingestellte Leute stoßen sich an filmischen Darstellungen, aber auch solche, welche einst die betreffende Geschichte selbst miterlebten, wurden davon schockiert. Erwachsene könnten, wenn sie den «Barabbas» von Pär Lagerkvist lesen würden, die unwiderstehliche Gewalt, die der gekreuzigte Christus auf die Menschen ausübte, besser nachfühlen, als wenn sie ein Buch mit Texten über das Leben Jesu studierten. Ein wahrer Künstler kann die tiefempfundene Antwort hervorrufen, die zur Konfrontation mit Gott und zur Überantwortung an ihn wird. Das Problem, wie man säkularen Christen die Bibel beibringen soll, läuft auf die Frage hinaus, wie man Nichtbibelleser dazu bringen kann, die Bibel zu lesen. Bis jetzt ist noch kein Plan dazu ausgearbeitet. Die Männer der Kirche befleißigen sich diesbezüglich höflichen Respekts und sind ganz der Meinung, wenn man Kindern den Inhalt der Bibel beibringe, so würden diese zu Erwachsenen werden, die sich in der Bibel auskennen. Das Ergebnis ist, daß die Heranwachsenden die Bibel als ein Kinderbuch ansehen. Die Frage wird nicht mutig angepackt, weil manche offizielle Vertreter der Glaubensgemeinschaften sich immer noch an die Illusion klammern, daß die im Hinterland bestehende Nachfrage nach biblischer Literatur und die auch von nichtkonfessionellen Verlegern biblischer Lehrbücher getätigten Verkäufe auf ein weitverbreitetes Verlangen nach der Bibel schließen lassen. Darin täuscht man sich. Diese Nachfrage stammt von Leuten, bei denen eine biblische Tradition zurückgeblieben ist. Das entscheidende Problem für den amerikanischen Protestantismus ist die Frage, wie man die immer gebildeteren Glieder der Mittelklasse und der Arbeiterschaft, die auf Grund ihrer Erziehung und ihres beruflichen Alltags immer stärker zur Säkularität, ja zum Skeptizismus neigen, in der institutionellen Kirche halten kann.

Die Bibel als das Buch der Taten Gottes oder als das Drama der Erlösung zu studieren genügt nicht. Die Amerikaner sind ungeschichtlich; sie gehen in der Gegenwart auf. Überdies sind die Bibelwissenschaftler innegeworden, daß dieser spezielle Weg zur Bekräftigung der Einheit der Bibel die heiligen Schriften ignoriert, die prophetische Tradition nur unzureichend inkorporiert und die Offenbarung, die nachgeschichtlich ist, übergeht. Da die Erarbeitung von Lehrgängen vom Planungsstadium bis zum Druck der Lehr- und Handbücher Jahre benötigt, wird die Berichtigung dieser Ansicht Zeit erfordern.

Protestantische Glaubenserzieher haben sich bewußt zu werden, daß die meisten Gläubigen die Bibel nur am Sonntagmorgen im Gottesdienst hören. Auch wenn wir es nicht wahrhaben wollen, so kommen doch die meisten Protestanten nur dann mit der Bibel in Kontakt. Wir sähen lieber das Bild der Familienbibel, des täglichen Hervorziehens der Bibel oder das Bild von Eltern, die ihren Kindern biblische Geschichten vorlesen. Doch kommt dies einfach nicht vor; die langgeliebte Behauptung, der Protestantismus stütze sich auf ein bibelkundiges Volk, stimmt heute nicht. Die Liturgie könnte zur Grundlage eines biblischen Lehrgangs werden. Ein Zeichen dafür, daß man sich dessen bewußt wird, bilden die heutigen Versuche, gemeinsam einen Zwei- oder Drei-Jahres-Zyklus für die Sonntagslesungen zusammenzustellen. Durch die Pflege der auslegenden Predigt hat man in der jüngsten Vergangenheit sich am richtigen Ort bemüht, das Bibelwort im heutigen Leben zum Tragen zu bringen. In einigen Pfarreien bestehen kleine Gruppen, die sich jede Woche zum Studium einer Schriftperikope treffen. Die Herausgabe von «aufgerauhten» Bibelübersetzungen ist ein Versuch, von der abstumpfenden Wirkung des Allzuvertrauten wegzukommen. Aus diesen wöchentlichen Begegnungen mit der Hei-

ligen Schrift das Beste herauszuholen, ist wohl der wirksamste Weg, ihre Worte an Erwachsene heranzubringen. Generationen von Kindern haben die protestantischen Sonntagsschulen besucht, sind aber ohne ein reifes Verständnis für die Bibel aufgewachsen. Alle zwanzig Jahre verheißt ein neuer Lehrplan, tüchtige Arbeit zu leisten, aber nichts ändert sich. Das Problem liegt nicht in der Wahl des Stoffes oder der Methoden, sondern in der säkularen Ausrichtung der amerikanischen Protestanten, die glauben, sie könnten eigentlich ohne Bibel auskommen. Solange sie ihre Einstellung nicht ändern, werden sie weiterhin dafür eintreten, daß die Bibel verwendet wird – bei den Kindern.

6. Die Lage in andern Gebieten

Diese Darlegungen haben die Entwicklung in den Vereinigten Staaten skizziert. Ein ähnlicher Bericht könnte über den kanadischen Bibelunterricht gegeben werden, wo sowohl die Unierte Kirche von Kanada als auch die Anglikaner sich an Lehrpläne halten, die um die Lebenswirklichkeit kreisen. In England waren die anerkannten Lehrprogramme, welche die Grundlage für den schulischen Religionsunterricht bildeten, streng biblisch ausgerichtet. Sie wurden aber von Ronald Goldmann, dem Leiter des Didsbury College of Education, Manchester, angegriffen, der eine Untersuchung darüber anstellte und dabei zum Ergebnis kam, daß sie mehr Verwirrung zu stiften als Licht zu bringen scheinen. Seine Mitarbeiter entwerfen Lehrprogramme, die um die Erfahrungswelt kreisen.

Eine Parallele zu unserm Bericht könnte die Schilderung der neuen Entwicklungen im katholischen amerikanischen Religionsunterricht bilden, wo die meisten Lehrpläne nun biblisch orientiert sind, wobei Liturgie und Sakramente den Rahmen bilden. Die Bibel als Heilsgeschichte wird herausgestellt in der von Kanada importierten Schriftenreihe «Come to the Father» (Paulist Press) und in der von den Christlichen Schulbrüdern herausgegebenen Reihe «The Christian Inheritance». Das Ausgehen von der menschlichen Lebenswirklichkeit wird in verschiedenen katholischen Lehrprogrammen konsequenter durchgeführt als in irgendeiner protestantischen biblischen Bildungsreihe. Dazu gehören «Time for Living» (Herder and Herder) und «Life, Love, Joy», das vom Nationalzentrum der Bruderschaft der christlichen Lehre erarbeitet wurde (Verlag Silver Burdett) und die «Argus Communications» (Massenmedien zur biblischen Unterweisung von Jugendlichen und Erwachsenen).

Die Bibel kommt zu uns als die schriftliche Aufzeichnung des Gotteswortes, und für Leute, die gerne lesen, ist dies eine nützliche Mitteilungsart. Wir sollten uns aber darauf besinnen, daß die Bibel als mündliche Überlieferung begann. Geschichte will gehört sein, will von Person zu Person erzählt, in persönlicher und gemeinschaftlicher Erfahrung bezeugt, in der Liturgie gefeiert sein. Die nächste Umarbeitung der bibelkatechetischen Literatur wird diese Arten der Antwort auf die Bibel ernstnehmen müssen.

[1] Jerome S. Bruner, Toward a Theory of Instruction (Cambridge 1944) 44.

[2] The Church's Educational Ministry: A Curriculum Plan (St. Louis 1965) – das Werk des Cooperative Curriculum Project.

[3] Joseph D. Ban, Education for Change (Valley Forge 1968). Über die Grundlagen des Lehrprogramms vgl. S. 10, S. 59 f.

[4] Arnold B. Rhodes, The Mighty Acts of God (Richmond 1964).

[5] Vgl. Iris V. Cully, Imparting the Word: The Bible in Christian Education (Philadelphia 1962) 106.

Übersetzt von Dr. August Berz

IRIS V. CULLY

geboren am 9. Dezember 1914 in New York, Mitglied der Episkopalkirche. Sie studierte an den Hertford Seminary Foundation, Adelphi University, Garrett Theological Seminary und Northwestern University, ist Master of Arts, Bachelor der Theologie und Doktor der Philosophie und Assistenzprofessorin an der Yale Divinity School (New Haven).

Onésimo O'Gorman

Die «neuen» Glaubenslehrbücher in Südamerika

I. DIE KATECHETISCHE BEWEGUNG IM ALLGEMEINEN

Südamerika ist bloß ein Teil von Lateinamerika, so daß unsere Übersicht sich nicht auf die Antillen, Zentralamerika und Mexiko erstreckt. In Brasilien spricht man portugiesisch und in allen andern Ländern spanisch. Es bestehen keine Rassenprobleme auf dem Kontinent. Die Enklave von Britisch- und Französisch-Guyana abgerechnet, zerfällt der Kontinent in zehn unabhängige Republiken; von Norden nach Süden gesehen sind dies: Venezuela, Kolumbien, Ecuador, Brasilien, Peru, Bolivien, Paraguay, Uruguay, Chile und Argentinien.

Die Evangelisation des Kontinents war ursprünglich das Werk spanischer und portugiesischer Missionare, wenn auch unter den Ordensgemeinschaften, die auf diesem Gebiet am meisten arbeiteten, sich auch Priester und Ordensleute anderer Nationalitäten befanden.

a) Die heutige Situation

In Südamerika besteht heute eine rege katechetische Bewegung, da die Seelsorger und die Christengemeinden sich allgemein bewußt geworden sind, daß es mit den Glaubensüberzeugungen und den Formen des religiösen Lebens bei diesen Völkern schlecht bestellt ist.

Im August 1968 wurde in Medellín, Kolumbien, die Sechste internationale katechetische Woche abgehalten, welche die Probleme zu analysieren suchte, die sich der katechetischen Pastoral auf dem Kontinent stellen. Dabei kreiste die Reflexion vor allem um die Volksfrömmigkeit dieser Völker und die Frage, wie weit diese einen Ansatzpunkt zur Evangelisierung und Katechisierung in Lateinamerika bietet. Es ergaben sich interessante Feststellungen und vielverheißende Projekte zu einem wirksameren Einsatz der Kirche auf diesem Gebiet. Seither wird auf kontinentaler Ebene die Forschungs- und Planungsarbeit zur Förderung der Katechese mit größerem Elan und besser koordiniert weitergeführt.

In den für die Pastoration maßgebenden Kreisen macht sich immer stärker das Bemühen geltend, in der Katechese vom quantitativem Kriterium «Es sollen möglichst viele Leute erfaßt werden» zur qualitativen Maxime überzugehen: «Es soll auf möglichst beste Weise vorgegangen werden». Deshalb wird die Bereitstellung von aktuellem und geeignetem Unterrichtsmaterial intensiviert. Seit einiger Zeit setzt man sich auch stark ein für die Heranbildung guter Katecheten. Aus der Überzeugung heraus, daß es die tüchtigen Katecheten sind, welche die katechetischen Methoden und Arbeitsmittel wirksam machen, werden die katechetischen Schulen, Seminarien und Institute stark gefördert.

In allen Fällen will man «Bildung durch das Tun». Darum verlangt man – und hat es fast überall erreicht –, daß zu den Religionslehrmitteln Arbeitshilfen und Handreichungen für den Katecheten verfaßt werden, damit dieser das ihm zur Verfügung stehende Material besser darbieten kann und auch befähigt wird, spontaner und dem Milieu angepaßter zu arbeiten.

b) Verschiedene Etappen der katechetischen Erneuerung

Bevor ich dazu übergehe, die wichtigsten «neuen» Glaubensbücher der Länder Südamerikas vorzustellen, muß ich noch einige Vorbemerkungen machen.

Bis vor kurzem verwendete man fast ausschließlich die Katechismen von P. Astete und P. Ripalda, die mit einigen Erweiterungen und Änderungen versehen wurden wie im Katechismus von Santo Toribio für Peru, im Katechismus von Msgr. Arias in Venezuela und im Katechismus des argentinischen Episkopats, der in den Ländern des La-Plata-Beckens und in Bolivien übernommen wurde. Einige einheimische Versionen unterscheiden sich von ihnen weder dem Inhalt noch der Methode nach.

Während einer zweiten Periode wurden Übersetzungen ausländischer Katechismen und katechetischer Schriftenreihen eingeführt, die mehr oder weniger gründlich und geschickt umgearbeitet worden waren. Dies war ein nützliches Experiment und entsprach einer dringenden Notwendigkeit. Einige dieser Arbeiten stehen noch heute in Gebrauch. Der Kürze halber befassen wir uns hier mit ihnen nicht.

Gegenwärtig ist jedes Land bestrebt, geeignetes Lehrmaterial herauszubringen, das den Bedürf-

nissen der betreffenden Völker entspricht. So kommt es zu einer dermaßen reichen Produktion, daß es nicht leicht ist, über sie zu berichten und ihren Einfluß zu bewerten. Viele Schriften sind erst in Vorbereitung, wobei man vorerst Erhebungen über die anthropologischen, gesellschaftlich-kulturellen und psychologisch-religiösen Verhältnisse bei den Gläubigen anstellt, was sich auf das pastorale Vorgehen in Bälde stark auswirken wird.

Die Religionsbücher sind auf die verschiedenen Kategorien der Glaubensschüler abgestimmt. Der «Einheitskatechismus» oder «Nationalkatechismus» wurde von einem reichen Schrifttum abgelöst, von Glaubensbüchern für Kinder, Jugendliche und Erwachsene, für Pfarreien, Schulen und Kollegien; einzelne Schriften sind für Universitätsstudenten, Arbeiter, Bauern usw. gedacht.

Der Ausbreitungsbereich der Religionsbücher wird so immer beschränkter. Darum behandeln wir in diesem Überblick in alphabetischer Reihenfolge Land für Land.

II. DIE KATECHETISCHE LITERATUR IN DEN EINZELNEN LÄNDERN

a) Argentinien

Einer der Katechismen, die in der argentinischen Katechese bahnbrechend waren und auch in andern Ländern Lateinamerikas Verbreitung fanden, war die «Iniciación en la vida cristiana» («Einführung in das christliche Leben»), die samt dem dazugehörigen Handbuch von P. Juan C. Ruta und einer Equipe von Katecheten verfaßt wurde. Ihr Grundanliegen war es, den Kindern bei den ersten Schritten in das christliche Leben behilflich zu sein und sie stufenweise in das Mysterium Christi einzuführen, das auf eine den Glaubensschülern angepaßte Art diesen nahegebracht wird.

Es handelt sich um eine biblische Katechese, da sie vom Wort Gottes ausgeht und die Grundzüge der Heilsgeschichte aufdeckt. Das Ostermysterium in seinen verschiedenen Etappen durchzieht das ganze Werk und faßt es zu einer Einheit zusammen. Darum ist diese Katechese zugleich auch liturgisch. Der Lehrgehalt erfließt aus dem Wort Gottes und der Liturgie. Die Schlußsynthese, auf die alles hinzielt, ist das Mysterium der Kirche, welche die dreifache Sendung Christi weiterführt. Der ganze Inhalt des Werkes wird in Lehrstücken vorgelegt, die im allgemeinen der Struktur des Wortgottesdienstes nachgebildet sind; der Leitfaden für den Katecheten stellt eine wertvolle Arbeitshilfe dar.

Obschon dieses Religionsbuch insbesondere für die Vorbereitung auf die Sakramente der Buße und der Eucharistie benutzt wurde, beschränkt es sich nicht darauf, sondern wurde durch den Firmunterricht «Mi Confirmación» (mit einem Handbuch für den Katecheten) ergänzt, der den gleichen Charakter aufweist. Diese Firmkatechese möchte den Sinn für die Kirche wecken und betont die Zugehörigkeit zur Bistumsgemeinschaft und zur Pfarrgemeinde.

Ein weiteres stark verbreitetes und einflußreiches katechetisches Werk ist «Para ser felices con Jesús» («Um glücklich zu sein mit Jesus»). Auch es ist von einem Leitfaden für den Katecheten begleitet. Es besteht in einem Band mit mehreren Faszikeln. Später, als in verschiedenen Diözesen verordnet wurde, daß die unmittelbare Vorbereitung auf die Sakramente der Buße und der Eucharistie mindestens zwei Jahre dauern müsse, wurde es in zwei Bände aufgeteilt, die durch neue Themen ergänzt wurden. Die Faszikel und die Arbeitsaufgaben möchten die Eltern in die Glaubenserziehung ihrer Kinder miteinbeziehen.

Das Glaubensbuch geht vom Gedanken des Glücks aus und kreist um diese Idee, da diese einen existentiellen Ansatz zur christlichen Initiation bildet. Die ganze christliche Botschaft wird im Rahmen der Heilsgeschichte dargestellt. Besonderes Gewicht wird auf die Taufe gelegt, durch die wir in der christlichen Heilsgemeinde zu Kindern Gottes wiedergeboren werden und das alles überragende Glück erhalten. Sowohl die Sakramente als auch die Gebote und die Gebete werden auf den ganzen Lehrgang verteilt, so wie sich die Lehrthemen aus der Bibel ergeben.

Dieses Glaubensbuch wurde von Msgr. Alberto Devoto und P. Alfredo B. Trusso redigiert; eine qualifizierte Equipe von Katecheten war an der Abfassung mitbeteiligt. Das Werk erlebte zahlreiche Auflagen und steht noch heute in Gebrauch. Die beiden Bände erscheinen im Verlagshaus Bonum von Buenos Aires.

P. Ismael Calcagno und Schw. Gabriela Etchebarne redigieren eine katechetische Reihe, die bei den Katecheten des Landes sich mit Recht großer Beliebtheit erfreut. Es sind bis jetzt folgende Bändchen erschienen: für das erste Unterrichtsjahr «Dios nos llama» («Gott ruft uns») mit Stundenskizzen für den Katecheten; «Aquí estoy, Señor» («Hier bin ich, Herr») für den Glaubensschüler: «Introducción a la vida comunitaria» («Einfüh-

rung in das Gemeinschaftsleben») mit kleinen Feiern, die den einzelnen Stunden entsprechen und die vorgelegten Themen in liturgisches Tun umsetzen; «Cantemos al Señor» («Laßt uns dem Herrn singen»), ein Heft mit Gesängen und Akklamationen zum Gebrauch bei den Glaubensrunden. Zweites Unterrichtsjahr: «Que Te conozcan, Señor» («Damit sie Dich erkennen, Herr») zum Gebrauch für den Katecheten, mit Stundenskizzen und entsprechenden kleinen Feiern sowie mit einem Anhang über die Vorbereitung auf das Bußsakrament und Anregungen für die Kindermesse; «Dame Tu Pan, Señor» («Gib mir Brot, Herr») für den Glaubensschüler. Eine nützliche Ergänzung bildet ein Spiel mit zehn Karten, die planvoll zusammengestellt wurden, sowie drei Schallplatten mit Psalmen und Liedern. Demnächst werden weitere Bändchen der Reihe erscheinen sowie eine Katechese für Kleinkinder in Kindergärten und ein Heft für Mütterzentren.

Die Verfasser sagen über den Aufbau ihres Werkes: «Durch dieses ganze Programm zieht sich wie ein Leitfaden die fortschreitende geschichtliche Abwicklung des Heilsplans von der Erschaffung der Welt bis zur Wiederkunft Christi und zur endgültigen Vereinigung der Erlösten mit dem dreifaltigen Gott. Wir betonen jedoch, daß dieser geschichtliche Verlauf nicht den eigentlichen Plan darstellt. Wir bemühen uns beständig, das Kind in unmittelbaren Kontakt mit Christus zu bringen. Die geschichtlichen Fakten sind ‹Zeichen›, welche die Begegnung des Menschen mit dem ‹inkarnierten› Wort Gottes, mit Christus, unserm Bund, erleichtern sollen. Im Blick auf das zeitliche Geschehen soll das Kind immer mehr in das Mysterium Gottes eindringen, der einer von uns geworden ist.»

Die Methode besteht darin, daß man von Zeichen aus der Bibel, der Liturgie und dem eigenen Erleben ausgeht, sich in sie vertieft und ihren Sinn deutet. Die Sakramentskatechese baut stark auf dem Symbol auf, weil man dieses für sehr geeignet hält, das Kind in die religiöse Erfahrung einzuführen.

Die Equipe von Schw. Gabriela Etchebarne gibt eine katechetische Reihe für behinderte Kinder heraus, die besonders guten Anklang gefunden hat. Als Handbücher für Sonderkatechesen sind bis jetzt erschienen: «Alleluia, para ti, Señor» für schwachbegabte Kinder und «Resucitaremos, alleluia» für kranke und körperlich behinderte Kinder.

Unter der Leitung von P. Juan J. Rossi gibt der Verlag Búsqueda eine nach Klassen geordnete Reihe von Glaubensbüchern für Pfarreien und Kollegien heraus. Es sind bereits drei solcher Reihen mit den entsprechenden Handbüchern erschienen: «El Señor viene» («Der Herr kommt»); «Jesús es nuestro amigo» («Jesus ist unser Freund»); «Somos testigos de Jesús» («Wir sind Jesu Zeugen»). Sie wollen sich ganz der psychischen Lage der betreffenden Altersstufe anpassen und so die Kinder Schritt für Schritt systematisch in den christlichen Glauben einführen. Man sucht im Kind den Sinn für Gott zu wecken, führt es zur Begegnung mit Jesus, bringt ihm bei, wie es sich in seinem Leben und beim Empfang der Eucharistie, der Buße und der Firmung verhalten soll, und läßt es seiner Taufe bewußt werden.

Die Methode ist in bezug auf die Entfaltung des Inhalts progressiv und in bezug auf die Gestaltung der Katechese aktiv. Man sucht die Eltern zur Mitarbeit an der Glaubenserziehung ihrer Kinder zu gewinnen. Die erste Etappe der systematischen Katechese besteht darin, daß man das Kind in die Welt der Offenbarung und der Schöpfung hineinstellt und ihm die Gegenwart der drei göttlichen Personen zum Bewußtsein bringt, indem man einen Vergleich mit der Entdeckung seiner eigenen kleinen, vertrauten Welt, seiner Eltern, Freunde, Geschwister zieht.

Für jede Lektion bietet das Handbuch dem Katecheten vier ganz bestimmte Elemente: a) didaktische Hinweise auf Sinn und Ziel der Lektion, auf die Lösungen der Probleme und auf die Elemente, die bei der Vorbereitung und Darbietung des Themas zu beachten sind; b) das Gerüst jeder Lektion mit konkreten Anregungen zur Darbietung des Themas; c) Hinweise auf die Arbeitsaufgaben mit kurzer Erklärung der für die betreffende Lektion vorgesehenen Betätigung; d) Hinweise auf die Bilder des Glaubensbuches und auf deren Verwendung in den Lektionen. Diese Glaubensbüchlein enthalten nämlich viele farbige Illustrationen.

Die Töchter des hl. Paulus haben ebenfalls eine katechetische Reihe begonnen, von der bis jetzt – mit je einem Leitfaden für den Katecheten – folgende Bändchen erschienen sind: «Padre nuestro» («Unser Vater»); «Jesús, soy tu testigo» («Jesus, ich bin Dein Zeuge»); Jesús, yo creo en ti» («Jesus, ich glaube an Dich»); «El Señor viene» («Der Herr kommt»); «Vivimos la Pascua» («Wir erleben Ostern»); «Heróes del pueblo de Dios» («Helden des Gottesvolkes»). Entsprechend den Forderungen der katechetischen Erneuerung sucht man darin die Bibel und die Liturgie stärker zur Gel-

tung zu bringen, Christus zur Mitte der Heilsbotschaft zu machen und diese der Mentalität der Kinder anzupassen. Die Handbücher enthalten Elemente für die geistliche und katechetische Weiterbildung des Katecheten.

Die Ediciones Paulinas haben in Argentinien auch die Reihe «Imitadores de Cristo» («Nachahmer Christi») herausgegeben, die Prof. Andrés Dossin für Sekundarschulkollegien verfaßt hat. Die Sammlung besteht aus folgenden Schriften, zu denen auch Handreichungen für den Katecheten erschienen sind: «Creer en Cristo» («An Christus glauben»); «Vivir con Cristo» («Mit Christus leben»); «Servir a Cristo» («Christus dienen»); «El pueblo de la Nueva Alianza» («Das Volk des Neuen Bundes») und «Hacia un humanismo cristiano» («Einem christlichen Humanismus entgegen»). Außer den Neuauflagen im Ursprungsland erschienen leicht adaptierte Ausgaben in Kolumbien und Chile und eine portugiesische Übersetzung für Brasilien.

Das Werk sucht den Anforderungen der Lehrprogramme zu entsprechen, die der argentinische Episkopat für die Sekundarschulen entworfen hat. Jede Lektion besteht aus folgenden Teilen: Bibeltext, Bestimmung der Sinnmitte, Textanalyse, Lehrsynthese, Elemente zum Behalten, Anwendungen im Leben.

b) Bolivien

In diesem Land der Anden mit einer vorwiegend einheimischen Mestizenbevölkerung wurde die katechetische Bewegung vom Nationalen katechetischen Amt gefördert. Um vom Frage-und-Antwort-Katechismus wegzukommen, begann man 1964 mit der Veröffentlichung einer Übergangsreihe, die einen tiefen Einfluß ausübte.

Die Sammlung «Agua de vida» («Wasser des Lebens») will den Schulen und Pfarreien dienen. Zu jedem Glaubensbuch ist ein Leitfaden für den Katecheten erschienen. Die einzelnen Bändchen sind: «Padre nuestro» («Unser Vater»), worin das Kind von der ihm vertrauten Umwelt der Familie her in das christliche Leben eingeführt wird; «Soy hijo del Padre» («Ich bin Kind des Vaters») nimmt besonders auf die Taufe Bezug und kreist um die Person Christi, so wie diese in den Evangelien geschildert wird; «Soy Iglesia: el Señor me ha elegido» («Ich bin Kirche: der Herr hat mich auserwählt») geht vom Alten Testament zur Begegnung mit Christus über, vor allem durch die Sakramente der Buße und der Eucharistie; «Sigo los pasos del Maestro» («Ich folge den Fußstapfen des Meisters») fordert die Antwort auf den Ruf Gottes in Christus: das Leben als Christ; «El Señor está cerca» («Der Herr ist nahe») lädt vermittels eines unmittelbareren Kontakts mit dem Evangelium zum Glauben ein. Für die untern Klassen der Mittelschule folgt man einem Plan, der fortschreitend in die Heilsgeschichte einführt. Die Glaubensbücher heißen: «El Salvador» («Der Heiland»); «Los signos del Señor» («Die Zeichen des Herrn») und «El Maestro» («Der Meister»). Die für dieses Experiment verantwortliche Equipe steht unter der Leitung von P. José Prats und Schw. Teresita Jackel.

c) Brasilien

Der großen Ausdehnung und dem bunten Völkergemisch dieses endlos weiten Landes entsprechend besteht eine solche Fülle katechetischer Literatur, daß eine umfassende Übersicht kaum möglich ist. Wir besprechen darum nur einige der vielen Glaubensbücher, die in Brasilien verbreitet sind.

Die ISPAC (katechetische Institute) sind Zentren zur Ausbildung von Katecheten und zur Veröffentlichung katechetischer Literatur. Die veröffentlichten Werke hängen mit den Plänen für die Gesamtpastoral zusammen, die einen regionalen Charakter haben, national koordiniert sind und auf die verschiedenen Diözesen angewandt werden.

Das Ispac von Rio de Janeiro gab ein interessantes Glaubensbüchlein für «favelas» (Elendsquartiere) heraus («A Bôa nova é anunciada aos pobres» – «Eine Frohbotschaft für die Armen») –, das von Schw. Ana Agostinho Roy redigiert ist. Es dient zugleich der Evangelisation und der Katechese. Im Bemühen, den Menschen zu heben – ein allgemeines Anliegen der gesamten brasilianischen Pastoral – kreist der Inhalt um die Idee der Freundschaft, des Bundes Gottes mit den Menschen: Gott sucht mit Vorliebe nach den Armen, um ihnen ihre Würde als menschliche Personen zu geben, die «nach seinem Bild und Gleichnis» erschaffen sind. Der Verlauf jeder Katechese ist durch das Bibelwort bestimmt: das meditierte Wort, das verkündigte Wort, das verwirklichte Wort.

Ein anderes bemerkenswertes Werk des katechetischen Zentrums von Rio sind die von ihm veröffentlichten Pläne für die Jugendkatechese. Sie wurden von einer Equipe vorbereitet; die Leitung hatte Schw. Sílvia Villac, die für die religionspädagogische Arbeit des Ispac bei Mädchen und Frauen verantwortlich ist. Die Buchreihe enthält auch Glaubensbücher für Schüler von Kollegien

und Angehörige der Jugendbewegungen. Hauptanliegen ist es, «von den tiefen Sehnsüchten, Wünschen und Ängsten, von den innersten Problemen der Jugendlichen aus» zu einer persönlichen Begegnung mit Christus zu führen.

Jede Katechese beginnt damit, daß man sich auf eine «Lebenssituation» besinnt; diese wird gemeinsam besprochen und darnach in verschiedenen Gruppen im Licht des Evangeliums geprüft. Es sind verschiedene Faszikel erschienen: «Meu nôvo encontro com Cristo» («Meine neue Begegnung mit Christus»); «Cristo me chama para construir minha personalidade» («Christus beruft mich, meine Person aufzubauen»). Ein ähnliches Werk wurde in Bahía für den Nordosten Brasiliens vorbereitet; es trägt den Titel «Descoberta de um tesouro» («Entdeckung eines Schatzes») und entspricht den besonderen Verhältnissen dieser Landeszone.

Im Süden hat die Equipe des Kulturzentrums «Juventude» von Porto Alegre Glaubensbücher für Jugendliche verbreitet samt den entsprechenden Handreichungen für die Katecheten und Weisungen für die Koordinatoren der Gemeinden. Mit packenden Titeln wie «O Mestre te chama» («Der Meister ruft dich»); «Viverei» («Lebe!»); «Crescei» («Wachse!»); «Talita cumi» («Mädchen, steh auf!») (je nachdem man die Burschen oder die Mädchen ansprechen will) sucht man die Interessenzentren der Jugendlichen zu treffen, um sie als Christen über ihre Beziehungen zu der Gesellschaft von heute und zu Gott nachdenken zu lassen. Nachdem man Thema und Ziel jeder Runde bestimmt hat, sucht man nach einem Ansatzpunkt in der Lebenswirklichkeit und weist auf die Hindernisse hin, die sich der Erreichung des Ziels entgegenstellen. In den Equipen bestrebt man sich, dieser ganzen Wirklichkeit einen christlichen Sinn zu geben, indem man über das Wort Gottes meditiert und auch Arbeitssitzungen hält, die einen andern Charakter aufweisen.

«Crescemos construindo» («Wir wachsen, indem wir bauen») und «Escola secundária e fé Cristã» («Sekundarschule und christlicher Glaube») sind zwei neue Glaubensbücher. Sie sind von P. Claudio Ortigora verfaßt und gehen vom Leben und den Anliegen des jungen Menschen von heute aus, um ihn zu einer Reflexion über seine Sendung in der Welt zu bringen und ihm bewußt zu machen, wer Herr über die Geschichte ist. Es sind zweistündige Runden vorgesehen, die folgende Elemente enthalten: Problemstellung, Gruppenarbeit, Vergleich der Ergebnisse, schriftliche Zusammenfassung, die auf den unmittelbaren praktischen Einsatz hinzielt, und das Ganze wird durch persönliche Betätigungen ergänzt.

Eine Equipe von Schwestern vom gekreuzigten Jesus hat eine Reihe von Glaubensbüchern für den Gebrauch in Schulen und Pfarreien vorgelegt, deren Titel das Ziel jedes Kurses angeben: «Teu encontro com Jesus» («Deine Begegnung mit Jesus»); «Quero seguir Jesus» («Ich will Jesus nachfolgen»); «Com Jesus vamos ao Pai» («Mit Jesus zum Vater»); «Pai, quo todos sejam um» («Vater, laß alle eins sein!»); «Caminhamos na luz» («Wir wandeln im Lichte»). Diese Schriften haben sich während mehrerer Jahre in der Praxis bewährt und werden unablässig revidiert und aktualisiert.

d) Kolumbien

Die katechetische Erneuerung in Kolumbien ist von einer Umarbeitung der Lehrprogramme für die Schulkatechese ausgegangen, da in den Schulen der Religionsunterricht erlaubt ist. Die neuen Pläne, die zyklisch aufgebaut sind, stellen eine Übergangslösung dar. Jedes Lehrprogramm enthält für jede Arbeitseinheit die zu übermittelnde Botschaft, die zu erreichenden Ziele, Merktexte, Texte der Bibel und der Liturgie sowie Gebete.

Auf Grund dieser Rahmenpläne wurden verschiedene Reihen von Glaubensbüchern und dazu gehörende Handreichungen für den Katecheten geschaffen, unter denen die einzelnen Diözesen auswählen können. Msgr. José Gabriel Calderón, Präsident der Bischöflichen Kommission für Katechese, hat eine dieser Bildungsreihen verfaßt, die in vielen Gebieten verwendet werden; das Lehrbuch des fünften Kurses ist in einzelnen Faszikeln mit spannendem Inhalt und packenden Bildern erschienen.

Die Ediciones Paulinas geben eine Reihe heraus, die starke Verbreitung gefunden hat. Die Titel der einzelnen Bändchen sind: «Mi encuentro con Dios» («Meine Begegnung mit Gott»); «Dios me da su vida» («Gott gibt mir sein Leben»); «Somos pueblo de Dios» («Wir sind ein Volk Gottes») «La historia de la salvación» («Die Geschichte des Heils») und «Nuestra respuesta a Dios» («Unsere Antwort an Gott»). Die Equipe, die diese Reihe herausgegeben hat (P. Marcos Testa, P. Jorge Micolta, P. Alfonso Duque; Schw. Maria de los Angeles Palacio; Frl. Socorro Gaviria und Frl. Dilia Moreno), hat auch Büchlein für den Sakramentenunterricht in den Pfarreien veröffentlicht: «Yo soy el pan de vida» («Ich bin das Brot des Lebens») und «Soy testigo de Cristo» («Ich bin Zeuge Christi»).

Die Schriftenreihe «Luz y vida» («Licht und Leben») wurde unter Leitung von P. Jaime de J. Díaz redigiert und besteht aus folgenden Lehr- und Handbüchern: «Dios me llama» («Gott ruft mich»); «Dios me ama» («Gott liebt mich»); Nueva vida con Jesús» («Neues Leben mit Jesus»); «Hacia la tierra prometida» («Zum verheißenen Land»); «Hasta vencer» («Bis zum Sieg»). Wie die früher genannten Schriften hält sich auch diese Reihe an die Weisungen der vom Episkopat Kolumbiens herausgegebenen Lehrpläne.

e) Chile

Hier begegnen wir einem neuen Typus katechetischen Materials: dem Grundkatechismus des chilenischen Episkopats.

Die Katechetische Kommission des Episkopats betraute eine Equipe von Theologen und Seelsorgern mit der Aufgabe, einen Katechismus zu verfassen, der in Form einer Zusammenstellung von Fragen als Grundlage für alle Werke der Evangelisation und der Katechese dienen könnte, die in der Folge für die verschiedenen Milieus, Alters- und Glaubensstufen erscheinen würden. So sollte zwar nicht eine starre Einförmigkeit angestrebt, aber doch eine einheitliche Formulierung der christlichen Heilsbotschaft erreicht werden, wobei man aber von einer Verpflichtung zum Auswendiglernen der Formeln absah.

Die unter der Leitung von J. Joaquín Matte Varas und Florencio Hofmans stehende Equipe legte nach langen Vorbereitungen und Beratungen mit Fachleuten den Entwurf vor, der von der Bischofskommission für Katechese am 18. April 1965 approbiert wurde.

Das Werk besteht aus vier Teilen mit 341 Fragen und Antworten, die je nach der Bildungsstufe, für die sie bestimmt sind, mit einem, zwei oder drei Sternchen versehen sind. Die Grundgedanken sind: 1) die Liebe Gottes, unseres Vaters, der uns zu seinem Reich beruft; 2) das in Christus inkarnierte Erbarmen Gottes; 3) Christus, der gestorben und auferstanden und das Haupt der Kirche ist, ist unser Leben; 4) in der Liturgie und den Sakramenten begegnen wir Christus und der Kirche; 5) das Leben nach den Geboten ist Ausdruck unserer Liebe zu Gott; es ist Nachfolge Christi; 6) die lebendige Liebe ist der Inbegriff des Christseins, die Seele des ganzen christlichen Lebens; 7) der Sinn unseres Lebens: unser Leben ist ein Vorspiel zu dem, was wir dereinst in Fülle leben werden: wir erhoffen und ersehnen das Kommen des Herrn.

Dieser Grundinhalt steht ausschließlich Verfassern von Glaubensbüchern zur Verfügung, die ihn in Anpassung an die verschiedenen pädagogischen Methoden und didaktischen Hilfsmittel verwenden und auf die Glaubensschüler, an die sie sich richten wollen, abstimmen können. Sie sollen die verschiedenen Themen mit Texten aus der Bibel und der Liturgie, mit Gebeten, Aufgaben usw. gestalten.

Vor und nach diesem Werk wurden in Santiago, Talca, Concepción, La Serena, Valparaíso verschiedene wertvolle katechetische Schriften veröffentlicht. Wir brauchen bloß «Es el Señor» («Es ist der Herr») zu erwähnen, eine Schrift, die für Hilfskatechetinnen bestimmt ist, die an der Hinführung der Kinder zu den Sakramenten mitarbeiten.

f) Ecuador

1967 veröffentlichte die Nationale katechetische Kommission der Bischofskonferenz von Ecuador den «Catecismo popular» mit dem Untertitel «Mensaje de vida cristiana» («Botschaft des christlichen Lebens»). Im Vorwort werden seine Thematik und die Methode, auf der er aufbaut, dargelegt: Der Katechismus «stellt seiner innern Struktur nach die Religion als heilsgeschichtliches Ereignis dar. Sein Ziel ist, so getreu wie möglich zu schildern, was Gott alles tut, um den Menschen zum Heil zu führen. Die Intervention Gottes und die Antwort des Menschen im Verlauf der ‹Heilsgeschichte› ist etwas Spannendes und Packendes. Jede Stunde hält sich an eine Methode, die wir kerygmatisch nennen könnten: Verkündigung der Heilsbotschaft, Darlegung, Zusammenfassung und Antwort. So wie der Katechismus konzipiert ist, stellt er eine wertvolle Errungenschaft auf dem Gebiet der nachkonziliaren Erneuerung dar».

Gegenwärtig werden Lehr- und Handbücher geschaffen, die auf diesem Katechismus aufbauen, sich aber stärker an die verschiedenen Milieus und Kategorien der Glaubensschüler anpassen.

g) Paraguay

Nach jahrelanger Vorarbeit hat P. Osvaldo Aveiro Stark ein reichhaltiges katechetisches Handbuch für Katecheten und Väter von Kindern herausgegeben, die sich auf die Sakramente der Buße und der Eucharistie vorbereiten. Das Buch trägt den Titel: «Encuentros personales con Dios viviendo su palabra» («Persönliche Begegnungen mit Gott, indem wir sein Wort ins Leben umsetzen»).

Es ist eine klare und sehr praktische Darlegung eines biblischen und liturgischen Inhalts, der die Glaubensschüler durch das Wort Gottes zu einer persönlichen Begegnung mit Gott führen will, damit sie dann ihren Glauben in die Tat umsetzen. Die Methode besteht darin, daß man mit einem Unterrichtsgespräch über eine Lebenssituation beginnt und dann auf das Gebet und die Sakramente zu sprechen kommt. Es steht zu erwarten, daß dieses Werk in den katechetischen Kreisen Paraguays einen großen Einfluß ausüben wird.

h) Peru

In diesem Land, das eine sehr unterschiedliche Struktur und Bevölkerung aufweist, sind ebenfalls verschiedene pastorale Experimente im Gang. Auf dem Gebiet der Katechese liegen die Arbeiten des Zentrums von Cuzco sowohl für die Schulkinder als auch für die Einheimischen vor. Sie sind redigiert von P. Juan de Dios und P. Joaquín Meseger. Ferner gibt P. Santiago Izuzquiza in der Verbindung mit einer Fachequipe in der Oficina Catequística Nacional von Lima katechetische Schriften heraus.

Die in Gebrauch stehenden Glaubensbücher heißen: «Ven hacia el Padre» («Komm mit zum Vater!»); Alabemos al Señor» («Lasset uns den Herrn preisen!»); «Celebremos sus maravillas» («Lasset uns seine Wundertaten feiern!»). Sie tragen ganz das Gepräge des kanadischen Katechismus, der die einzige Arbeitsunterlage war und als Modell einer neuen Katechese für die Diözesen Perus gedient hat. Dieses Experiment wird in sehr unterschiedlichen Milieus durchgeführt: in Pucallpa, Paramonga, Huacho, Chincha, Ica und Chiclayo sowie im Erzbistum Lima. Seinem Inhalt nach ist das Werk eindeutig biblisch – liturgisch; die Methode baut stark auf dem Brauchtum auf und verwendet peruanische Lieder, Tänze und Spiele.

i) Uruguay

Die katechetischen Bestrebungen in diesem Land haben in verschiedenen Werken ihren Niederschlag gefunden, vor allem in den Veröffentlichungen der Zentralen von Montevideo und San José de Mayo, deren treibende Kraft hervorragend arbeitende Equipen bilden. Als Beispiel besprechen wir die Glaubensbücher des Erzbischöflichen katechetischen Amtes von Montevideo, die auch in Diözesen des Landesinnern verwendet werden. Diese Glaubensunterweisung umfaßt drei Etappen mit den Bändchen: «Caminamos al encuentro de Jesús» («Wir machen uns auf den Weg zur Begegnung mit Jesus»); «Nos invitas a tu mensa» («Du lädtst uns an Deinen Tisch») und «Vivimos como testigos de Jesús» («Wir leben als Zeugen Jesu»). Außer dem Lehr- und dem Handbuch wurde ein Leitfaden für Zusammenkünfte mit den Eltern und Wochenfaszikel für diese geschaffen. Jede der drei Etappen schließt mit der Feier eines Initiationssakraments: Buße, Eucharistie, Firmung. Vor den Katechesestunden sind Zusammenkünfte mit den Eltern vorgesehen, um diese zur Mitarbeit bei der Einführung in das christliche Leben zu gewinnen, und schon bei den Kindern sucht man den Sinn für die menschlichen Werte und das echt Religiöse zu wecken. Auf alle Fälle geht man von einer grundlegenden menschlichen Erfahrungswirklichkeit aus: Familie, Wohnquartier, Schule usw. Eine Reflexionsgruppe von Ordensschwestern und Laienkatechetinnen hat unter Leitung von P. Roberto Viola eine Reihe von Faszikeln vorbereitet, die für die Erwachsenen-Evangelisation und -Katechese sich als sehr wirksam erweisen.

k) Venezuela

Die katechetische Erneuerungsbewegung, die in diesem Land angestrebt wird, äußert sich in vielgestaltiger Arbeit an Glaubensbüchern für die Schulen, Kollegien, Pfarreien und katechetischen Zentren. Bereits erschienen sind die katechetischen Lektionspläne, die vom Erzbischöflichen katechetischen Amt von Caracas unter Leitung von P. Enrique R. Llorente und unter Mitarbeit der Schwestern Unserer Lieben Frau von Lourdes geschaffen wurden. Diese Pläne für alle Klassen der Primarschule wurden durch einige Handbücher für den Katecheten ergänzt. Sie bildeten den Ausgangspunkt und die Stoffquelle für die Redigierung neuer Lehrmittel, die gegenwärtig vorbereitet werden.

Als ergänzende Arbeitshilfen wurde eine Reihe von Testfragen für jeden Lehrgang veröffentlicht sowie ein von Pedro Huysman und Cornelio Voordeckers verfaßtes Handbüchlein «Retiro para la primera Comunión» («Einkehr vor der ersten Kommunion»), das reichliches Unterrichtsmaterial bietet.

Übersetzt von Dr. August Berz

ONÉSIMO O'GORMAN

geboren am 3. Mai 1918 in Buenos Aires, Maristenschulbruder. Er studierte an den katholischen Fakultäten von Lyon, am Instituto del Salvador und an der Universität von Buenos Aires, ist Lizentiat der Theologie und Agrégé der Philosophie, Nationaldirektor für Katechetik in Argentinien und Professor an den katechetischen Instituten von Santiago de Chile und Manizales.

Luigi Della Torre

Der Katechismus des Isolotto

In den «heißesten» Tagen der Geschichte der Isolotto-Pfarrei [1] machte eine Verlautbarung der Erzbischöflichen Kurie von Florenz auf den sogenannten «Katechismus des Isolotto» aufmerksam und schloß: «... im Hinblick auf den Inhalt, der den Forderungen einer rechtgläubigen Katechese nicht entspricht, verbietet der Erzbischof, wenn auch ungern und mit Bedauern, daß der Katechismus in diesem Erzbistum übernommen wird.»[2] Die beiden Schriften, eine Handreichung für die Katecheten und eine Mappe mit losen Blättern für die Schüler, waren damals noch kaum *ad instar manuscripti* gedruckt.[3]

Der enge Zusammenhang dieser katechetischen Initiative mit dem pastoralen Experiment des Isolotto verwehrt ein rasches Urteil. Es wird erst aufgrund längerer Erfahrung bewertet werden können, was für Ergebnisse diese Einweisung in das Glaubensleben zeitigt.[4] Darum beschränken wir uns hier auf eine Beschreibung des Experiments.

1. Eine Einführung in das Glaubensleben einer konkreten Gemeinde

Viele ließen sich deshalb zu voreiligen und ungerechten Urteilen verleiten, weil sie «Incontro a Gesù» («Begegnung mit Jesus») als einen eigentlichen Katechismus betrachteten. Die Schrift des Isolotto bezeichnet sich aber nirgends als solchen; sie will als Ganzes genommen nicht eine zusammenfassende und vollständige, wenn auch an die Kinder angepaßte Darlegung der katholischen Lehre sein. «Incontro a Gesù» ist ein Arbeitsinstrument, das den Katecheten dieser Pfarrei in die Hände gelegt wird, um die Kinder vom Alter von ungefähr zehn Jahren in das Christusmysterium einzuführen, wie es in der Glaubenserfahrung dieser konkreten Pfarreigemeinschaft gelebt und verstanden wird. Im Leitfaden wird ausgeführt: Wir haben «keine Mühe gescheut, um diese Wegweisung, nach der wir unsere Kinder zu Christus führen, ständig anzupassen an das Wachstum der Gemeinde im christlichen Leben und an die tiefgreifende Erneuerung, die die ganze Gemeinde erfaßte».[5]

Diese Erneuerung hat 1954 damit ihren Anfang genommen, daß dreitausend Personen (Einwanderer aus dem Süden oder aus ländlichen Gegenden, Flüchtlinge aus Istrien und Griechenland, Arbeiter und Handwerker, die aus den wohlhabenderen Stadtvierteln von Florenz ausgezogen waren) sich in einem neuen Stadtviertel [6] niederließen, das Don Enzo Mazzi zur Seelsorge anvertraut wurde. 1957 bildet sich eine Gruppe von Priestern und etwa hundert Laien, «die durch ein tiefes Gemeinschaftsleben charakterisiert ist, aber absichtlich darauf verzichtet hat, sich näher zu bestimmen, sich abzugrenzen, sich zu verfestigen, um für alle offen zu bleiben». Hauptanliegen ist das auf das Leben bezogene Studium der Heiligen Schrift, um aus ihr für die persönlichen und gemeinschaftlichen Entscheidungen Rat und Weisung zu holen. Die Gruppe fügt sich in das Leben des Stadtviertels ein, teilt alle Notlagen (Arbeitslosigkeit, Fehlen von öffentlichen Diensten) und sucht einen Beitrag zu deren Lösung zu leisten. Darum «mischt sie sich unter die andern und löst sich dabei sozusagen auf im Bestreben, mit allen zusammen zu einer großen brüderlichen Gemeinschaft zu verwachsen».[7]

Man veranstaltet Kundgebungen, um für die vielen entlassenen Arbeiter Beschäftigung zu fordern; Familien protestieren gegen die mißlichen Schulverhältnisse; man unternimmt Aktionen, um die von der bekannten Überschwemmung verursachten Schäden zu beheben. So entsteht kraft menschlicher Solidarität und evangelischer Gesinnung eine lebendige, einsatzbereite Gemeinschaft, ungeachtet der Mißbilligung von seiten der offiziellen katholischen Kreise, welche befürchten, die Bestrebungen könnten von extremen politischen Organisationen mißbraucht werden. Während der Zeit des Konzils sieht sich die Gemeinschaft von den Konzilserklärungen bestätigt und angespornt, da sie in der «Kirche der Armen» sich selbst erblickt. Das Bewußtsein der Katholizität und die Solidarität mit der Welt der Armen und Unterdrückten wachsen gleichzeitig und veranlassen die Gemeinde, die Probleme des Friedens in Vietnam, der Schwarzen in den Vereinigten Staaten, der unterentwickelten Bevölkerungskreise Südamerikas, der Freiheit der Tschechoslowakei usw. lebendig mitzuerleben und den Erdbebengeschädigten in Sizilien zu Hilfe zu kommen, für die Kriegsdienstverweigerer einzutreten und für die Lage der Außenseiter der Gesellschaft Verständnis zu wekken... Und all dies faßt man nicht nur als Tat der christlichen Liebe, sondern als Glaubensentschei-

dung auf, die sich aus einem aktuellen Verständnis des Evangeliums notwendigerweise ergibt.[8]

In diese Glaubenserfahrung führt die Gemeinde des Isolotto ihre Kinder ein.

2. *Methoden und Inhalt dieser Einführung in das «Mysterium Christi»*

Konkrete Arbeitsmethode

Die Kinder des Isolotto werden insbesondere im Erstkommunionunterricht in den Glauben der Gemeinde eingeführt. Im Alter von gegen zehn Jahren werden sie während sieben Monaten in Zweier- oder Dreiergruppen von einem Erwachsenen betreut, «der bereit und in der Lage ist, mit ihnen zusammen den Weg des Glaubens zu gehen». Diese Arbeiter, Hausfrauen, Studenten usw., die sich als Katecheten zur Verfügung stellen (1963 waren es ihrer vierzig, 1964 ihrer sechzig; 1969 haben sie trotz der offiziellen Suspendierung aller pastoralen Tätigkeiten ihre Arbeit weitergeführt), «sind die erwachsenen Freunde, die mehr wissen und größere Erfahrung haben. Sie kennen das Evangelium besser und repräsentieren die Christengemeinde. Nichtsdestoweniger können auch sie noch manches lernen... Katechet und Gruppe bilden eine kleine Gemeinschaft, die lernen will, im Geiste des Evangeliums zusammenzuleben».[9]

Dieser Katechetengruppe bietet die Pfarrgemeinde eine Arbeitsmethode, ein Lehrprogramm und Arbeitshilfen (die Faltblätter). Es handelt sich dabei nicht um bereits fixierte katechetische Formulierungen, sondern um Hinweise zu gemeinsamem Suchen und um Angaben über den einzuschlagenden Weg. Die «Zusammenkünfte» (wie die einzelnen Katechesen genannt werden) wickeln sich methodisch in drei Etappen ab: vom konkreten Leben – zum Evangelium – und wieder zurück zum praktischen Leben. «Der Ausgangspunkt ist das konkrete Leben, ob es sich nun um das alltägliche Leben der Menschen handelt oder um die Geschichte und Erfahrung der Menschheit», denn inmitten dieses Lebens «wurde die evangelische Botschaft verkündet und muß sie unaufhörlich verkündet werden». Nach diesem ersten Teil «geht man dazu über, eine Begebenheit aus dem Evangelium zu erzählen, um dann tiefer in das Verständnis des Evangeliums einzudringen». Auf dieser zweiten Etappe vollzieht sich der wichtigste, grundlegende Teil der Katechese. Die heikelste Phase ist der Schritt vom Evangelium zum praktischen Leben. Hier muß man sich mit aller Entschiedenheit vor der «Versuchung, zu moralisieren» in acht nehmen, sonst besteht die Gefahr, «daß man das Evangelium dazu gebraucht, das Ethos und Verhalten einer bestimmten Gesellschaft oder Klasse als gottgegeben hinzustellen».[10]

Im Lauf der fünfundzwanzig programmierten Zusammenkünfte werden die Kinder zu einer konkreten, lebendigen Begegnung mit dem Herrn geführt, der sie einlädt, seine Freunde zu sein, und sie mit seinem Vater, seiner Mutter, seinem Land bekanntmacht; sie werden über seine Geburt und seine Jugend und über einige besonders bedeutsame Geschehnisse seines Lebens als Messias und Erlöser unterrichtet sowie über die Umstände und Motive seines tragischen Todes, über das Ereignis seiner Auferstehung und deren Sinn, über sein Weiterleben und Weiterwirken in der Kirche und in der Welt.

Grundlegende Perspektiven

Die Anwendung des methologischen Schemas und die spezifischen Inhalte des Lehrprogramms werden stark von Auffassungen bestimmt, die sich aus einigen für die Gemeinde des Isolotto typischen Glaubensüberzeugungen ergeben. Nach dem Leitfaden für den Katecheten sind es die vier Punkte[11]:

1) «Christus ist lebendig gegenwärtig inmitten der menschlichen Erfahrung und Geschichte.»

2) «Christus ist die Mitte der Menschheitsgeschichte; denn in ihm findet sie ihren vollen Sinn und auf ihn hin ist alles orientiert, was immer einzelne oder die Gesellschaft tun zur Verwirklichung einer ‹menschlicheren› Welt.»

3) «Daß Christus inmitten des menschlichen Lebens lebendig ist und wirkt, findet jederzeit, besonders aber heute, seinen unverkennbaren und eigentlichen Ausdruck darin, was die Menschen zu leiden haben, was sie erstreben und erreichen, wofür sie sich einsetzen und kämpfen müssen, zumal die Ärmsten und Geringsten, die Verachteten und Unterdrückten.»

4) «Christus ist Mitte, Fundament und Ziel des Weges der Menschheit, besonders bei ihrer Suche nach der Wahrheit, der Suche nach Gott, die für ihren Weg so wichtig ist.»

Offenheit für alle Lebensfakten

Infolgedessen bleibt das Feld der Beobachtung des «Lebens», von dem das katechetische Gespräch ausgeht, nicht auf die persönlichen Erfahrungen des Kindes oder auf Situationen beschränkt, die sich mit der herkömmlichen Moral bewerten lassen, sondern es bleibt offen für alle Fakten des gesellschaftlichen Lebens, des Nachrichtenwesens

und der Geschichte. Im Verlauf der Zusammenkünfte weitet sich dieses Feld vom Umkreis der Familie und der Umgebung, in der das Kind lebt, auf die Situationen und Länder aus, wo die Unterdrückten und Armen leiden und für ihre Rettung und Befreiung kämpfen. Dafür bezeichnend sind die auf den Arbeitsbögen für die Kinder veröffentlichten Fotos. Die Hinweise darauf, wie die Katecheten Feststellungen und Überlegungen der Kinder deuten sollen, sind klar und unzweideutig, selbst wenn es sich «um eine schwierige und heikle, aber sehr wichtige Sache» handelt wie beispielsweise dann, wenn man (im Zusammenhang mit der Jugendzeit Jesu) auf den Unterschied in der Erziehung, Kultur und Geisteshaltung zwischen dem Kind aus einer reichen und dem Kind aus einer armen Familie zu sprechen kommt. «Es handelt sich nicht darum, im Bewußtsein der Kinder das Klassenbewußtsein zu wecken oder zu fördern, sondern einfach darum, sie die soziale Wirklichkeit sehen und zu verstehen lehren. Nur eine realistische Sicht kann dazu beitragen, die unleugbar bestehenden Klassenunterschiede zu überwinden. Die Wirklichkeit zu verschleiern, weil sie allzu hart und unerträglich sei, dient nur dem Interesse derer, die die Unterschiede aufrechterhalten wollen.»[12] Auf diesem Feld von Feststellungen über die Geschichte des Menschen nimmt man auch einige Erlebnisse des hebräischen Volkes zur Kenntnis, das als «Typus» von Menschengruppen gesehen wird, die unterdrückt und auf dem Weg zu dem von Gott gewollten und gewirkten Heil sind.

Gegenwart Christi im praktischen Leben

Die Katecheten werden angewiesen, bei der Darlegung des Evangeliums nicht unvermittelt auf den Zusammenhang mit dem praktischen Leben überzugehen. «Wenn nämlich das Evangelium nur dazu dient, eine vorweggenommene Interpretation des Lebens zu bestätigen, wendet man ihm nicht mehr die Aufmerksamkeit zu, die es verdient.»[13] Bei der Nacherzählung des Evangeliums wird reichlich Bezug genommen auf die gesellschaftlich-kulturelle und religiöse Situation, in der Jesus lebt und wirkt, und man achtet in liebender Aufmerksamkeit auf die Worte und Taten Jesu. Man betont die Armut der Familie Jesu; die Begegnung Jesu mit den einfachen Leuten, den Armen, Kranken, Sündern Palästinas, deren Lage und deren tiefes Sehnen nach Befreiung und Heil er teilt; die universale Sendung des Erlösers, der die Verheißungen, die Gott durch Abraham allen Völkern der Erde gemacht hatte, einlöst; die Einheit des Menschengeschlechts, zu der Jesus die Menschen als guter Hirt führt; das Grundgesetz der Liebe in Nachahmung Jesu; die Opposition zwischen Jesus und den Mächtigen und Stolzen, die ihn ablehnen und ihn zu töten beschließen; das Ostermahl als Gedächtnis des Herrn und Geschenk seiner Liebe; die Auferstehung Jesu als geschichtliches Ereignis, aus dem einige universale Werte entspringen: der Sieg der Liebe über die Selbstsucht, der Freiheit über die Unterdrükkung, des Lebens über den Tod...

Die gleichen charakteristischen Akzentsetzungen weisen auch die Überlegungsfragen und gestellten Aufgaben auf. Einige Beispiele: Man soll nachprüfen, ob auch heute das Heil der Welt von den Armen und einfachen Leuten ausgeht; man soll den Kindern zur Einsicht verhelfen, daß Jesus die Armen nicht einfach dazu anhalten will, sich im Blick auf die Glückseligkeit in der andern Welt mit dem Hunger auf dieser Welt abzufinden; es soll festgestellt werden, daß Jesus durch alle, die sich für die Befreiung der Menschheit von den sie bedrängenden Übeln einsetzen, in der Welt von heute als Heilbringer zugegen ist; man soll den Sinn einiger Etappen des Weges der Menschheit zur Liebe, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und zum Frieden zu erfassen und zu vertiefen suchen; man soll an Persönlichkeiten von heute ihre prophetische Bedeutung und ihre Ähnlichkeit mit Jesus hervorheben; man soll sich merken, welcher Gegensatz besteht zwischen der Liebe, wie Jesus sie erzeigt hat, und dem Mangel an Liebe, den die Christen aufweisen...

In den letzten drei Zusammenkünften, wo der praktische Teil darin bestehen soll, daß man insbesondere die lebendige Gegenwart des auferstandenen Christus in der Liturgiegemeinde zu erfassen sucht, wird auf den erschwerenden Umstand hingewiesen, «daß die Liturgie und das kirchliche Leben außerordentlich lebensfremd geworden sind... Wir sind gezwungen, ‹Zeichen›, die als solche sprechen müßten, mit akrobatischen Anstrengungen verständlich zu machen. Manchmal kommt man sich dabei lächerlich vor, abgesehen davon, wie lebensfremd und unehrlich man spricht». Welchen Weg soll nun der Katechet einschlagen? Er soll «den Kindern zeigen, daß heute in der Kirche vieles in Bewegung geraten ist und wie sich die Erneuerung ihres Lebens abzeichnet».[14]

3. Grenzen und Vorzüge dieser Einweisung in das christliche Leben

Daß der katechetische Inhalt des den Kindern des

Isolotto vorgelegten Lehrprogramms einseitig ist, wird von den Verfassern von «Incontro a Gesù» zugegeben und auch in der Verlautbarung des Erzbischöflichen Ordinariats von Florenz festgestellt.[15] Doch wenn auch die Katecheten des Isolotto ihr Lehrprogramm als ausreichend ansehen, «um Kindern von etwa zehn Jahren eine Gesamteinführung in das Christusgeheimnis zu geben», so behaupten sie nicht, daß es umfassend und endgültig sei: «Auf dieser ersten Gesamteinführung kann man im übrigen aufbauen und die jungen Menschen zu einem tieferen Verständnis der Bibel oder der Glaubenslehre führen.»[16] Die Teilnahme am liturgischen Leben der Gemeinde und einzelne periodische Zusammenkünfte aller Kindergruppen zu paraliturgischen Feiern bürgen dafür, daß das von den Katecheten abgewickelte Programm integriert und weitergeführt wird.

Beim Übergang von der vorhergehenden Phase, in der mit vervielfältigten Blättern gearbeitet wurde, zur heutigen Phase verzichtete man bewußt auf die mehr lehrhaften Erklärungen, die im letzten Monat der Unterweisung von Priestern gemacht wurden, und auf Gebete, die nach der Nacherzählung des Evangeliums formuliert wurden. Während man 1963 sich vorgenommen hatte, in die katechetische Wegweisung auch lehrhafte Aspekte, namentlich Lehren über die Sakramente und die Eucharistie hineinzubringen, ist man 1966 zur Feststellung gelangt, daß dieses Problem noch nicht gelöst sei und «daß man eine weitere Anstrengung machen und nach einer passenderen Methode und Sprache suchen müsse».[17] Desgleichen gibt man zu, daß das vorgetragene Gebet als allzu formalistisch erscheint und das Kind nichts mit ihm anzufangen weiß. Deswegen sei die ganze Zusammenkunft, insbesondere die gemeinsame oder persönliche Lesung des Evangeliums als Gebet anzusehen. Die Gemeinschaft der Katecheten des Isolotto zeigt, daß sie ihre Entscheidungen aufgrund pastoraler Überlegungen und Nachprüfungen trifft und nicht den Anspruch erhebt, alle Probleme zu lösen.

Der Hauptwert und eine gewisse Vorbildlichkeit dieser katechetischen Initiative liegt darin, daß die Kinder in den Glauben eingeführt werden, den die Gemeinde sucht und lebt, und daß man mit Recht davon absieht, mechanisch etwas beizubringen, was in der gemeinsamen Erfahrung nicht erfaßt und gelebt wird. Das Kind, das ein echtes, wenn auch bloßes Teilerlebnis des mit dem Leben verbundenen Glaubens macht, ist imstande, auch die andern Glaubensaspekte, die in der katholischen Gemeinschaft entdeckt und erfaßt werden, zu verstehen und sich anzueignen. Ein weiterer Vorzug, der unmittelbar aus den genannten folgt, aber den besonderen soziologischen und kulturellen Hintergrund der Isolotto-Gemeinde voraussetzt, ist das Suchen nach einer Katechese, die sich von einer intellektualistischen Glaubensauffassung löst und es vermeidet, das Wort Gottes in Formulierungen wiederzugeben, die in andern kulturellen Verhältnissen erdacht wurden und nicht mit der eigenen lebendigen Erfahrung zusammenhängen. Statt dessen kehrt man wieder zur Methode zurück, den Glauben aus der Begegnung zwischen dem Wort der Bibel und den konkreten Lebenssituationen hervorgehen zu lassen.

[1] Vgl. Informations catholiques internationales, Nr. 324, 1968, 11. Eine Dokumentation zur Frage findet sich in: Isolotto 1954/1969 (Bari 1969). Vgl. ferner A. Gleißner, Das Problem des Katechismus von Isolotto: Katechetische Blätter 94 (1969) 167–172.

[2] Isolotto 1954/1969, S. 243.

[3] Comunità dell'Isolotto, Incontro a Gesù, Guida per la iniziazione dei ragazzi al mistero di Cristo, 86 S. mit 19 Faltblättern in einer Mappe (L.E.F., Firenze 1968). Deutsche Ausgabe: Die Botschaft Jesu im Isolotto. Der Katechismus des Don Mazzi (M.-Grünewald-Verlag Mainz / Chr. Kaiser Verlag München 1969), mit Einführung von A. Exeler.

[4] Dies würde für die Pfarrei des Isolotto die Möglichkeit erfordern, ihr einzigartiges Pastoralexperiment weiterzuführen. Der vorliegende Bericht wurde im Juli 1969 verfaßt; die bis dahin getroffene kirchenrechtlich-pastorale Lösung von «klassischem» Typus scheint den Charakter dieser Pfarrgemeinde nicht zu respektieren und ihr keine positive Entwicklung zu garantieren.

[5] Die Botschaft Jesu im Isolotto, 21.

[6] Das Stadtviertel zählt heute 13 000 Einwohner.

[7] Isolotto 1954/1969, 17.

[8] Zur Predigtweise, die das Evangelium mit dem Leben und der Geschichte von heute konfrontiert, vgl. Isolotto 1954/1969, 70–90.

[9] Die Botschaft Jesu im Isolotto, 30.

[10] Ebd. 32–34.

[11] Ebd. 22–25.

[12] Ebd. 61.

[13] Ebd. 33.

[14] Ebd. 105.

[15] «Ein für Kinder bestimmter Text muß zwar im Inhalt beschränkt sein, aber dennoch das Wesentliche der Lehre enthalten» (Isolotto 1954/1969, 242). Man wundert sich über die Behauptung, im Katechismus des Isolotto werde «der Kern und die Grundlage des Christentums übergangen», nämlich die Auferstehung Christi. Die ganze dreiundzwanzigste Zusammenkunft beschäftigt sich ja mit diesem Thema und der Sinn, den die Gegenwart des Auferstandenen in der Geschichte und in der Kirche hat, zieht sich durch die ganze Methode hindurch. Freilich werden aus dem Auferstehungsereignis nicht alle Folgerungen für das persönliche Leben des Gläubigen gezogen.

[16] Die Botschaft Jesu im Isolotto, 31 f.

[17] Isolotto 1954/1969, 99.

Übersetzt von Dr. August Berz

LUIGI DELLA TORRE

geboren am 28. März 1927 in Pizzichettone, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Technischen Hochschule und an der Universität Mailand sowie am Priesterseminar von Ascoli Piceno, doktorierte in Mathematik und Physik und ist seit 1962 Professor für Pastoralliturgie am Päpstlichen Liturgischen Institut.

Verkündigung und Forschung
Heft 2 / 1969: Zur Systematischen Theologie

Herausgegeben von Jürgen Moltmann und Hans-Georg Geyer. 120 Seiten. Kartoniert DM 7.-

Dieses Heft enthält keine fachtheologischen Beiträge, hier werden vielmehr Probleme und Themen aus anderen Wissenschaften und geistigen Bewegungen aufgegriffen: Das Christentum im Atheismus, die «kritische Theorie», Aspekte der Friedensforschung, die Linguistik.

Inhalt: Jürgen Moltmann, Vorwort / Helmut Gollwitzer, Die Bibel – marxistisch gelesen (Das Christentum im Atheismus bei Ernst Bloch und Vitezslav Gardavsky) / Hans-Georg Geyer, Elemente der kritischen Theorie Max Horkheimers / Hans Bosse, Agression und Emanzipation. Über den Zusammenhang von analytischer Arbeit, Gesellschaftstheorie und Strategie politischer Praxis bei Sigmund Freud, Erich Fromm, Konrad Lorenz und Herbert Marcuse / Erhardt Güttgemanns, Sprache des Glaubens – Sprache der Menschen. Probleme einer theologischen Linguistik.

WOLF-DIETRICH BUKOW

Das Elend der sozialistischen Opposition in der Kirche

Celler Konferenz – Theologie als Gesellschaftstheorie?

(Theologische Existenz heute, Nr. 162) 124 Seiten. Kartoniert DM 8.80

Bukow legt hier eine kritische Analyse der Celler Konferenz vor, indem er die Frage dieser Theologen aufnimmt: «Wie kann sich die Theologie unter den Wissenschaften und in der Kirche ansiedeln, damit sie ihre Relevanz für den fragenden Menschen wieder erhält, die Bedürfnisse der Menschen wieder ernst nimmt und von der oberflächlichen Bedürfniserfüllung abkommt?» – «Gerade für das vielgeschmähte Establishment in der Kirche ist Bukows Buch eine gute Grundlage, in die Gedankenwelt ihrer Opponenten eingeführt zu werden.» *epd Nachrichtenspiegel*

JOHN S. CONWAY

Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933–1945

Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge. Aus dem Englischen. 384 Seiten. Geheftet DM 32.–, Leinen DM 35.–

Es ist Conway gelungen, diesen geballten Stoff zu einer spannenden Geschichte zu gestalten.
Times Literary Supplement

Conways Buch ragt aus der Fülle der Darstellungen des Kirchenkampfes hervor, denn der Autor konnte bisher unbekannte Dokumente auswerten. Diese Quellen werfen ein neues Licht auf die Gleichschaltung und Unterdrückung der Kirchen durch die nationalsozialistische Totalherrschaft und tragen dazu bei, den Kirchenkampf und seine Hintergründe klarer zu sehen.
Frankfurter Allgemeine Zeitung

Chr. Kaiser Verlag München

Vorwort

Es ist eine nicht unbedingt erfreuliche Entwicklung, daß wie das moderne Leben überhaupt so auch die Theologie vermehrt mit «Schlagworten» geplagt ist, die zweideutig sind. Sie können aufrütteln, können aber auch vom Denken dispensieren und vom Handeln abhalten. Das Wort vom «postökumenischen Zeitalter» ist ein solches Schlagwort. Es soll in diesem Heft als eine positive Herausforderung betrachtet werden. Zwei Aspekte daran bedürfen dringend der Untersuchung:

1. Es bestehen zwischen den einzelnen Kirchen noch immer sehr ernst zu nehmende *Differenzen* in Theorie wie Praxis. Leider sind sie durch die Entwicklung der modernen Welt nicht einfach überholt, erledigt. Sie haben vielmehr auf die Stellung der Kirchen in der säkularen Welt einen sehr negativen Einfluß. Sie bedürfen deshalb der sauberen Bereinigung und Erledigung.

2. Die *gemeinsamen* Probleme aller Kirchen gegenüber der säkularen Welt relativieren glücklicherweise die zwischenkirchlichen Differenzen in einem hohen Ausmaß. Gerade die Auseinandersetzung aller Kirchen mit der säkularen Welt erfordert indessen, daß die zwischenkirchlichen Probleme, sofern sie die Kirchen trennen, energischer als bisher einer Lösung zugeführt werden.

Es sollen in diesem Heft verschiedene Stimmen zur Geltung kommen. Zugleich soll in den verschiedenen Stimmen das Gemeinsame gehört werden. Auch hier bedeutet die Theorie Aufruf zur Praxis!

HANS KÜNG

Beiträge

Yves Congar

Machen die neuen Probleme der säkularen Welt den Ökumenismus überflüssig?

1. Nachökumenismus und säkularer Ökumenismus

Der verstorbene Leiter des Informationsdienstes des Ökumenischen Rates der Kirchen, Philippe Maury, stellte 1966 fest: «Ein Großteil der heutigen Jugend wendet sich von der ökumenischen Bewegung selbst ab und nicht nur von ihren Institutionen – Ökumenischer Rat, Jugendbewegungen, christliche Organisationen – und verlangt eine Ausweitung der Bewegung zu einem verallgemeinerten, lediglich humanen, nicht christologisch bestimmten Ökumenismus».[1] Zur gleichen Zeit konnte man in «The Ecumenist» lesen: «Nachökumenismus bedeutet zunächst die Entfaltung eines neuen Kirchenbewußtseins, im Sinne der Zugehörigkeit zu der Totalität christlicher und geschichtlicher Erfahrung in all ihrer Verschiedenheit und – nicht die Richtung einer unmittelbaren Überlieferung verlierend, eignet der Nachökumenismus sich diese an, indem er eine vollständigere Identität mit ihr gewinnt.»[2] Unserer Ansicht nach sind diese Aussagen sehr repräsentativ. Sie drükken das aus, was man zuweilen Nachökumenismus nennt. Dieser ist durch eine neue Auffassung über folgende Sachverhalte charakterisiert:

1. Man hat das Bewußtsein, daß die christliche Existenz nicht durch die Stellung in der Kirche bestimmt ist, sondern durch die Situation des Gläubigen in der Welt und ihrer Bewegung. Im Bewußtsein, daß sie Minorität oder Diaspora sind, wollen diese Christen sich nicht in den Rahmen ihrer Kirchen einschließen lassen. Sie verstehen ihr «Christsein» als Dienst an der Welt und als Verantwortung gegenüber den andern. Will man dies als Sendungsbewußtsein bezeichnen, so wird dieses als Ausfluß des Christseins gesehen, nicht aber als ein Auftrag, eine Sendung von seiten irgendeiner Rechtsinstanz. Der Wille zur Einheit mit den andern Christen ist etwas Selbstverständliches. Wenn man dies als Ökumenismus versteht, so ist dieser für das Volk Gottes eine normale, sich von selbst ergebende Dimension. Dies stand zum Beispiel am Dritten Weltkongreß für das Laienapostolat, der im Oktober 1967 zu Rom stattgefunden hat, fest.

2. Die Christen sind sich der Probleme der Gerechtigkeit und der Entwicklung, des Elends und des Willens zu einer Umwälzung auf Weltebene bewußt. Die Information macht nun jeden Menschen jedem Menschen gegenwärtig. Die chinesische Kulturrevolution, Kuba und «Che» Guevara, Lateinamerika, die Revolte der Jugend, die «Black Power» in den Vereinigten Staaten, die global wahrgenommenen Nöte der Dritten Welt, der Vietnamkrieg: all dies hat innerhalb kurzer Zeit zu einer wirtschaftlich-politischen Bewußtseinsschaffung geführt, die eine vorrevolutionäre Einstellung hervorzurufen sucht. Die Konferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf (Juli 1966) war diesbezüglich typisch. Das Bewußtsein so vieler tragischer Spaltungen unter den Menschen – Weiße – Schwarze, Überreiche – Allzuarme, Hungrige – Gesättigte – drängt allmählich das Bewußtsein der Spaltungen unter den Christen in den Hintergrund.[3]

3. Die Fragen, die sich der Theologie und den Kirchen stellen, sind vordringlich die der Welt. Diese ist es, die die Tagesordnung aufstellt und die Fragen aufwirft, nicht nur diejenigen, die sie interessieren, sondern die, welche die Kirche angehen. «Der fundamentale ökumenische Dialog ist somit nicht der zwischenkirchliche Dialog zwischen den christlichen Glaubensbekenntnissen, sondern der Dialog, worin Christen und Kirchen aller Bekenntnisse und aller Kontinente miteinander die großen Probleme unserer Zeit behandeln.»[4] Wenn auch die Theologie stets eine Reflexion über den Glauben ist, so besteht der Theologietypus, nach dem man sucht, nicht so sehr in der Beschäftigung mit einer dogmatischen Gegebenheit der Überlieferung, sondern vielmehr in einer christlichen Stellungnahme in der existentiellen Erfahrung der Ereignisse und der Begegnung mit andern Menschen. Gott gibt sich uns kund und ruft uns an durch die Menschen, unsere Brüder, und durch die Situationen der Welt. Ein solcher Reflexionstypus hat es kaum nötig, sich nach einem Lehramt zu richten, sondern würde eher nach einer gegenseitigen Kontrolle im brüderlichen Austausch der Ergebnisse suchen. Dies umso mehr als das Lehramt in bezug auf die Pro-

bleme, um die es geht, zwangsläufig hinter den Antworten, die man sucht, zurückbleibt. Selbstverständlich schwebt man in Gefahr, die christlichen Wirklichkeiten bloß in ihrer Bedeutung für den Menschen zu sehen – die Gefahr des Horizontalismus.

4. Wenn das «Anundfürsich» Gottes und der christlichen Mysterien wenig interessieren, so wird das «Anundfürsich» der Kirche entschieden kritisiert. Wenn Christus nach dem berühmten großartigen Wort Bonhoeffers «der Mensch für die andern» ist, so will man auch eine «Kirche für die andern».[5] Den Ungeduldigsten kommt es vor, das, was die Kirche an und für sich sei, hindere sie, für die andern da zu sein. Für sie hat die Kirche *ad extra* den Vorrang vor der Kirche *ad intra*. Diese hat nur im Hinblick auf die Präsenz der Christen in der Welt, auf ihre evangelische Solidarität mit allen Menschen Daseinsberechtigung. So bildet sich eine neue Kirche, außerhalb der Strukturen und Institutionen der alten Kirche, der man zuweilen die abschätzige Etikette «Boutique» («Bude») anhängt. Man kann, sagt man, weder die Kirche noch den Ökumenismus zum Ziele nehmen. Man kann nicht *für* die Einheit beten und arbeiten, sondern man findet die Einheit, erlebt sie im gemeinsamen Dienst an den andern, in der Identität der Entschlüsse und Schritte zugunsten der Gerechtigkeit, zugunsten der Armen, im Kampf gegen alle Oppressionen. Es besteht eine Entsprechung zwischen einer «Kirche für die andern» und einer Theologie der säkularen Probleme. Die Kirche an und für sich hat nur gelebt und würde nur überleben vermittels einer besonderen, letztlich klerikalen Kultur, vermittels der mittelalterlichen Kultur der Kleriker und der Scholastik, zu der man diesbezüglich, obwohl sie sich ihr entgegenstellten, auch die Theologie und die Kirche der Reformatoren rechnen muß: ihre Theologie und ihre Kirche gehören derselben Welt des Anundfürsich und einer überholten Kulturwelt an. Auch hierin möchte sich der Nachökumenismus gern auf Bonhoeffer berufen, der befürchtete, daß die Bekennende Kirche sich damit begnüge, auf einer innerkirchlichen Linie Widerstand zu leisten, und sich als «intakt» vorkomme, sobald sie nicht mehr innerhalb ihrer eigenen Ordnung angegriffen werde. Bonhoeffer machte darum Barth, der letztlich ein Kleriker war, einen «Offenbarungspositivismus» zum Vorwurf.[6]

2. Ein positiver Weg, eine Möglichkeit der Gesundung

Ein allzu selbstsicherer Intellektualismus meinerseits, ein Rest von Pragmatismus in gewissen Formulierungen protestantischerseits haben mich 1937 daran gehindert, das Positive und Verheißungsvolle in der Bewegung für praktisches Christentum *(Life and Work)* zu erfassen. Erst seither ist mir aufgegangen, daß der im Namen der Gerechtigkeit des Bundes und der Liebe Christi geleistete gemeinsame Einsatz im Dienst an der Welt ein sehr rasch voranbringender Weg zur Einheit, selbst zur Einheit auf theologischer Ebene ist. Wie K. Rahner im Anschluß an einen Vortrag von Robert McAfee Brown gesagt hat, können die theologischen Fragen, welche die christlichen Kirchen trennen, durch sterile Diskussionen der traditionellen Kontroverspunkte nicht gelöst werden. Sie können nur gelöst werden, wenn die Theologen ihre Aufmerksamkeit auf die Gegenwart und die Zukunft richten und dabei versuchen, die traditionelle evangelische Botschaft von Gott, Jesus Christus und seiner Gnade zu überdenken und auf eine solche Weise zu verkünden, daß sie von der heutigen heidnischen Welt verstanden und aufgenommen werden kann. Wenn die Theologen von allen Kirchen dazu kämen, das Evangelium für heute wirksam zu machen, würden sie die gleiche Botschaft verkünden, weil sie die gleiche Antwort auf die Situation geben würden, an der alle in ähnlicher Weise teilhaben.[7] Man nenne dies meinetwegen «säkularen Ökumenismus».[8] Der Ausdruck kann jedoch auch zur Bezeichnung von etwas dienen, womit wir nicht einverstanden sind. Man muß eben sehr darauf achten, was für Begriffe man verwendet, denn diese haben ihren Hintergrund und drohen abwegige Bedeutungen aufzubringen, welche von der ursprünglichen Intention abkommen lassen. Das Adjektiv könnte das Substantiv verschlingen. Man würde besser von einem Ökumenismus des gemeinsamen Dienstes oder Einsatzes, der gemeinsamen Arbeit sprechen.

Wir müssen um jeden Preis das «Anundfürsich» der Kirche, d. h. ihre Eigenexistenz und ihr Eigenleben respektieren, aber dabei zugeben, daß diese Kirche für die Menschen und in diesem Sinn für die Welt da ist. Sie ist dann gesund, wenn sie ihre Sendung ausübt und sich damit abfindet, daß die Welt ihre Tagesordnung aufstellt. Ihre Zukunft liegt darin, daß sie der Zukunft der Welt präsent ist. Infolgedessen wird ein umfassender Ökumenismus des gemeinsamen Dienstes vor Fehlhaltungen bewahren: er verwehrt es, daß der theologische

Ökumenismus ein steriles Diskussionsspiel unter Mandarinen ist; daß der institutionelle Ökumenismus sich mit Demonstrationen begnügt, auf die keine Taten folgen; daß der geistliche Ökumenismus eine bloße Ausweitung der religiösen Innerlichkeit oder ein gemüthaftes Erlebnis ohne Ausstrahlung ist.

Inwieweit jedoch läßt die allgemeine Situation der Säkularität und das gemeinsame Anpacken der eigentlichen Fragen der Welt die theologische Meinungsverschiedenheit weiterbestehen, die seit Jahrhunderten den Stoff unserer Dispute und seit vierzig Jahren den unserer Dialoge bildeten?

Die Geschichtskenntnis, die so manche überkommene Streitigkeiten besänftigen kann, indem sie diese erhellt, zeigt, daß diese Meinungsverschiedenheit aus einer Zeit stammt, in der bloß die Besitzer des theologischen Wissens stimmberechtigt waren. Diese Hegemonie wird heute bestritten, entweder weil solche Methoden und Denkgewohnheiten als überlebt erscheinen oder weil die Kultur sich gewandelt und verallgemeinert hat oder weil die Vergangenheit an eine bürgerliche Welt gebunden erscheint, die heute in Frage gestellt wird, oder endlich weil für die Treue zum Christentum andere Charismen als gleichfalls gültig erachtet werden.

Sofern diese theologische Meinungsverschiedenheit wahre Probleme betrifft, die entscheidende Interpretations- und Lehrpunkte berühren, wird sie selbstverständlich dadurch, daß man sich der Weltsituation bewußt wird, weder mehr noch weniger ernst. Dadurch aber, daß die Probleme, vor die der Glaube durch die Säkularisation der Kultur gestellt wird, dermaßen enorm, dringlich und umstürzend sind, daß man von einem kulturellen Tod Gottes sprechen kann, wird der axiologische Stellenwert der Artikel, auf die sich die konfessionelle Meinungsverschiedenheit bezieht, entscheidend verändert. Doch die Christen von heute, die *als Christen* am authentischsten in das Leben und den Dienst der Welt des Menschen *(Oikoumene* = der ganze bewohnte Erdkreis) engagiert sind, sagen, daß sie den Problemen des vom elften oder sechzehnten Jahrhundert ererbten theologischen Meinungsstreites nie begegnen. Für die jungen Kirchen gehören diese Differenzen zu der wesentlich europäischen oder westlichen «Prähistorie»; sie gehen sie nichts an. Die Gläubigen haben das Gefühl, darüber hinausgekommen zu sein. Wenn man die Gewissensregungen beobachtet, kann man sich fragen, ob man nicht einer Situation entgegengeht, in der die konfessionellen Thesen, die den Stoff der Auseinandersetzung gebildet haben, zwar bestehen bleiben, aber niemanden mehr interessieren. Wir denken an das Zeugnis von Paul Claudel, der an Weihnachten 1886 plötzlich wieder zum Glauben zurückgefunden hatte, aber noch während mehrerer Jahre die religiöse Praxis nicht aufnahm und später von dieser Zeit gesagt hat: «... meine philosophischen Überzeugungen blieben unangetastet. Gott achtete ihrer nicht und überließ sie ihrem Schicksal; sie zu ändern, sah ich keinen Anlaß; die katholische Religion kam mir nach wie vor wie eine Sammlung törichter Anekdoten vor; ihre Priester und Gläubigen flößten mir immer noch den gleichen Widerwillen ein, der sich bis zu Haß, ja bis zu Ekel steigerte. Das Gebäude meiner Ansichten und Kenntnisse brach nicht zusammen, an ihm entdeckte ich keinen Fehler. Es war nur eines geschehen, ich war aus ihm herausgetreten!»[9]

Kurz, der Nachökumenismus wäre somit im wesentlichen ein *konfessioneller* Nachökumenismus. Er würde nach der Konfessionalität und der ekklesiologischen Kontroverse ein neues Kapitel eröffnen. Damit aber würde er – nur geradliniger – dem Vorsatz zu entsprechen suchen, den sich die ökumenische Bewegung seit ihrem Beginn zu eigen gemacht hat und der selbst auf ihrer Etikette plakatiert ist: *Oikoumene* – die gesamte Welt. Nur würde er zu diesem Vorsatz zurückkehren, nachdem er zwei entscheidende Erfahrungen gemacht hat, welche die Katholiken unter den Bedingungen ihres kirchlichen Lebens gleichfalls gemacht haben: 1) die Erfahrung der Rückkehr zu den Quellen, insbesondere zur biblischen Quelle, hinter die strikt konfessionellen Positionen zurück (ohne daß diese aufgegeben würden); 2) die Erfahrung der Tatsache, daß die gleichen Fragen – die Fragen, welche die Welt mit ihren dramatischen Spannungen und ihrer Säkularität heute stellt – an uns alle gerichtet sind und daß wir, da unsere Quelle die gleiche ist, gezwungen sind, die gleichen Antworten zu geben und die gleichen Verpflichtungen auf uns zu nehmen. Zwar sind dabei nicht alle einhellig der gleichen Ansicht, aber diese Differenzen sind nicht mehr Meinungsverschiedenheiten zwischen verschiedenen Konfessionen, sondern scheiden die Christen innerhalb jeder Kirche in verschiedene Lager. Sie lassen so ein neues Problem aufkommen: das eines Ökumenismus unter Katholiken oder unter Protestanten.

3. Ist der Ökumenismus überflüssig?

Man darf sich dem positiven Anliegen, das der Ökumenismus des gemeinsamen Einsatzes vertritt, nicht verschließen. Dieser hat recht, wenn er sich dagegen auflehnt, daß man die Orthodoxie bis in die feinsten Einzelheiten eingehend erforscht, ohne daß man sich um Orthopraxis bemüht. Die Jungen sind nicht zu tadeln, wenn sie nicht geneigt sind, unter Christen Diskussionen weiterzuführen, die mit ihrer Verantwortung in der Welt nichts zu tun haben. Sie denken, man habe genug mit Worten geredet, und wollen nun mit Taten reden. Wenn der Ökumenismus nur in Worten, Demonstrationen, lebensfremden Erörterungen oder in erweiterter religiöser Innerlichkeit bestände, würden wir uns nicht weigern, in einen Nachökumenismus einzutreten. Doch die Bilanz und die Möglichkeiten der klassischen Formen des Ökumenismus rechtfertigen nicht, daß man sie als überlebt erklärt. Lassen wir sie rasch vor unserem Blick vorüberziehen.

Der theologische Ökumenismus hat innerhalb von dreißig Jahren sehr positive Ergebnisse gezeitigt. Gerade aus diesem Grunde kann man auf den Gedanken kommen, ihn hinter sich zu lassen. Dank ihm herrscht keine Polemik mehr zum Beispiel bezüglich der Überlieferung, der Rechtfertigung aus dem Glauben, der Intention der Reformation, der Sichtbarkeit der Kirche, der Liturgie; was insbesondere unser Verhältnis zu den Orthodoxen betrifft, so ist die Polemik über die Bedeutung der Eucharistie, der Kirchenväter, der Ortskirchen und vielleicht selbst über das Hervorgehen des Heiligen Geistes überwunden. Und was ist vom Ergebnis der exegetischen Arbeit zu sagen, die uns so oft einem Konsens nahebringt? Es erscheint uns als gewiß – obwohl man zu wenig daran denkt –, daß die Chancen einer Annäherung zwischen uns und der Orthodoxie schwinden würden, wenn wir die Erforschung der theologischen Fragen aufgäben. Dies liefe auch auf eine Unkultur, auf eine *diminutio capitis* hinaus, und man kann nur mit Beunruhigung feststellen, daß einige sich dessen überhaupt nicht bewußt sind.

Daß die Theologie eine gewaltige Anstrengung machen muß, um das Evangelium innerhalb einer in vollem Wandel (und auch in vollem Umbruch!) begriffenen Kultur in einer neuen Sprache auszudrücken, wissen wir alle. Sie muß auch eine Theologie des irdischen Wirkens, eine Ethik der Entwicklung, der tiefen und raschen Mutationen («Revolution»), eine Anthropologie, die den Humanwissenschaften ebenbürtig ist, und so weiter hervorbringen. Sie muß aber auch die unerbittliche und kritische Begleiterin der Engagements in der Welt, der zeitläufigen Schlagwörter und Moden bleiben; sie muß genügend eigene Vitalität haben, um *et intra et extra* ihre kritische Funktion auszuüben.

Der geistliche Ökumenismus ist vielleicht am wirksamsten gewesen. Es ist verständlich, daß man etwas Überdruß empfinden kann, wenn man zum soundsovielten Mal eine allgemeine Gebetswoche für die Einheit halten soll. Dies ist die Versuchung für das gesamte Gebetsleben. Doch die Betätigung des geistlichen Ökumenismus ist notwendig, um dem gemeinsamen Einsatz in der Welt Qualität und Tiefgang zu geben. Die Einheit ist eine Gnade, der Ökumenismus ist ein gewaltiger Gnadenprozeß. Das Gebet bleibt unerläßlich, um seine eigentliche Natur zur Geltung zu bringen.

Der institutionelle Ökumenismus wäre leer, wenn er nicht die andern Formen des Ökumenismus krönen und sich in ihren Dienst stellen würde. Man kann sich nicht mit Organisationen und Programmen begnügen. Es muß etwas geschehen. Die Institutionen sind dazu bestimmt, unablässig überholt zu werden. Es sind Dienste. Was aber wäre der Ökumenismus ohne die Dienste des Ökumenischen Rates der Kirchen oder des römischen Sekretariats? Sogar seine Existenz wäre in Frage gestellt. Man muß sich ganz klar darüber sein, was dies vorausgesetzt, bedeutet und in sich schließt.

4. Was setzt man voraus, wenn man den Ökumenismus für überholt erklärt?

Das zwanzigste Jahrhundert wird zugleich das Jahrhundert des Ökumenismus und das Jahrhundert der Kirche gewesen sein. Beides gehört zusammen. Den Ökumenismus für überholt erklären, liefe darauf hinaus, das ekklesiologische Problem für überholt oder überflüssig zu erklären. Das ekklesiologische Problem könnte sich in zwei Fällen erübrigen: entweder, wenn es uns gelungen wäre, es in einem umfassenden Übereinkommen zu lösen,[10] oder wenn die Frage der Kirche für gänzlich hinfällig und überholt erklärt würde. Dies letztere könnte heute vielleicht drohen. Liegt in der Krise des Ökumenismus nicht eine Krise des kirchlichen Bewußtseins? Man wird mich vielleicht zu einem Schwätzer abstempeln, dennoch werde ich nicht aufhören, in verschiedenen Meinungsströmungen die Gefahr aufzudecken, die

Tatsache zu verkennen, daß die Kirche etwas anderes ist als die Welt. Sie stammt und lebt aus Initiativen Gottes, die sich nicht auf das schöpferische Tun, nicht auf die immanente Geschichte der Welt zurückführen lassen. Zwar besteht auch die Gefahr einer allzustarken Scheidung. Nicht umsonst hat sich die ökumenische Bewegung immer wieder veranlaßt gesehen, die Bezüge zwischen Schöpfung und Erlösung zu erforschen.[11] Ich selbst mache immer wieder einer hohlen, irrealen, sogenannten «übernatürlichen» Auffassung des «Heils» den Prozeß: die *Schöpfung* ist es, die gerettet und in das Reich Gottes übernommen wird. H. de Lubac hat das geschichtliche Schicksal ans Licht gehoben, das in bedauerlichem Ausmaß sogar den Begriff «übernatürlich» verfälscht hat. All dies, im Verein mit einem lebendigen Bewußtsein der Sendung, ermöglicht es, in gesunder Weise an einem «An-und-für-sich» der Kirche festzuhalten und dabei doch dem Prinzip ihres Daseins «für die Menschen» gerecht zu werden. Hingegen kann man das «Für-die-Welt-Dasein» so ausschließlich betonen, daß man es bloß als Dienst an der gesellschaftlichen Umwälzung und der Besserstellung des Menschen sieht. Damit droht die Gefahr, der Kirche bloß noch die Funktion zuzuweisen, diese Hebung des Menschen zu beseelen, womit sie, nach einem Wort von J. Willebrands, zu einer «Arbeitsequipe» reduziert würde.

Dies trifft sich mit einer anderen, zugleich beachtenswerten und beunruhigenden Tendenz: Man möchte sich damit begnügen, die persönliche Gewissensregung zum Ausdruck zu bringen, sich in Gemeinden zusammenzufinden auf Grundlage einer bewährten Übereinstimmung in den Ansichten und Engagements, ohne daß man sich allzusehr Gedanken macht über die normative *Gegebenheit* der Institution. Gewiß hat man vor allem in der thematischen und systematischen Theologie das Prinzip der Institution überbetont. Das Zweite Vatikanum hat glücklicherweise den Juridismus verurteilt, die Charismen wiederentdeckt, eine auf Gemeinschaft hin angelegte Liturgie gutgeheißen, das Kapitel der Lokalkirchen wieder eröffnet. Es bleibt unserer Ansicht nach noch viel zu tun, bis das personale Prinzip den ihm gebührenden Platz erhalten hat. Die Kirche bringt uns hervor, doch wir bringen die Kirche hervor; die Eucharistie bringt die Kirche hervor, doch die Kirche bringt die Eucharistie hervor. Man darf sich ebenso wenig mit dem zweiten Aspekt begnügen, wie man beim ersten Aspekt stehenbleiben und den andern ausschließen oder übersehen darf. Oder täusche ich mich? Ich glaube, daß dieser Gedanke die Frage des Nachökumenismus nach der Interkommunion und Interzelebration erhellt. Wenn die dogmatischen Unterschiede der durch die Gegenwart entwerteten Prähistorie angehören, wenn die Einheit in übereinstimmenden Stellungnahmen zu den Weltproblemen und in gemeinsamem Einsatz zur Besserstellung des Menschen besteht, wenn der Glaube vor allem eine Daseinsinterpretation ist und die Mission eine Konfrontation dieses Glaubens mit der Erfahrung der andern Menschen und mit den Ereignissen, so versteht es sich von selbst, daß man das eucharistische Brot miteinander teilt, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß man einander im Leben als Brüder erfahren hat. Doch dann ist die Eucharistie nicht mehr der Akt der *Kirche*, ja die Kirche ist dabei vergessen. Obwohl in einer solchen Position sehr positive Werte liegen, stellt sie doch, als ganze gesehen, eine *Reduktion* auf den Menschen dar.

Eine analoge Frage stellt sich noch von einer andern Seite, von der Seite der *Mission* her. Im Ökumenismus der ähnlichen, ja gemeinsamen Antwort auf die dramatischen Weltprobleme erschöpft sich die von Christus und den Aposteln ausgegangene Mission noch nicht. Diese schließt auch, oder vielmehr zunächst, das Vorhaben in sich, die Menschen zum Glauben zu bekehren und sie zum Eintritt in das Volk zu bewegen, das Gott sich in der Welt schaffen will. Dies kann aber nur dadurch Wirklichkeit werden, daß man in eine der gegenwärtig getrennten Kirchen eintritt. Zwar wird die Praxis eines «Nachökumenismus» mit der Zeit die Gegebenheiten dieser irritierenden Frage ändern.[12] Man kann sich sogar fragen, ob nicht eine Art «missionarischer Nachaktivität» da und dort sich bestrebt, den Platz dieser Aktivität einzunehmen. Soll man dieser Tendenz nachgeben – aber wäre dies nicht Verrat? –, soll man nicht wenigstens vorübergehend sich mit einer Art *Pool* der missionierenden Kirchen abfinden? Aber die von Christus und den Aposteln ausgegangene Mission verwehrt die Instauration eines reinen «Nachökumenismus». Sie beläßt die Kirchen an ihrem Platz, läßt eine katholische Kirche ihre legitime Stellung behaupten und läßt auch einem Ökumenismus einfachhin, einem Ökumenismus von Kirchen seine Daseinsberechtigung.

Wenn die Kirche die Kirche bleiben soll, so ist nach unserer Ansicht der Ökumenismus weder überholt noch überflüssig. Er muß nur in allen seinen Dimensionen angestrebt werden, denn jede Dimension benötigt die andere, damit der Öku-

menismus echt ist. Dies besagt nicht, man solle nicht erfinderisch sein, nicht Initiativen unternehmen, nicht neue Möglichkeiten eröffnen. Und so kann der «Nachökumenismus» durch seine Kritik, seine Forderungen und selbst seine Ungeduld einen heilsamen Einfluß auf den gesamten Ökumenismus ausüben. Er wird ihn daran hindern, zum Kreisen der Kirche um sich selbst zu werden.

[1] L'Eglise dans le monde = Eglises en dialogue 2 (Mâme 1966) 89.

[2] Bd. 5 (Nov.-Dez. 1966), zitiert von Ch. Davis, Katholizismus heute. Was ich meinen Kritikern zu sagen habe (München 1969) 174f. Davis verweist auch auf einen Aufsatz von G. Vahanian: Concilium 2 (1966) 449–454.

[3] Vgl. Harvey Cox, The Reaction of a Post-Ecumenical-Christianity: The Ecumenist (Jan.-Febr. 1968) 119.

[4] Hans-Rudi Weber in seiner denkwürdigen Botschaft am Schluß des Laienkongresses von Rom 1967: Troisième Congrès..., Bd. I (Rom 1968) 128; vgl. auch 131. Vgl. auch weiter unten Anm. 7 sowie die Schrift von R. McAfee Brown und A. H. van den Heuvel, ehemaliger Sekretär des Jugenddepartements beim Ökumenischen Rat der Kirchen: The Humiliation of the Church (London, SCM Press 1967).

[5] Vers une Eglise pour les autres (Genève 1966).

[6] Vgl. die Briefe vom 30. April, 5. Mai und 8. Juni 1944 in: Widerstand und Ergebung = Siebenstern-Taschenbuch 1 (München-Hamburg [3]1966) 133, 137, 161 f.

[7] R. McAfee Brown, Ecumenism and the secular order: Theology Digest (Winter 1967) 259–271. Die Antwort von K. Rahner: ebd. 272. Vgl. auch K. Rahner, Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil: Schriften zur Theologie 8 (Einsiedeln 1967) 36. «Die christliche Theologie für den ‹Heiden› von heute ist auch die beste ökumenische Theologie.»

[8] J. Willebrands, Le mouvement œcuménique et la sécularisation du monde: Proche Orient chrétien 17 (1967) 113–125, bis auf wenige Stellen neuveröffentlicht in: Œcuménisme et problèmes actuels = Bibl. œcumén. 1 (Paris, Cerf, 1969) 69–89.

[9] Paul Claudel, Religion = Gesammelte Werke VI (Einsiedeln/Heidelberg 1962) 11.

[10] Zu Amsterdam sagte W. A. Visser 't Hooft 1948 mit Recht: «Wenn eine für alle annehmbare Ekklesiologie bestände, so wäre das ökumenische Problem gelöst und die ökumenische ‹Bewegung› überflüssig»: Qu'est-ce que le Conseil œcuménique des Eglises?: Désordre de l'homme et Dessein de Dieu I, 264.

[11] Man erinnert sich der denkwürdigen Darlegung des Dekans J. Sittler zu New Delhi 1961, Called to unity: The Ecumen. Rev., Jan. 1962, 177–187.

[12] Ein «säkularer Ökumenismus» liebäugelt mit der Idee, daß Gott in der Welt bereits handelt; die Rolle der Kirche besteht weniger darin, daß sie der Welt bringt, was diese nicht besitzt, als vielmehr darin, wahrzunehmen, was sie schon besitzt, ihr ihren wahren Namen zu offenbaren und dafür zu danken. Vgl. z. B. A. H. van den Heuvel (zit. in Anm. 4).

Übersetzt von Dr. August Berz

YVES CONGAR

geboren am 13. April 1904 in Sedan, Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique de Paris und an der Hochschule Le Saulchoir, ist Lizentiat der Philosophie und Lektor und Magister der Theologie sowie Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Zahlreiche seiner Werke sind ins Deutsche übersetzt: Die Tradition und die Traditionen (Mainz 1965), Priester und Laien (Freiburg 1965), Für eine dienende und arme Kirche (Mainz 1965), Heilige Kirche (Stuttgart 1966), Jesus Christus, unser Mittler, unser Herr (Stuttgart 1967).

Nikos Nissiotis

Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine orthodoxe Antwort

Eine orthodoxe Antwort

Die gestellte Frage ist heikel und komplex und wird noch verwickelter, wenn man heute versucht, von einem konfessionellen – hier vom orthodoxen – Standpunkt aus darauf zu antworten. Jede Antwort muß einerseits die geschichtlichen, politischen und psychologischen Motive berücksichtigen, die neben den rein theologischen Gründen bestehen, und anderseits den sehr raschen Veränderungen und Entwicklungen Rechnung tragen, die nach dem Zweiten Vatikanum innerhalb des römischen Katholizismus vor sich gehen. Man kann heute nicht mehr vergleichende Theologie treiben, indem man einfach die konfessionellen Unterschiede aufzählt und auf Grund der verschiedenen Formulierungen der Dogmatikhandbücher die Divergenzen feststellt. Fast ohne daß wir uns dessen bewußt sind, treibt uns die nicht wegzuleugnende Wirklichkeit des ökumenischen Ethos zu einer neuen Öffnung auf die andern Kirchen hin und zwingt uns, im Licht der Annäherung der getrennten Christen die konfessionellen Unterschiede neu zu interpretieren. In meinem dreiteiligen Aufsatz werde ich darum erstens die konfessionelle Position einfachhin darlegen, sodann die Veränderungen schildern, die während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil im römischen Katholizismus eingetreten sind, und schließlich die Zukunftsperspektiven, die infolge dieser Veränderungen sich abzeichnen, skizzieren.

1. Die konfessionellen Unterschiede zwischen Rom und der Kirche des Ostens

Bevor ich auf diese Unterschiede eingehe, möchte ich eine Bemerkung über den Titel dieses Antwort-Aufsatzes machen. Die Redaktoren von «Concilium» haben mich gebeten, auf die Frage zu antworten: «Was trennt uns immer noch von der katholischen Kirche?».

Ich weiß zwar, daß man im Westen den Ausdruck «katholische Kirche» zur Bezeichnung der römischen Kirche verwendet. Doch wenn man die Frage in dieser Form stellt, riskiert man, gerade den Punkt zu treffen, der heute zwischen Rom und den andern Kirchen, insbesondere der orthodoxen Kirche, am meisten umstritten ist. Die orthodoxe Kirche hält nämlich an ihrer Überzeugung fest, daß sie sich nie von der einen, katholischen und apostolischen Kirche getrennt hat und daß sie diese geschichtlich und ekklesiologisch treu und ohne Unterbruch fortsetzt. Gestützt auf die unmittelbare Interpretation der geschichtlichen Ereignisse wird das orthodoxe Kirchenbewußtsein zudem nie zugeben, daß die orthodoxe Kirche den Bruch zwischen ihr und der römischen Kirche vollzogen hat. So wie das erste Jahrtausend der Geschichte der Kirche von den Historikern des Ostens dargestellt wird, müssen die Orthodoxen annehmen, daß die römische Kirche sich von der Orthodoxie getrennt hat und darum für das Schisma zwischen dem Westen und dem Osten die Hauptverantwortung trägt.

Wir müssen bei diesem meiner Ansicht nach entscheidend wichtigen Punkt verweilen, denn auf Grund dieser Positionen geht die dogmatische Diskussion stets in einem Klima gegenseitiger Intransigenz vor sich. Obwohl Rom und die Orthodoxie auf ekklesiologischer Ebene einander sehr nahe stehen, ist deshalb die theologische Auseinandersetzung zwischen den beiden Kirchen schwieriger als zwischen einer von ihnen und einer der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, die auf ekklesiologischer Ebene ferner steht.

Schon von Anfang an bestanden im Christentum divergente theologische Positionen. Die Ekklesiologie nahm bei den Theologen des Ostens und denen des Westens unterschiedliche Formen an, weil in den beiden Welten, der griechischen und der römischen Welt, unterschiedliche kulturelle und politische Gegebenheiten vorlagen. Ich möchte die Unterschiede nicht hochspielen, sehe mich aber auf Grund der geschichtlichen Tatsachen zur Bemerkung verpflichtet, daß die Frage der Autorität der kirchlichen Hierarchie, die nach dem achten Jahrhundert zum Hauptmotiv des Schismas werden sollte, von den beiden Teilen sehr verschieden gedeutet und appliziert wurde.

Man hat es verstanden, dem Papsttum eine ekklesiologische oder biblische Grundlage zu verschaffen, für die Orthodoxen aber ergibt sich dieses Dogma nicht aus der Entwicklung der Geschichte der Kirche und ihrer Glaubenssätze, sondern vielmehr aus geschichtlichen Ereignissen, in denen sich das (wahrscheinlich guten Absichten der Päpste und der Hierarchie von damals entspringende) heiße Verlangen äußerte, die Kirche auf eine weitere Weise zu einigen und ihr für das, was man für sie als gut ansah, eine festere und tragkräftigere Grundlage zu geben. Daß dem so war, läßt sich nicht bestreiten, und man wird heute den Orthodoxen nicht leicht die Idee aus dem Kopf reißen können, daß das Schisma in erster Linie auf das Verlangen Roms zurückgeht, den Osten zu beherrschen, und daß die Theologie des Papsttums (Unfehlbarkeit und Jurisdiktionsprimat) nur diese schon vorher vorhandene Haltung nachträglich zu erklären sucht.

Später waren gewisse dogmatische Neuinterpretierungen und gewisse Neuerungen in der liturgischen Praxis für die Orthodoxen neue Beweise für diese römische Eigenmächtigkeit. Rom hat allein entschieden, das Filioque in das Glaubensbekenntnis von Nikäa einzuführen, und hat es so an Respekt gegenüber der Konziliarität der Kirche und ihrer ökumenischen Synoden fehlen lassen. Nach Ansicht der Orthodoxen sind es nicht die divergierenden theologischen Ansichten über den Heiligen Geist gewesen, die zum Schisma geführt haben, sondern das eigenmächtige Vorgehen Roms, das mit den Ortskirchen des Ostens nicht das Gespräch aufgenommen hatte, obwohl es sich um eine Frage handelte, die den Glauben der ganzen Kirche betraf. Daß Rom sich so abschloß und andere ausschloß, hat das Band der Liebe und der gegenseitigen Hochachtung zwischen den beiden Traditionen gelockert und die Gefahr einer immer stärkeren gegenseitigen Entfremdung mit sich gebracht.

In bezug auf die Frage des Filioque bestehen auf beiden Seiten Möglichkeiten, sich theologisch näherzukommen. Nach Meinung westlicher Theologen scheinen auch im Osten bei gewissen Autoren theologische Auffassungen bestanden zu haben, die das ewige Hervorgehen des Heiligen Geistes aus dem Vater mit der zeitlichen Sendung des Geistes durch Christus beinahe identifizierten[1].

Möglicherweise müssen wir auf Grund der absoluten Einheit der drei Personen in der Trinität das Hervorgehen und die Sendung des Geistes nicht als etwas gänzlich Verschiedenes auseinanderhalten, sondern zugeben, daß Christus von Ewigkeit her, an «jedem Akt, den der Vater im Hinblick auf das Heil der Welt vollzieht, teilnimmt».[2] Um dies zu bejahen, müssen wir nach orthodoxer Ansicht uns nicht auf ein System absoluter, logischer Identität berufen, denn nach der Bibel läßt die Unterscheidung zwischen Hervorgehen und Sendung den Unterschied zwischen den drei Personen bestehen. Gestützt auf die Bibel, die sich diesbezüglich sehr klar ausspricht (Jo 15, 26), möchten die ostkirchlichen Theologen bei der Ansicht bleiben, daß der Heilige Geist von Ewigkeit her vom Vater ausgeht und in der Zeit vom Sohn gesendet wird. Die Theologie und die frühchristliche Überlieferung erlauben es nicht ohne weiteres, eine andere Stellung einzunehmen. Rom aber hat diese Tradition ändern wollen und eigenmächtig darüber entschieden.

Weitere Abweichungen Roms von der alten Tradition können von den Orthodoxen ebenfalls als eigenmächtige Entscheide angesehen werden, die ohne Rücksicht auf die Konziliarität – als System der Autoritätsausübung verstanden – getroffen wurden. Sie werfen deshalb das ganze Problem des Papsttums auf, nicht nur das Problem des Papstes und seiner Funktion im Dienst der Einheit der Kirche, sondern das Problem des Papsttums als Dogma, das anderen Dogmen und Praktiken der universalen Kirche vorausgeht, sie bestimmend beeinflußt und sich ihrer bedient. Die Orthodoxen haben nie die echte Dimension des Liebes- und Ehrenprimats des Bischofs von Rom in Abrede gestellt,[3] aber diesen Primat besitzt der Papst als Bischof von Rom und nicht als universaler Oberbischof, der als Nachfolger des Petrus und Stellvertreter Christi höchste Rechtsautorität besäße.[4] Der Primat der Liebe ist viel tiefgründiger, geistlicher und charismatischer als jeder juridische und legalistische Primat. Er ist der wahre Primat, der im Bewußtsein der Gläubigen und nicht in einer veralteten Theologie einer Identität mit Petrus begründet ist. Diese Theologie führt nämlich zur individuellen Unfehlbarkeit des Papstes statt zur gemeinschaftlichen Unfehlbarkeit, deren Ort das Bewußtsein der gesamten Kirche ist.

Wenn das Papsttum nicht in den Rahmen der Autorität des Gottesvolkes hineingestellt wird, in dessen Dienst es steht, kann die Kirche zu weiteren Abweichungen aller Art gezwungen werden, die in ihr fortwährend zu Spaltungen führen. Der übertriebene, ontologische Abstand zwischen der Hierarchie und dem Volk,[5] die eucharistische Kommunion unter bloß einer Gestalt, die Verpflichtung des Klerus zum Zölibat, die Veröffentlichung von Rundschreiben, die dem Empfinden des Gottesvolkes widersprechen – alles ist dann möglich. Gewiß funktioniert die Verwaltung der Kirche besser, wenn sie der monarchischen Rechtsautorität des Papstes unterstellt ist, aber es besteht für die Kirche fortwährend die Gefahr, daß sich ihren Gliedern dauernd die Frage nach der Autorität aufdrängt. Anderseits schafft dies eine Unklarheit über die obersten Wahrheitsnormen und über die Art und Weise, wie die Wahrheit zum Ausdruck gebracht werden kann.

Gewiß war die Tradition des Papsttums im Katholizismus ein Einheitsfaktor, und die Orthodoxen müssen es lernen, sie als solchen zu respektieren; gleichzeitig aber stellt es eine dauernde unmittelbare Gefahr für die Einheit dar, wenn das Bewußtsein des Gottesvolkes im Dienst der Erneuerung der Kirche und ihrer Präsenz in der Welt sich authentisch geltend machen will. In diesem Moment kann das zu Meinungsverschiedenheiten, Spannungen und Spaltungen in der Kirche führen.

Was also in den Augen der Orthodoxen und im Licht der Kirchengeschichte, so wie sie diese interpretieren, die Ostkirchen von Rom trennt, ist in erster Linie die Haltung Roms, die der monarchischen Administration den Primat über das Volk Gottes zuspricht und so über den Ortskirchen ein geographisches und ekklesiologisches Zentrum errichtet und einen Oberbischof die Rolle des ortskirchlichen Episkopats spielen läßt.[6] Sodann wird diese Abweichung durch eine Reihe theologischer Interpretationen begründet, welche die Machtzentralisation in der römischen Kirche noch steigern. Um dieses individuelle geographische Zentrum herum bildet sich ein abgeschlossener Kreis. Man führt zwischen den Papst und den Episkopat einen überflüssigen, in der alten Kirche unbekannten Grad ein, das Kardinalat, und beschwört so die Gefahr herauf, die charismatische Struktur der Kirche zu ändern. Damit stellt sich neben dem Problem der Autorität in der Kirche das Problem der Autorität gegenüber der Welt und dem Staat, der weltlichen Gewalt, und dies führt Rom zwangsläufig dazu, entweder sich zu einem von den Staaten getrennten «Status» zu bekennen oder selbst zu einem Staat zu werden,

um in allen Bereichen eine absolute Autonomie zu wahren.

Hierin liegt die größte Belastung für das Verhältnis zwischen den römischen Katholiken und den Orthodoxen. Das universalistische, zentralistische System stellt sich in Gegensatz zum autonomen, autokephalen System der Ortskirchen, das auf einer synodalen und konziliaren Administration beruht. Die Orthodoxen wissen, daß keine Lösung ideal ist, und sind sich der Grenzen bewußt, auf die ihr System in der Praxis stößt. Doch ist es dieses System, das sie Rom fernhält und sie zur Ansicht bringt, daß Rom einen Weg eingeschlagen hat, der es von der Kirche des Ostens trennt. Die bessere Organisation, die Effizienz, die administrativen Qualitäten Roms vermögen die Orthodoxen nicht von der theoretischen und praktischen Gültigkeit des römischen Systems zu überzeugen. Für sie ist dies eine Frage des Glaubens und der Treue, und sie wollen ihre Kirche vor dieser Suprematie in der Welt, vor dieser Einheit in Form einer Pyramide bewahren, wo alles von einem individuellen Gipfel abhängt.

2. *Die durch das Zweite Vatikanum herbeigeführten Änderungen*

Die Orthodoxen vermögen heute noch nicht genau zu ermessen, was nach dem Zweiten Vatikanum im Katholizismus vor sich gegangen ist. Sie selber haben eben noch keinen tiefgreifenden innern Wandel der Kirche erlebt, der eine Zeitlang sogar deren Fundamente erschütterte. Dies aber war anläßlich des Konzils bei der römischen Kirche der Fall und setzt sich seit dessen Einberufung bis heute unaufhörlich und immer stärker fort. Die Orthodoxen dürfen sich nicht damit begnügen, theologisch auf das Zweite Vatikanum einzugehen. Von einigen Anpassungen an die heutige Zeit und der Übernahme theologischer Positionen von eher reformierter Tendenz abgesehen, vermögen die Orthodoxen aus den promulgierten Texten nicht herauszulesen, daß in der römischen Theologie in bezug auf die oben besprochenen Punkte eine radikale Umstellung stattgefunden hat. Nur sind für das Konzil nicht bloß die promulgierten Texte repräsentativ. Das Konzil ist auch und vor allem ein bedeutungsvolles Ereignis, welches das Klima der römischen Kirche verändert hat. Wir führen hier einige Punkte dieses Wandels an, die vom orthodoxen Standpunkt aus positiv zu bewerten sind.

a) Allein schon die Tatsache, daß das Konzil einberufen wurde, ist der beste Beweis dafür, daß die römische Kirche zur Konziliarität zurückzukehren wünscht.

b) Die Kollegialität zwischen dem Papst und den Bischöfen. Die Frage ist zwar schlecht gestellt, denn die Kollegialität erstreckt sich auf das gesamte Volk Gottes. Anderseits sind neben Texten, die diese Kollegialität offen proklamieren, auch solche zu finden, welche den päpstlichen Primat bestätigen. Es bleibt jedoch die Tatsache bestehen, daß an diesem traditionalistischen Primat durch ein allgemeines Konzil der römischen Kirche ein für allemal gerüttelt worden ist.

c) Das Volk Gottes ist aufgewertet und der kirchlichen Hierarchie vorangestellt worden, was zu der Hoffnung berechtigt, daß der Sinn, den das Pleroma der Kirche hat, ekklesiologisch neu interpretiert wird.

d) Die Kirche des Ostens sieht sich hoch eingeschätzt, insofern sie als Kirche auf die gleiche ekklesiologische Ebene gestellt wird wie Rom. Zudem werden die andern Kirchen und die ökumenische Bewegung positiv bewertet, indem sie als Frucht des Wirkens des Heiligen Geistes bezeichnet werden.

e) Die römische Kirche hat öffentlich Selbstkritik geübt und sich nicht gescheut, vor aller Welt durch eine Autoritätskrise hindurchzugehen, d. h. durch eine Krise, die eben dasjenige Element betraf, das bis jetzt ihre Stärke und ihr Rückgrat bildete. Und was am wichtigsten ist: das Konzil bedeutet den Aufbruch zu einer neuen Haltung, die vor allem durch die Geschehnisse in der Zeit nach dem Konzil veranschaulicht wird. Eminente römische Bischöfe geben Erklärungen ab.[7] Theologen interpretieren sie, indem sie ein neues Bild des Papstes und der römischen Kirche entwerfen und dabei für eine Dezentralisierung und eine Entabsolutierung der Alleinherrschaft eintreten.[8] Alles, was heute in der römischen Kirche an Erneuerung vor sich geht, kann inskünftig die Türen zu einem Dialog mit den Orthodoxen weiter aufstoßen.

Überaus bemerkenswert ist insbesondere die außerordentliche Geschmeidigkeit, zu der die römisch-katholische Welt ganz allgemein (Bischöfe, Priester, Laien, Jugend) im Verlauf der nachkonziliaren Epoche gelangt ist. Gegenwärtig sind alle klassischen Divergenzpunkte zwischen Rom und der Orthodoxie in Frage gestellt. Zwar versuchen in den meisten Fällen, insbesondere was die Probleme der biblischen Theologie, der Exegese und der Hermeneutik betrifft, die Katholiken

auf die Herausforderungen der reformierten Theologie zu antworten. Dies ist auch ganz natürlich, befindet sich doch diese Theologie schon lange im Gespräch mit Rom. Über diese offensichtlichen und verständlichen Affinitäten hinaus führt das, was sich seit dem Konzil bei den Katholiken tut, auch zu einer ekklesiologischen Reform. Diese erstrebt ein Verwaltungssystem, das den Ortskirchen mehr Gewicht gibt. Sie könnte durch die Praxis die Kollegialität verdeutlichen, die vom Konzil nicht absolut klar formuliert wurde. Das Leben der Kirche hat ja von jeher die mehrdeutigen Konzilsentscheide durch die Praxis der Kirche geklärt und interpretiert.

Ein ganz besonders positives Element in der Kontestation des römischen Zentralismus ist es, daß dessen Gegner – Theologen und Priester – treue Katholiken sind, die nicht im Sinne haben, ihre Kirche zu verlassen oder sie durch die Schaffung neuer Kirchen zu spalten. Ihre heftige Kontestation stellt ihre Treue zu ihrer Kirche nicht in Frage. Diese absolute Treue macht die katholische Kontestation in den Augen der Orthodoxen zu etwas durchaus Positivem, denn diese könnten nur eines nicht dulden: daß die Kirche durch Erneuerungsbewegungen beständig gespalten würde.

3. Besseren Beziehungen in der Zukunft entgegen

Die Schaffung eines neuen Klimas berechtigt uns zu der Hoffnung auf eine neue Situation in der Zukunft. Dieses Konzilsklima hat es ja dem Papst und dem Patriarchen von Konstantinopel ermöglicht, sich innerhalb dreier Jahre dreimal zu treffen und, vor allem, das gegenseitige Anathem von 1054 aufzuheben. Theoretisch sollte nach der Aufhebung des Banns die Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen wiederhergestellt sein. Vor allem das Anathem – und nicht die theologischen Divergenzen – hat ja das Band der Gemeinschaft entzweigeschnitten. Selbstverständlich haben wir noch einige psychologische Widerstände zu überwinden, die uns vorläufig noch daran hindern, die «andere» Kirche als die eigene Kirche zu betrachten. Wir müssen auch noch lernen, der anderen Form des kirchlichen Lebens Vertrauen zu schenken, die sich von der unsrigen unterscheidet, und wir müssen schließlich noch durch die Kommunion hindurchgehen, damit wir mit gestärkter Kraft der organischen Vereinigung entgegenschreiten können. Dies erfordert eine gegenseitige Anstrengung. Der Papst muß nicht nur in eine wirkliche Kollegialität mit seinen Bischöfen treten, sondern auch sein oberstes Recht modifizieren, als «Haupt der Bischöfe» die Bischofsweihe aller Bischöfe zu bestätigen und ihnen damit ihre Autorität zu verleihen.

Auch die Orthodoxen müssen ihre Selbstkritik machen und einen gewissen verbalen und theoretischen Triumphalismus aufgeben. Sie müssen zu begreifen versuchen, daß einzelne Aspekte des römisch-katholischen Glaubens nicht so negativ sind, wie es ihnen den Anschein macht, und daß sie im Dienst der Einheit eine entscheidende Rolle zu spielen haben. Wenn das Papsttum in seiner eigentlichen, von aller Eigenmächtigkeit gereinigten Dimension gewürdigt wird, kann es als Primat der Liebe zu einer charismatischen Kraft für die Einheit der Kirche werden. Man kann also auf die gestellte Frage: «Was trennt uns von der römisch-katholischen Kirche?» nicht einfach damit antworten, daß man die Schwierigkeiten aufzählt, vor die Rom die Orthodoxen stellt. Auch wir Orthodoxen müssen uns ändern, uns erneuern, uns von fixen Ideen und unserer antipäpstlichen Allergie befreien. Wir müssen ganz bewußt mit der Möglichkeit rechnen, daß in der Zukunft neue Ereignisse eintreten, die gewisse Aspekte des Lebens einer Kirche zu verändern vermögen. Vor allem heute müssen uns das Umsichgreifen des Ökumenismus und die neue Haltung Roms ihm gegenüber bekennen lassen, daß in den zwischenkirchlichen Beziehungen, insbesondere zwischen Rom und der Orthodoxie, ein neuer Geist herrscht, und dies sollte an unserer gleichgültigen oder pessimistischen Haltung rütteln. Wir sollen voll Vertrauen in die Zukunft blicken und nicht mehr beständig auf die trennenden Ereignisse der Vergangenheit zurückkommen; wir sollen nicht mehr alles dem Geltungsbedürfnis der Lateiner zur Last legen, sondern den positiven Wert der gegenwärtigen Umstellungen anerkennen.

Es stehen uns viele Mittel zur Verfügung, um schon jetzt die Annäherung zu erleichtern und festzustellen, daß das, was uns trennt, uns nicht zu zwingen braucht, die Trennung noch lange aufrechtzuerhalten.

Man gestatte mir hierzu drei Bemerkungen:

a) Es steht nicht zu erwarten, daß die Stellung des Papsttums sich in naher Zukunft ohne weiteres ändert und sich ein Bild des Papstes abzeichnet, das der Gestalt eines Patriarchen der Ostkirche gleicht, so daß der Papst wie es dem orthodoxen Verständnis entspricht, einfach «primus inter pares» wäre. Wir müssen es verstehen und

uns damit abfinden, daß der päpstliche Primat im Lauf der Geschichte der Westkirche zu einem konstitutiven Element des römischen Katholizismus geworden ist. Es ist auszumachen, ob wir dennoch auf die Gemeinschaft zuschreiten können, indem wir diesen Primat als innere Angelegenheit der römischen Kirche betrachten. Wenn diese die andern Kirchen nicht auf ihn verpflichtet, wird er eine Frage sein, die nur ihre Gläubigen betrifft, und es bleibt diesen überlassen, wie weit sie ihn annehmen oder zurückweisen wollen. Innerhalb des römischen Katholizismus sind Zeichen eines Wandels wahrzunehmen. Wir sollen darum nicht mehr Rom korrigieren wollen, bevor wir überhaupt einen Schritt zu irgendeiner Einigung tun. Der erste Schritt besteht darin, zu koexistieren, damit wir einander besser verstehen und einander behilflich sein können, gewisse Elemente, über die die Meinungen auseinandergehen, besser zu interpretieren, insbesondere was die Auffassung über die Autorität in der Kirche und ihre heutige Funktion betrifft.

b) Die gegenwärtige Entwicklung der Beziehungen zwischen der römischen Kirche und der Orthodoxie ist dem Aufkommen des Ökumenismus, namentlich durch die Bemühungen des Ökumenischen Rates der Kirchen, zu verdanken. Es ist kein Zufall, daß die ersten Kontakte zwischen den beiden Kirchen innerhalb der ökumenischen Bewegung zustandegekommen sind. Darum muß jedes Bemühen um Annäherung zwischen ihnen alle Kirchen, die in diese Bewegung engagiert sind, im Auge behalten. Rom und die Orthodoxie dürfen sich nicht erlauben, eine Achse der Katholizität zu bilden, sonst käme es schließlich so weit, daß Kirchen, die einander voll anerkennen, die Abstände zu den andern – sei es zur anglikanischen Kirche, sei es zu den protestantischen Kirchen – vergrößern. Auf streng dogmatischer Ebene ist das, was die römischen Katholiken und die Orthodoxen trennt, nicht so schwerwiegend. Dies soll die beiden Kirchen, die miteinander entschieden in die ökumenische Bewegung engagiert sind, ermutigen, ebenfalls miteinander und in aller Bescheidenheit sich in den Dienst der Einheit der Gesamtkirche zu stellen. Die beiden Kirchen machen ja nicht die ganze Christenheit aus. Während sie sich einander annähern, bedürfen sie der wohltuenden Gegenwart der andern Kirchen und sie werden sich hüten, je zu vergessen, was ihre Erneuerung dem Ansporn durch die andern Kirchen und deren Sicht der Dinge verdankt. Die Annäherung zwischen Orthodoxie und Katholizismus bildet einen integrierenden Teil des ökumenischen Ganzen. Dies gilt übrigens für jede bilaterale Annäherung von Kirchen.

c) Wenn man auf die im Titel gestellte Frage zu antworten sucht, darf man auch nicht das Problem der Unierten verschweigen, das für die Orthodoxie sehr heikel ist. Nach Ansicht gewisser Leute stellt das Uniertentum sogar das schlimmste Hindernis auf dem Weg zur Annäherung zwischen Rom und der Orthodoxie dar. Durch ihre Existenz in orthodoxem Milieu beweisen die kleinen unierten Kirchen, die von Rom als Teil der römischen Kirche anerkannt sind, daß Gruppen, die sich in einem Schisma gegenüber ihrer orthodoxen Mutterkirche befinden, bloß den römischen Primat anzuerkennen brauchen, um in den Augen Roms Bedeutung zu erlangen und als kanonisch zu gelten. Diese Gemeinschaften haben ihre Existenz weitgehend nur einem römischen Proselytismus in orthodoxem Milieu zu verdanken. Die Orthodoxen brauchen ja nur den päpstlichen Primat anzuerkennen, um der – nach Auffassung des römischen Kirchenrechts – wahren katholischen Kirche anzugehören, und dürfen dabei die theologische und liturgische Überlieferung der Ostkirche beibehalten.

Ich will nicht in Abrede stellen, daß der gegenwärtige Stand der Beziehungen zu den unierten Kirchen für die beiden Kirchen und vor allem für die Orthodoxie Schwierigkeiten mit sich bringt. Es darf aber nicht sein, daß das Problem der Unierten unsere Annäherungsbestrebungen lähmt und uns zum Vorwand dient, die orthodoxe Saumseligkeit bei der Arbeit an der Aussöhnung zu rechtfertigen. Zudem haben die Unierten vielleicht nicht ganz unrecht, wenn sie der Ansicht sind, der Annäherung zwischen der Orthodoxie und Rom zu dienen, selbst wenn sich heute die direkten Beziehungen zwischen den beiden Kirchen stark verbessert haben. Während des Konzils haben die Unierten an gewissen Positionen der lateinischen Kirche vom Innern des Katholizismus her offene Kritik geübt. Außerdem dürfen die Orthodoxen, die sich für die Einheit mit Rom einsetzen wollen, nicht vergessen, daß man sich bemühen muß, in eben den Punkten, in denen man bisher nur negative Seiten sah, positive Elemente herauszuschälen. Statt die Unierten als Apostaten zu betrachten, wäre es angezeigter, in ihnen ein zusätzliches Mittel zum Dialog zu erblicken. Auf diesem neuen Weg und durch diese neue Sicht unserer Aufgabe vor Gott können wir wahre Diener der Einheit werden, geht es doch vor allem um eine Änderung des Denkens und Fühlens, dem

äußern Anschein zum Trotz. In gegenseitigem Verständniswillen kann die Wahrheit in der kirchlichen Einheit verstanden und gelebt werden, damit so in Gott zur Wirklichkeit werde, was den Menschen als unmöglich erscheint.

Vom orthodoxen Standpunkt aus kann man somit auf die Frage: «Was trennt uns von der römisch-katholischen Kirche?» diametral entgegengesetzte Antworten geben. Man kann, gestützt auf die vergleichende Theologie der Orthodoxie, eine negative Stellung einnehmen, seine Haltung durch die geschichtlichen Ereignisse rechtfertigen und es für ausgeschlossen halten, daß Rom sich je wandeln wird. So aber faßt man nur die negativen Elemente im römischen Katholizismus ins Auge. Oder man kann im Gegensatz hierzu seine Antwort formulieren, indem man über diese negativen Elemente hinwegsieht und den raschen Wandlungen Rechnung trägt, die der römische Katholizismus gegenwärtig in der Welt durchmacht und die für das Verständnis und die Aktion neue Perspektiven eröffnen. Diese zweite Haltung habe ich gewählt, um auf die gestellte Frage zu antworten zu suchen. Bei aller Beachtung der Schwierigkeiten habe ich versucht, das Problem im Lichte dessen zu sehen, was heute in der römischen Kirche vor sich geht, und somit auf die Zeichen der Zeit zu achten, wie das der Entfaltung der ökumenischen Beziehungen entspricht. Die historische Tatsache des Ökumenismus liegt sosehr auf der Hand und geht uns so unmittelbar an, daß wir einen neuen Horizont entdecken müssen, der uns zu einem neuen Engagement beruft. Wir hoffen dabei auf Gott, der die Wiedervereinigung aller in seiner einen Kirche will, damit der ganzen Menschheit gedient ist, denn diese Menschheit wird nur in und dank der einen Kirche ihre Einheit in einer einzigen Familie finden. Die kirchliche Wiedervereinigung zwischen dem christlichen Westen und Osten steht somit am Ursprung jeder panhumanen Einheit. Auf diesem Weg zur Wiedervereinigung zwischen dem Osten und dem Westen ist die Wiederherstellung der kirchlichen und eucharistischen Gemeinschaft zwischen Rom und der Orthodoxie ein erster, unerläßlicher Schritt. Und dieser Schritt ist in naher Zukunft möglich.

[1] Vgl. M. le Guillou, Réflexions sur la théologie des Pères Grecs en rapport avec le filioque: L'Esprit Saint et l'Eglise (Paris, Fayard 1969) 195–220.

[2] Vgl. G. Widmer, Saint Esprit et théologie trinitaire: Le Saint Esprit (Genève, Labor et Fides 1963) 107–129.

[3] Vgl. N. Afanassieff, N. Koulounzine, J. Meyendorff, A. Schmemann, La primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe (Neuchâtel, Delachaux 1960).

[4] Dies wird vom Zweiten Vatikanum klar formuliert in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, Art. 22: «Der Bischof von Rom hat kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben.» Vgl. auch Art. 24 und 25.

[5] Ebd. Art. 37 und 36. Wie diese Stellen zeigen, kehren trotz der vom Zweiten Vatikanum unternommenen Anstrengungen, diese in der Vergangenheit zu starre Unterscheidung zu eliminieren, gewisse Texte wieder, die nach Ansicht der Orthodoxen diese Unterscheidung machen.

[6] Ebd. Art. 22, worin es u. a. heißt: «Die Ordnung der Bischöfe... ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die Kirche.»

[7] Vgl. das Interview, das Kardinal Suenens den «Informations Catholiques Internationales» (Supplément No 336 vom 15. Mai 1969) gab und das in deutscher Sprache in der «Orientierung» 33 (1969, Nr. 9 vom 15. Mai 1969) 99–110 erschienen ist. Darin sagt Kardinal Suenens u. a.: «Christus hat seine Kirche dem Petrus und den Elf anvertraut, in verschiedener Weise, aber unlöslich durch ein doppeltes Band geeint: dasjenige, das die Elf an Petrus bindet, und dasjenige, das den Petrus an die Elf und an das Volk Gottes bindet» (S. 101). «Er (der Bischof) muß seine Autorität auf eine neue Art ausüben..., die Methoden werden demokratischer, wie es das Konzil ausdrücklich wünscht» (S. 102). «Er (der Papst) ist gleichzeitig: Bischof von Rom, Erzbischof und Metropolit der römischen Provinz, Primas von Italien, Patriarch des Westens, Oberhaupt der Weltkirche, Oberhaupt des Vatikanstaates. Die wesentliche Frage ist die: Was in dieser Aufzählung ist göttlichen Rechts und was beruht lediglich auf geschichtlichen Zufälligkeiten?» (S. 106). Dies ist auch die Frage der orthodoxen Kirche an Rom. Und es erscheint uns als ziemlich klar, daß die beiden letzten Funktionen einzig auf geschichtlichen Zufälligkeiten beruhen und nicht zum Leben der einen Kirche des Westens und des Ostens gehören.

[8] Vgl. Hans Küng, Der Petrusdienst in der Kirche: Publik, Nr. 33 vom 15. August 1969. «Ein solcher Papst wäre von einer echt evangelischen und nicht von einer juridisch-formalistischen und statisch-bürokratischen Sicht der Kirche geprägt. Er sähe das Geheimnis der Kirche vom Evangelium, vom Neuen Testament her: nicht als eine zentralisierte Verwaltungseinheit, wobei die Bischöfe nur des Papstes Delegierte und Ausführungsorgane sind, sondern als eine Kirche, die sich authentisch in den Ortskirchen (der einzelnen Gemeinden, Städte, Diözesen, Länder) realisiert, die überall als die eine Kirche Gottes eine Gemeinschaft bilden und die so mit der Kirche von Rom als dem Zentrum ihrer Einheit verbunden sind.» Genau in diese Richtung, so hofft die Orthodoxe Kirche, sollten sich das Verständnis und die Praxis des Papsttums entwickeln.

Übersetzt von Dr. August Berz

NIKOS NISSIOTIS

geboren am 21. Mai 1925 in Athen, Mitglied der Orthodoxen Kirche. Er studierte an den Universitäten von Athen, Zürich, Basel und Löwen, ist Diplomphilosoph und Doktor der Theologie und seit 1966 Direktor des Ökumenischen Instituts von Bossey (Schweiz). Er veröffentlichte zahlreiche Arbeiten zum ökumenischen Problem.

Kristen Skydsgaard

Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine protestantische Antwort

1. Zweideutige Situation

Eine protestantische Antwort! Das heißt in diesem Falle die Antwort eines Menschen, der in der Tradition steht, die vom tiefschneidendsten Bruch in der christlichen Kirche, von der lutherischen Reformation herrührt. Das ist keine leichte Aufgabe. So stark hat dieser Bruch gewirkt, daß das Wort «Reformation» bis heute bei den Katholiken einen Klang von etwas überaus Gefährlichem und Abscheulichem hatte und wohl auch heute mancherorts noch hat, und daß das Wort «katholisch» bis heute bei den Protestanten etwas Herabsetzendes und Angsterregendes bedeutete und wohl auch heute mancherorts noch bedeutet.

Was war die Reformation? Eine Fülle widerspruchsvoller Antworten ist im Laufe der Geschichte gegeben worden. Diese können wir hier nicht wiederholen. So viel kann aber gesagt werden, daß die Reformation mit dem Herzpunkt des christlichen Glaubens zu tun hatte. Es ging um die Frage der Gottheit Gottes, der Rechtfertigung des Sünders und des Glaubens an Christus. Es ging um das Wesen der christlichen Kirche, um die Superiorität der Heiligen Schrift gegenüber der Tradition, um die Verkündigung des Evangeliums, kurz, um das Heil des Menschen. Hier wurde ein Nein gesagt, das doch zugleich ein klares, unzweideutiges Ja zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche war. Wäre dies nicht der Fall gewesen, wäre die Reformation ohne irgendeine letzte Bedeutung, ein Meilenstein in der Geschichte der Menschheit vielleicht, christlich gesehen aber nur eine Tragödie. Aber so ist es eben nicht. Die Reformation war ein Ereignis, das der *ganzen* Kirche galt. Ihre Intention war nicht die Errichtung irgendeiner lutherischen Sonderkirche, sondern die Erneuerung der Kirche Gottes.

Wir stehen noch in dieser Trennung. Es gibt Katholiken und Protestanten, die überzeugt sind, daß dieser Bruch etwas Definitives ist. Nach ihnen geht es hier um ein Entweder-Oder: Vieles hat sich zwar im Laufe der Zeit verändert. Ganz besonders muß das Zweite Vatikanische Konzil als eine wichtige Begebenheit betrachtet werden, deren Bedeutung auf der anderen Seite nicht übertrieben werden darf. Trotz aller Reformen, trotz einer neuen Mentalität bei vielen Katholiken, trotz des Dekretes über die ökumenische Bewegung ist doch *grundsätzlich* alles beim alten geblieben. Kein Dogma ist in Frage gestellt worden, weder das von der Unfehlbarkeit des Papstes noch die beiden neuzeitlichen Mariendogmen. Das Tridentinum als die negative Antwort auf die Reformation ist heute noch in Kraft.

Auch von katholischer Seite wird vor einer Übertreibung der Tragweite dieses Konzils gewarnt. Es muß auf jeden Fall genau in Übereinstimmung mit der deutlichen Tradition der Kirche interpretiert werden. Von beiden Seiten wird gemahnt, dieses nicht zu vergessen, damit die Sache, worum es letztlich geht, nicht verflüchtigt werde und die Gemeinden nicht irregeführt werden.

Es gibt Katholiken und Evangelische, die die Sache ganz anders betrachten: Wir seien schon auf dem Wege zur Wiedervereinigung. So vieles sei schon geschehen, so viele Barrieren weggeräumt worden, daß die Einheit nicht mehr ein Wunschtraum sei, sondern eine Wirklichkeit, deren Konturen wir schon erblicken. Die römisch-katholische Kirche habe ihre gegenreformatorische Mentalität aufgegeben. Die Substanz der Dogmen sei zwar immer dieselbe, aber die Weise, in der wir sie verstehen, könne sich ändern. Substanz und Ausdrucksweise seien nicht dasselbe. Auch die Unfehlbarkeit des Papstes könne reinterpretiert werden, und die Mariendogmen können in eine rechte Christologie integriert werden. Jedes Konzil habe seine geschichtliche Perspektive, die der Interpretation Rechnung tragen müsse. Die Wiedervereinigung wird nicht als Wiederkehr, sondern als eine Heimkehr zu großer Fülle betrachtet, deren Realisierung einen großen Segen für beide bedeuten wird. Erst wenn dies geschieht, kann das echte reformatorische Erbe in der katholischen Kirche wirksam werden.

Ich bin mir völlig bewußt, daß diese Schilderung mit sehr groben Strichen gezeichnet ist. Obgleich die Wirklichkeit oft viel komplizierter ist, stehen doch zwei grundverschiedene Einstellungen einander gegenüber. Die Frage «Was trennt uns noch

von der katholischen Kirche?», hängt in irgendeiner Weise mit dem letztgenannten, sehr positiven Gesichtspunkt zusammen. Das liegt im kleinen «noch». Dies muß etwas näher begründet werden.

2. Kirche in Bewegung

Im «Österreichischen Klerusblatt» erschien am 21. Mai 1931 ein Leitartikel von einem jungen Neutestamentler, Dr. Josef Dillersberger: «Pfingstgebet aus Zeitnot». Der Artikel ist als ein brennendes Gebet für die Erneuerung der katholischen Kirche geformt. Der Verfasser fleht den Heiligen Geist, «den Sturmbraus Gottes», der alles neu macht, an. «Aber wo bist Du hier auf Erden? Sie sagen, daß Deine Kirche voll ist von Dir! Und doch, da ist es so ruhig, so still – fast ein wenig tot! Zweidrittel Leichnam, hat ein Kommunist aus der Sowjetunion geurteilt, ... In Deiner Kirche, Herr, da ist *alles schon so alt!* Das Alte gilt so viel in ihr, viel, viel mehr als das Neue! Neuerer – das heißt genau so viel wie Ketzer bei uns! Wo sich Neues regen möchte bei uns – wie sich da wieder die Stimmen heben: Vorsicht! Beim alten bleiben! Ist doch immer so gewesen! Warum jetzt auf einmal anders! In Deiner Kirche, die betet, daß Du alles neu machst, begegnet immer wieder das Neue größtem Mißtrauen und Befremden. ... Geist des Herrn, der Du das Neue liebst, wann wirst Du erneuern das Antlitz Deiner Kirche? Wann wirst Du uns zeigen, wieviel Altes in ihr verschwinden darf und soll, damit ihr Antlitz wieder neu und schön und jung wird? Wenn Du willst, vor Deinem Sturmeswehen schwindet das Alte und neu wird alles! Wenn Du willst – schon höre ich von Ferne die vielen tausend Stimmen von ungläubigen Menschen, die ausrufen, erschüttert, wieder in staunendem Glauben: Das Alte ist vergangen – schaut, Neues ist geworden! Aber noch ist es oft hart, Heiliger Geist, an Dich zu glauben, und qualvoll ist es, an das Gebet, daß Du die Erde erneuerst, noch ein Halleluja anzufügen!...» «... Laß es wieder *stürmen* in Deiner Kirche! Mach *neu* ihr Angesicht. Laß das Banner der *Freiheit* wieder wehen über den Kindern Gottes.»

Dies Gebet hat seine eigene stürmische Art. Sein Verfasser wurde damals durch die päpstliche Studienkongregation von seiner akademischen Lehrtätigkeit suspendiert und wurde erst neulich völlig rehabilitiert. Ist es zu viel, zu sagen, daß das Zweite Vatikanische Konzil in vielen Hinsichten die Erfüllung dieses Gebetes bedeutete? Die römisch-katholische Kirche wurde seit Jahrhunderten als ein monolithischer Block angesehen. Semper eadem. Und war es sicher auch. Eben diese Kirche ist in tiefgehende Bewegung gekommen. Mit Entschiedenheit und Ehrlichkeit hat sie sich selbst vor der ganzen Welt kritisch beurteilt, ihre Schwäche bloßgestellt und sich positiv bemüht, ihre Starrheit und ihren «Triumphalismus» anderen Kirchen und der Welt gegenüber zu überwinden und sich zu den wahren Quellen der Erneuerung gewandt.

Von dieser Situation aus verstehe ich den Titel dieses Artikels: Was trennt uns noch von der katholischen Kirche. Es *konnte* sein, daß in dieser an uns gestellten Frage ein bißchen Ungeduld liegt. Soll denn alles zwischen uns ganz beim alten bleiben? Kommt gar keine Reaktion auf das, was bei uns theologisch und praktisch-kirchlich geschehen ist und heute geschieht? Jedenfalls liegt in der Frage eine Einladung, sich darauf zu besinnen, nicht in historischer Übersicht, sondern in der Situation von heute.

3. Das Schwinden der Differenzen und das «Credo» des Papstes

Kann man heute ganz bestimmte Differenzpunkte herausstellen, die noch trennend sind? Wäre es möglich, durch eine erneute Wesensuntersuchung eine Unterscheidungsformel herauszufinden, die den Unterschied *heute* leuchtend darstellt? Sind solche Unterschiede notwendigerweise kirchentrennend, oder könnte es sein, daß die Unterschiede derart sein könnten, daß sie als verschiedene Denkstrukturen mit ihren verschiedenen Folgerungen weit ins Praktische hinein doch in einer Kirche koexistieren könnten?

Die römisch-katholische Kirche ist tatsächlich eine andere geworden. Auch die Kirchen, die von der Reformation ausgingen, wurden bald vom «monolithischen» Geist hart angegriffen. Der feuerspeiende Vulkan der Reformation wurde bald zur Lava der etablierten lutherischen und reformierten Kirchtümer, wenn es freilich auch geschah, daß das Feuer unter der Asche glimmte.

Jetzt sind auch diese Kirchen in Bewegung gekommen. Kann man dann nicht mit Recht fragen, was uns denn noch von einander trenne? Die Sache ist dadurch erschwert, daß die Kirchen auf beiden Seiten keine homogenen Größen sind. Das war ja längst in den reformatorischen Kirchen der Fall. Oft war die Verschiedenheit zwischen den verschiedenen Fraktionen und theologischen und kirchlichen Richtungen fast ebenso groß wie der Unterschied zwischen «evangelisch» und «katho-

lisch». Oft wurde er nur ertragen vermittels des einigenden Bandes einer duldsamen Volkskirche. Heute ist auch die römisch-katholische Kirche keine homogene Größe. Auf die Frage: Was trennt uns noch von der katholischen Kirche? kann doch legitimerweise die Gegenfrage gestellt werden: Welche katholische Kirche? Hans Küng hat sein Buch «Die Kirche» geschrieben. Aber es werden andere Bücher über die Kirche geschrieben! Es gibt Fraktionen und Richtungen, die sich nicht zusammenschmelzen lassen. Ja, es gibt eine «Untergrundkirche» von meist jungen Leuten, die überzeugt sind, nur im Widerstand zur offiziellen Kirche als Christen leben zu können. Genau wie auf der anderen Seite. Es geschieht, daß sie auch von beiden Seiten die disziplinarische Grenze ihrer Kirchen sprengen und zusammen das heilige Abendmahl feiern. Ist dies eine frevlerische Tat oder Anfang des Neuen? Gehört das nicht auch zum katholischen Kirchenbild heute? Wer wagt zu sagen, daß das nur etwas Vorübergehendes ist?

Es gibt heute katholische Theologen, die evangelische Theologen besser verstehen als ihre eigenen, und es gibt evangelische Theologen, die sich mehr zu Hause fühlen bei den katholischen als bei ihren eigenen. Es gibt in der Tat Augenblicke, in denen Katholiken und Evangelische sich ganz vereinigt wissen. Sie denken nicht mehr an den Unterschied, wenngleich er natürlich «draußen» steht, einerseits als eine Frage des Kirchenrechts, andererseits als Fragen, die ihrer Beantwortung noch harren. Als «eschatologische Zeichen» geschehen heute solche Dinge und manche andere. Zu diesen Zeichen des «Aufbruches» der Kirche werde ich im folgenden zurückkehren.

Was trennt uns noch von der katholischen Kirche? Wir sehen schon, daß diese Frage gar keine einfache ist. Unsere heutige gemeinsame Situation hat die einfachere Situation von gestern aufgehoben. Trotzdem fühle ich mich doch gedrängt, auf diese mir konkret gestellte Frage einzugehen.

Am Ende des «Jahres des Glaubens» legte Papst Paul VI. am 30. Juni 1968 im Petersdom ein feierliches Glaubensbekenntnis ab. Er tat das als oberster Hirte und letzte Autorität der Kirche Gottes auf Erden. Ich darf hier den Inhalt dieses Glaubensbekenntnisses als bekannt voraussetzen. Der Papst will ausführlich und so klar wie möglich sprechen. Er wendet sich ausdrücklich an alle wahrheitssuchenden Menschen in der heutigen Welt.

Dies Glaubensbekenntnis war sicher in den Augen vieler Gläubigen eine notwendige Hilfe und Warnung zur rechten Zeit. Der Papst müßte in der geistigen Verwirrung der Zeit einen klaren und unmißverständlichen Ausdruck des christlichen Glaubens geben. Dies ist dem Papst meines Erachtens nicht gelungen. Es ist ein christliches Glaubensbekenntnis insofern, als es von den apostolischen und altkirchlichen Symbolen gespeist wird. Es ist aber alles so kompliziert geworden. Man fragt sich, ob dieses Glaubensbekenntnis nicht grundsätzlich einer vorkonziliaren Periode angehört. Von einer Hierarchie der Wahrheiten wird auf jeden Fall nicht geredet. Man hat den verstimmenden Eindruck, daß der Papst, durch die Situation der Kirche eingeschüchtert, ängstlich bemüht ist, den Glauben der römisch-katholischen Kirche in seinem vollen Umfang und in seiner traditionellen, konservativen Gestalt darzulegen, mit deutlichem Vorbehalt gegenüber Versuchen, Punkte des Glaubens neu zu interpretieren. Um wieviel glücklicher und verheißungsvoller wäre es, wenn der Papst sich auf die großen, die Menschen unserer Zeit bewegenden Grundfragen des Glaubens konzentriert hätte. So wäre dem Zweifel und der Anfechtung Unzähliger beizukommen gewesen.

Könnte es sein, daß hier der christliche Glaube in einer eigentümlichen Weise «religionisiert» worden ist, weil eine biblische, geschichtliche, konkrete Dimension verlorengegangen ist, die doch bei den Reformatoren noch hörbar war. Gegenüber einer mißverstandenen Entmythologisierung des christlichen Glaubens erhebt dieses Bekenntnis seine Stimme, und darin hat es recht. Es fragt sich aber, ob es nicht seinerseits einer Mythologisierung zum Opfer gefallen ist, die Wesentliches im christlichen Glauben entstellt oder verhüllt. Wird hier z. B. nicht von der Erbsünde und von der Realpräsenz in einer Weise geredet, die tatsächlich nicht mehr vollziehbar ist? Würde einer sagen: Wie hätte der Papst als letzte Autorität anders sprechen können, müßte geantwortet werden: Vielleicht nicht, aber das eben ist ja das schmerzlich Trennende.

Die große Frage ist, ob heute der Papst wirklich als das allein gültige Sprachrohr der römisch-katholischen Kirche angesehen werden kann? Ob er wirklich die ganze katholische Kirche repräsentiert? Kann diese Frage nur mit einem entschiedenen Ja beantwortet werden, dann stehen wir allerdings in einem Dilemma, von dem aus kaum ein Ausgang sichtbar ist.

Hiermit bin ich zum Entscheidenden gekommen. Was bisher gesagt wurde, gehört trotz allem nicht zum Letzten, auch nicht das Glaubensbe-

kenntnis des Papstes und manche andere sogenannte autoritative Aussagen von beiden Seiten. Das bedeutet nicht, daß das Vorletzte kein Gewicht hat, das für uns heute letztlich Entscheidende ist es aber *nicht*. Dies möchte ich gern zum Schluß etwas näher ausführen, jedenfalls andeuten.

4. Die gemeinsame Situation des Aufbruchs

Im Vorhergehenden wurde der Ausdruck «Aufbruch der Kirche» benutzt. Was ist damit gemeint? Im Worte «Aufbruch» liegt, daß etwas Neues bevorsteht. Eine Situation, an die wir uns gewöhnt hatten, ist vorbei. Wir müssen uns bereithalten für etwas Neues, ja, wir müssen aufstehen, um uns auf eine Wanderung ins Unbekannte zu begeben. Unter diesem Gesichtspunkt des Aufbruches sind wir beide vereinigt, denn wir stehen vor denselben Fragen.

Wie sind zum Beispiel beide in den Aufbruch von einer metaphysisch-rationalen und abstrakten zu einer konkret geschichtlichen Denkweise geworfen. Die Dogmatik auf beiden Seiten ist von der historischen Exegese ernstlich gefragt, ob unsere konfessionalistische und doktrinär abstrakte Weise, den christlichen Glauben aufzufassen und auszudrücken, wirklich standhalten kann. In diesem Aufbruch zu einem neuen Verstehen der Wirklichkeit unseres geschichtlichen Daseins stehen wir zusammen. Was daraus kommen wird, liegt noch in der Zukunft, aber schon heute sehen wir auf beiden Seiten große Wandlungen unserer bisherigen theologischen Existenzweise. Es kracht in unseren konfessionell-dogmatischen Fugen.

Es geht aber weiter und tiefer. Wir müssen beide lernen, mehr biblisch zu denken. Auch mehr alttestamentlich. Für die Urgemeinde war Israel ein Typus des *wandernden* Gottesvolkes. Israel war das Volk Gottes, das nie zur Ruhe kam, dem es nie erlaubt wurde, eine feste, bleibende Stätte zu haben. Immer wieder wurde es zum Aufbruch gezwungen. Das Wort Gottes war nicht eine festgelegte, beschlagnahmte Größe, sondern ein lebendiges, immer wieder neues Wort. Gott lebte mit seinem Volk «im Dialog». Dieser Dialog war aber kein liebevolles Gespräch, er bedeutete keine organische, bruchlose Entwicklung, sondern er war oft ein zorniges und richtendes Gespräch, wo Gott sein Angesicht verbarg. Israel war nicht geborgen, sondern mußte immer wieder seine Sicherheit aufgeben, um Gottes Wege zu gehen. Israel war ein Volk des Exodus und des Exils. Als solchem wurde es ihm gegeben, das Wort der unendlich erbarmenden Liebe, das aus dem Nichts Neues schuf, zu hören. Ich weiß wohl, daß sich das neue Gottesvolk vom alten grundsätzlich unterscheidet, und doch hat diese Dimension des Aufbruches ihre Gültigkeit auch für die christliche Kirche. Dies zu vergessen wäre für die Ekklesiologie verhängnisvoll – und ist es tatsächlich gewesen.

In der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala 1968 wurde das letzte Morgengebet von einigen jungen Christen aus der Deutschen Demokratischen Republik geleitet. Diese halbe Stunde gehörte zu den erregendsten der ganzen Tagung. Hören wir nur einige Sätze im Anklang an Jeremias 7,1–15: «Herr, wir haben uns in den Kirchen versammelt und gesagt: ‹Hier ist des Herrn Tempel, hier sind wir geborgen.› Wir haben uns im Ökumenischen Rat der Kirchen versammelt und gesagt: ‹Hier ist des Herrn Tempel, hier sind wir geborgen.› Wir haben unsere kleinen Streitigkeiten untereinander ausgetragen. Wir haben über unseren Kult und unsere Finanzen verhandelt. Aber zu oft haben wir uns von denen draußen abgeschlossen. Wir haben Blinde und Lahme und Unmündige nicht eingelassen. Wir haben sie mit ihren Problemen allein gelassen. Und nun stellen wir fest, daß es mit der Geborgenheit in der Kirche nicht weit her ist, daß sie leer geworden ist, daß die Worte, die dort gesprochen werden, oft auch uns fremd sind und ohne Bezug auf das, was uns wirklich angeht. Wir haben Dich, Herr, für uns behalten wollen und nun sind wir Deiner auch in unserer Kirche nicht mehr sicher.»

Durch Jahrhunderte waren die Christen und ihre Kirchen «obenauf». Sie waren trotz allem Widerstand in Sicherheit, «in Macht». «Im Aufbruch» bedeutet, daß das alles jetzt vorbei ist. Die Kirchen werden jetzt im Exil der Ohnmacht, auch in der Ohnmacht der Beweislosigkeit geführt. Wir werden auf Wege geführt, auf denen wir etwas einsehen werden, was heute nicht in den Lehrbüchern der Dogmatik zu lesen ist. Diese Situation des Aufbruches ist eine Situation des Gerichtes und eine Situation der Verheißung, wie im Alten Israel. Ein Gericht ist es, weil die Kirchen eine schwere Schuld tragen müssen, weil sie die Welt sich selbst überlassen hat, weil sie *in* der Welt reich und sicher war.

Wenn jetzt Gott sich verbirgt – oder um modern zu reden: wenn jetzt «Gott tot ist», dann ist es der lebendige Gott selbst, der sich «zurückzieht», weil er uns sagen will, daß wir ihn nicht in *unserer* Weise anbeten und ihm dienen sollen. «Gott stirbt», weil er Der Lebendige ist. Das ist

ein Gericht, aber zugleich eine Verheißung, weil Gott eben in dieser Nacht seine Gnade offenbaren, seinen Christus uns lebendig zeigen will. Dann wird das Komplizierte zunichte gemacht, da wird alles furchtbar und zugleich gnadenvoll einfach. Das Thema der Bibel ist: Durch den Tod zum Leben.

Dann kann es geschehen, daß das, was uns jetzt hindert, die Eucharistie zusammen zu feiern, verschwindet. Die Situation drängt auf eine Transzendierung unserer theologischen Überlegungen hin. Als die Gerichteten und Begnadeten *müssen* wir zusammen zum Tisch des Herrn gehen. Und Christus wird trotz aller *der* von uns errichteten Mauern bei uns sein – in der Nacht des Exiles. Werden unsere theologischen Gespräche *nach* der gemeinsam gefeierten Eucharistie nicht ganz anders werden als vorher? Die Schwierigkeiten verschwinden nicht mit einemmal, aber das Gespräch hat eine Dimension bekommen, die vorher nicht sichtbar war. Die Frage nach dem uns Trennenden und die Antwort darauf wird eine andere sein, als die, die wir *heute* zu geben vermögen.

Wir stehen zusammen vor einem neuen Anfang des Verstehens. Das gehört zu der Situation des Aufbruches. Wie können wir die Tradition neu interpretieren? Wie können wir heute unseren christlichen Glauben unseren Mitmenschen in der Welt glaubwürdig und sinnvoll darstellen? Darum geht es in der Verkündigung und in der Dogmatik. Ich möchte zusammenfassend auf zwei Zitate hinweisen, von einem lutherischen und einem katholischen Theologen, die beide aus je ihrem Blickwinkel dasselbe sagen: Dietrich Bonhoeffer: «... Auch wir selbst sind wieder ganz auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen. Was Versöhnung und Erlösung, was Wiedergeburt und Heiliger Geist, was Feindesliebe, Kreuz und Auferstehung, was Leben in Christus und Nachfolge Christi heißt, das alles ist so schwer und so fern, daß wir kaum mehr wagen, davon zu sprechen. In den überlieferten Worten und Handlungen ahnen wir etwas ganz Neues und Umwälzendes, ohne es noch zu fassen und aussprechen zu können... Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert.» (Widerstand und Ergebung, 1955, S. 207). Karl Rahner: «Die notwendige und heilige Selbstreflexion der Kirche auf sich selbst in diesem Konzil wird nicht die letzte Periode der Theologie sein. Es wird eine andere, wichtigere kommen, für die dieses Konzil nur Vorläufer und indirekte Vorbereitung war: *die Periode, in der die letzte Wahrheit und Hoffnung der Kirche, Gott und ihr Christus neu gesagt werden, als hätte man zum ersten Mal verstanden, was man eigentlich schon immer verkündigte.*» (Karl Rahner, Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit des christlichen Lebens: Schriften zur Theologie VI [Einsiedeln ²1968] 496).

In der gemeinsamen Situation des Aufbruches und des Exils mit seiner tentatio und seiner promissio sind wir vereinigt in der Aufgabe, die überlieferten Worte und Handlungen neu zu verstehen. Dann heißt die Frage nicht zunächst: Was trennt uns noch von einander? sondern: Was trennt uns heute beide von der wahren Kirche Jesu Christi?

KRISTEN SKYDSGAARD

geboren am 15. November 1902 in Fünen (Dänemark), Mitglied der evangelisch-lutherischen Kirche. Er studierte in Paris, Tübingen, Fribourg, Clervaux und Rom, ist Doktor der Theologie und Ehrendoktor von sechs Universitäten. Seit 1942 ist er Professor für Dogmatik und Symbolik an der Universität Kopenhagen, seit 1956 ist er Leiter des ökumenischen Instituts derselben Universität.

John Macquarrie

Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine anglikanische Antwort

1. Die «katholische Kirche» als gemeinsames Erbe

Man hat mich gebeten, auf die Frage «Was trennt uns noch von der katholischen Kirche?» eine anglikanische Antwort zu geben. Selbstverständlich kann ich nicht im Namen aller Anglikaner antworten. Bekanntlich findet sich in der anglikanischen Gemeinschaft eine reiche Vielfalt von Ansichten. Einige sprechen darum gern von der «Weitherzigkeit» des Anglikanismus, während andere weniger lobende Worte in den Mund nehmen und eher von der «Unbestimmtheit» oder gar «Verworrenheit» des Anglikanismus sprechen würden.

Dennoch werden, wie ich glaube, sehr viele Anglikaner, ja eine überwältigende Mehrheit von ihnen mit mir einverstanden sein, wenn meine erste Antwort auf die Frage so lautet: In einem ganz realen und bedeutungsvollen Sinn *trennt uns nichts von der katholischen Kirche*. Der Anglikanismus hat sich nie als eine aus dem sechzehnten Jahrhundert stammende Sekte oder Konfession betrachtet. Er setzt bruchlos die vor mehr als dreizehn Jahrhunderten vom hl. Augustinus gegründete *Ecclesia Anglicana* fort, obwohl sich in der neuern Zeit dieser Zweig der Kirche weit über die Grenzen Englands hinaus erstreckt. Unser jetziges Oberhaupt, Arthur Michael Ramsay, gilt als der hundertste Erzbischof von Canterbury und direkter Nachfolger des hl. Augustinus.

Man behauptet oft, der Anglikanismus vertrete keine besonderen, ihm eigenen Lehren, sondern halte sich einfach an die allgemeine Lehre der Kirche. Wenn man die Natur der englischen Reformation betrachtet, sieht man, daß vieles für diese Behauptung spricht. In England war keine einzelne dominierende Gestalt wie Luther oder Calvin vorhanden, die der Kirche ihre eigenen theologischen Ansichten eingeprägt hätte. Die englische Reformation hatte das bewußte Bestreben, so weit wie möglich zum katholischen Christentum der ungeteilten Kirche der ersten fünf Jahrhunderte zurückzukehren. Zweifellos machte man sich von der frühen Kirche ein idealisiertes Bild (insbesondere was den Gedanken betrifft, sie sei «ungeteilt» gewesen und habe eine «Gleichförmigkeit» aufgewiesen, wie das sechzehnte Jahrhundert sie liebte und einzelne Ökumeniker von heute sie immer noch herbeisehnen). Aber man strebte bewußt ebenso sehr nach Kontinuität wie nach Erneuerung, was zur Folge hatte, daß die klassische Gestalt des katholischen Christentums in der englischen Reformation deutlicher erhalten blieb als in den stürmischeren religiösen Umwälzungen, die in einigen andern Ländern stattfanden.

Trotz der protestantischen Einflüsse bestand die katholische Überlieferung im Anglikanismus weiter und wurde im neunzehnten Jahrhundert durch die Oxfordbewegung mächtig gestärkt. In den letzten Jahrzehnten bewies sich der katholische Charakter des Anglikanismus in ökumenischen Diskussionen darin, daß anglikanische Theologen auf dem Vier-Punkte-Prinzip von Chicago und Lambeth bestanden, das für eine im Vollsinn katholische Kirche mindestens folgende vier charakteristische Elemente verlangt: die Schriften des Alten und des Neuen Testaments, das katholische Glaubensbekenntnis, die Sakramente des Herrn und den geschichtlichen Episkopat.

Alle Christen nehmen in größerem oder kleinerem Ausmaß an der Katholizität teil. Sie alle haben etwas von der klassischen Form bewahrt. Das Zweite Vatikanum hat anerkannt, daß dies insbesondere bei den Anglikanern der Fall gewesen ist. Wir freuen uns über diese Anerkennung von seiten unserer römischen Brüder – die einen gewaltigen Fortschritt gegenüber dem «Alles-oder-nichts»-Standpunkt von 1894 bedeutet –, und ich werde später darauf zurückkommen. Wenn wir aber diesen Wandel der Einstellung ernstnehmen sollen, dann muß ich verlangen, daß die Frage, die im Titel dieses Aufsatzes figuriert, anders formuliert wird. Weil sowohl die römischen als auch die anglikanischen Christen (sowie einige andere) der klassischen Gestalt des katholischen Christentums treugeblieben sind, lautet die Frage für uns Anglikaner nicht: «Was trennt uns noch *von* der katholischen Kirche?», sondern «Was trennt die anglikanischen und die römischen Christen *innerhalb* der katholischen Kirche, zu der sie beide gehören?»

Dadurch, daß ich die Frage so stelle, betone ich, wie viel die römische und die anglikanische Ge-

meinschaft miteinander gemeinsam haben. Sie hatten schon immer vieles gemeinsam, doch seit den durch das Zweite Vatikanum vollzogenen Reformen tritt ihre Konvergenz mehr als je zutage. Durch die Umstellung der Liturgie auf die Volkssprache und durch die neue Betonung der Kollegialität der Bischöfe hat Rom die Kluft zwischen sich und dem Anglikanismus merklich verringert. Auch in vielen weniger bedeutsamen Dingen ist eine Annäherung eingetreten, denken wir nur an den neuen römischen Trauungsritus. Möglicherweise wird die römische Kirche dazu übergehen, wie die anglikanische Kirche den Zölibat als eine zwar vorzügliche, aber in die freie Wahl gestellte Berufung anzusehen, so daß vielleicht inskünftig viele Pfarreien von verheirateten Priestern betreut werden. Wenn die jetzigen Tendenzen andauern, werden die römische und die anglikanische Kirche sich gegenseitig immer mehr angleichen.

2. *Ernstliche Hindernisse*

Obwohl man sich merklich nähergekommen ist, bestehen immer noch gewichtige Differenzen, und es macht nicht den Anschein, daß sie rasch und leicht behoben werden können. Man gestatte mir, einige der Hauptschwierigkeiten zu erwähnen.

a) Zuerst möchten wir etwas zum Problem des *Papsttums* sagen. Im Sommer 1968 nahm ich als Berater an der Lambeth-Konferenz teil, zu der Bischöfe der gesamten anglikanischen Gemeinschaft in London versammelt waren. Im allgemeinen waren diese Bischöfe gegenüber der römisch-katholischen Kirche gut eingestellt und ersehnten bessere Beziehungen zu ihr (wenn ich auch gewünscht hätte, daß mehr von ihnen für die Einheit mit Rom sich ebenso begeistert einsetzen würden wie einige für eher provinziellere Pläne zur Vereinigung mit protestantischen Körperschaften). Doch mitten in den Verhandlungen wurde die Veröffentlichung der Enzyklika «Humanae Vitae» bekannt. Ohne Zweifel hat dies die ökumenische Atmosphäre, die in unseren Beziehungen zu Rom herrschte, stark abgekühlt. Wir unterschätzten zwar die Schwierigkeiten nicht, vor denen der Papst stand, als er seiner zwischen Progressisten und Konservativen hin und her gerissenen Kirche Führung und Weisung zu geben versuchte. Im Gegenteil hatte man sehr Mitgefühl mit ihm und anerkannte die Lauterkeit seiner Gesinnung. Aber die Anglikaner hatten – ob zu Recht oder zu Unrecht – den Eindruck, daß dies ein Beispiel eines eigenmächtigen Vorgehens sei, das einer sehr großen und beeindruckenden theologischen und demographischen Meinungsmehrheit nicht genügend Rechnung trage.

Dadurch wurden die Aussichten, zu irgendeiner gemeinsamen Auffassung über die Stellung des Papsttums in einer ökumenischen Christenheit zu kommen, beträchtlich getrübt. Bis zu diesem Zeitpunkt war das Bild des Papsttums während einer Reihe von Jahren beständig aufgewertet worden. Durch seine menschliche Wärme und seinen liebenden Geist hatte Johannes XXIII. in vielen außerhalb der römischen Kirche Stehenden eine neue Hochachtung vor den Nachfolgern des hl. Petrus geweckt. Auch der jetzige Heilige Vater war auf dem besten Wege, durch sein Eintreten für den Frieden und die Notleidenden sich einen Platz im Herzen vieler Christen und Nichtchristen zu erobern und bei ihnen Gehör und Vertrauen zu finden. Seine brüderliche Aufnahme des Erzbischofs von Canterbury hatte bei den Anglikanern einen zusätzlichen günstigen Eindruck gemacht. Viele Christen – unter ihnen auch viele Anglikaner – hatten begonnen, in einem wiederhergestellten Papsttum einen Sammelpunkt für den christlichen Einsatz und ein Zentrum der christlichen Einheit zu sehen. «Humanae Vitae» gebot diesen Gedanken plötzlich Einhalt. Ein weiteres Mal hatte sich gezeigt, daß das Papsttum in einer einzigen Person eine Machtfülle vereint, die viele Christen – mit Einschluß der meisten Anglikaner – für unerträglich und für unvereinbar mit ihrem Verständnis des Wesens der Kirche halten.

Ich glaube nach wie vor (und ich denke, daß viele, wenn auch keineswegs alle Anglikaner, mir beistimmen), daß das Papsttum in der Zukunft der Gesamtkirche eine wichtige Rolle zu spielen haben wird. Ich wünsche nicht, daß das Papsttum abgeschafft wird, um so die Einheit zu erkaufen, und ich möchte nicht einmal, daß der Papst zu einer bloßen Marionette oder Repräsentationsfigur degradiert würde. Ich glaube, daß das Papsttum uns allen eine dynamische Führung bieten kann – aber nur ein Papsttum, das mit den Bischöfen und mit dem ganzen Volk Gottes zu einer Einheit verbunden ist. Der Papst ist eine heilige Person, eine Verkörperung der Gesamtkirche, aber er ist nicht getrennt von der Kirche. Ob eine neue, für Anglikaner annehmbare Lehre über das Papsttum erarbeitet werden kann, bleibt abzuwarten. Meiner Ansicht nach wäre das Unfehlbarkeitsdogma, selbst in einer subtil gemilderten Form, für die meisten von uns gänzlich unannehmbar. So stellt das Papsttum auch heute noch ein gewichtiges Hin-

dernis dar. Aber wer weiß, was zweihundert weitere Jahre der Reflexion und der Zusammenarbeit bei den römischen und bei den anglikanischen Christen in dieser Angelegenheit zustandebringen?

b) Die Frage des Papsttums erscheint mir indessen nur als Teil eines umfassenderen Problems. In der römischen Kirche herrscht eine *autoritäre Einstellung*, mit der solche, die an weniger starre Strukturen gewöhnt sind, nur mit Mühe sich abfinden werden. Wenn die Kirche ihren Zusammenhang als Volk Gottes und Leib Christi behalten soll, so ist selbstverständlich in der Kirche irgendeine Autorität vonnöten. In der anglikanischen Tradition war man bestrebt, die Autorität auf eine Reihe von Trägern zu verteilen, so daß auf keinem Gebiet eine übermäßige Machtkonzentration besteht. Einer der großen Architekten der anglikanischen Gemeinschaft, Richard Hooker, suchte einen Mittelweg zwischen der ausschließlichen Betonung der Autorität der Bibel auf puritanischer Seite und der römisch-katholischen Tendenz, die Autorität auf die Kirche und die Hierarchie zu verlegen. Dieser Mittelweg bestand jedoch nicht in einem bloßen Kompromiß, sondern war ein Versuch, zu einer geschmeidigeren, den Bedürfnissen der Kirche besser entsprechenden Auffassung der Autorität zu gelangen. Dies sollte dadurch erreicht werden, daß man es den verschiedenen Autoritätsfaktoren ermöglichte, einander zu kontrollieren und zu korrigieren. Die Bibel hat einen gewissen Primat, aber es handelt sich dabei um die Bibel, wie sie im *Prayer Book* und unter der Leitung der Kirche interpretiert wird. Zudem haben die Anglikaner – von Hooker angefangen bis zu Temple – auch die Autorität der Vernunft und des Gewissens betont. Demzufolge werden die Anglikaner als selbstverantwortliche Erwachsene behandelt und nicht einer von außen aufgezwungenen, oppressiven Autorität unterstellt.

Ich gebe zu, daß die Anglikaner von ihrer Freiheit nicht immer einen guten Gebrauch machen. Zuweilen wird die anglikanische Gemeinschaft andern Christen als die kirchliche Version der «permissiven Gesellschaft» erscheinen. Von Zeit zu Zeit machen anglikanische Kleriker, Theologen und gelegentlich auch Bischöfe von sich reden, weil sie eine ganz unorthodoxe Lehre vorbringen oder sich befremdend verhalten. Anglikaner sind gegenüber solchen Ausgefallenheiten tolerant geworden, und ich glaube nicht, daß viele von uns wünschten, daß dies nicht der Fall wäre. Wir halten es für die beste Antwort auf abwegige Glaubensanschauungen und Praktiken, sie nicht zu unterdrücken, sondern in die Öffentlichkeit zu bringen und in freier Kritik aufzuzeigen, was an ihnen falsch ist und was wir von ihnen lernen können, steckt doch in jedem Irrtum auch ein Körnchen Wahrheit. Zweifellos ist diese Freizügigkeit mit Gefahren verbunden, aber wir glauben, daß wir Risiken auf uns nehmen müssen, wenn es im theologischen Verständnis und in der praktischen Verwirklichung des Glaubens zu einem Fortschritt kommen soll. In der Bereitschaft, sich dieser Gefahr zu stellen, zeigt sich zudem ein grundsätzliches Vertrauen in die katholische Wahrheit und in deren Befähigung, sich auf einem freien Markt von Ideen zu behaupten. Denken wir an die Worte, die der hl. Irenäus im Hinblick auf die Irrlehrer von damals sagte: «Adversus eos victoria est sententiae eorum manifestatio» (Adv. haer. I, 31, 4).

Zwar ist in den letzten Jahren in der römisch-katholischen Kirche der Autoritätsbegriff neu überprüft und etwas von der alten Starrheit aufgegeben worden. Man ließ Freiheit aufkommen, und es steht zu hoffen, daß diese erstarkt. Aber es sind immer noch autoritäre und autokratische Haltungen vorhanden, und römisch-katholische Bischöfe scheinen noch immer die Auffassung zu haben, wenn jemand in seiner Lehre von der geltenden Norm abweiche, müsse er zum Schweigen gebracht werden. Dies wäre für Anglikaner völlig unannehmbar, und wir werden bei jedem Schritt zu engeren Beziehungen mit Rom lang und scharf prüfen müssen, ob dabei nicht die Gefahr besteht, daß die vernünftigen Freiheiten, die wir schätzen, beeinträchtigt werden.

Ein irgendwie amüsanter Zug des heutigen römischen Katholizismus ist es, daß selbst als «progressiv» geltende Bischöfe immer noch an sehr altmodischen Ansichten über die Autorität festhalten und Reformen durch Methoden zu erzwingen suchen, die ebenso willkürlich und diktatorisch sind wie die «reaktionären» Methoden, deren sich die Reformgegner bedienen. In den Vereinigten Staaten erlebten wir jüngst das unerbauliche Schauspiel, daß zwei Priester von der Hierarchie gemaßregelt und möglicherweise zum Schweigen verurteilt wurden, der eine, weil er als zu progressiv galt, der andere, weil er nach wie vor lateinische Messen und das alte Zeremoniell wünschte. Man könnte sich darüber lustig machen, wenn dies nicht gezeigt hätte, wie sehr die alten, starren Autoritätsklischees nach wie vor vorwiegen und wie sehr man sich davor fürchtet, die Gleichförmigkeit aufzugeben. Der Anglikanismus könnte

sich ohne weiteres mit der verschiedenen Einstellung der beiden Priester abfinden, und mag auch die anglikanische Kirche deswegen etwas schlampig wirken, so bietet sie dafür Raum für das Experiment und den Dialog.

c) Ein damit zusammenhängendes Problem ist das der *dogmatischen Definierung*. Meiner Ansicht nach bestehen zwischen Rom und Canterbury keine unüberbrückbaren Lehrdifferenzen. Wie ich wenigstens denke, stehen die Anglikaner in ihrem Verständnis des katholischen Glaubens Rom viel näher als den Protestanten, wenn ich auch beifügen muß, daß infolge der großen Meinungsunterschiede, die im Anglikanismus zu finden sind, viele meiner Mitbrüder in der anglikanischen Gemeinschaft mit mir nicht einverstanden wären, sondern sich eher dem Protestantismus näher fühlen. Während in der römisch-katholischen Kirche eine Glaubenserklärung auf die andere gefolgt ist, sehen die Anglikaner davon ab, genaue dogmatische Definitionen zu formulieren, und die meisten von uns möchten nicht an solche Glaubensdefinitionen gebunden sein.

Man gestatte mir, für das, was ich meine, einige Beispiele anzuführen. Die Anglikaner sind mit den Katholiken des festen Glaubens, daß die Eucharistie nicht bloß ein Gedächtnismahl ist, sondern ein Sakrament, worin Christus real gegenwärtig ist. Aber dies wird nicht in eine genaue Definition – in die Begriffe der Transsubstantiation (oder Transsignifikation!) – oder dergleichen auseinandergelegt, sondern ist vielmehr in unserer unveränderlichen liturgischen Praxis einbeschlossen (z. B. in den verschiedenen Riten im *Prayer Book* und in den Rubriken über die Spendung der konsekrierten Elemente). Es gibt nicht nur eine, offiziell übernommene und promulgierte Theologie der Realpräsenz, obwohl das Mysterium selbst unzweideutig bejaht wird. Ein zweites Beispiel betrifft die Stellung der seligen Jungfrau Maria. In der gesamten anglikanischen Gemeinschaft werden ihre Feste, so wie dies im *Prayer Book* vorgesehen ist, gefeiert. Darin liegt eine Theologie ihrer Rolle in der Heilsökonomie und ein Bekenntnis, daß sie zu verehren ist. Aber wir fordern nicht, daß einzelne besondere Lehrmeinungen über ihre Empfängnis oder ihr Entschlafen *de fide* sein sollen, so wie Rom die unbefleckte Empfängnis und die Aufnahme Marias in den Himmel zu Glaubenssätzen erklärt hat.

Hat somit der Anglikanismus nur eine diffuse, unbestimmte Theologie? Ja und nein. Unsere Theologie ist diffus in dem Sinn, daß sie nicht genau formuliert ist. Wir sind der Ansicht, daß mehrere Formulierungen möglich sind, daß diese den geschichtlichen und kulturellen Umständen entsprechend variieren können und daß keine Formulierung ein Wahrheitsmonopol beanspruchen darf, da sie nicht mehr als eine Approximation an die Wahrheit darstellt. Anderseits ist unsere Theologie nicht ein unbestimmtes «Glauben Sie, was Sie wollen, solange Sie sich dabei wohl fühlen». Eine solche Gefühlsreligion liegt dem Anglikanismus ebenso fern wie ein sturer Dogmatismus. Wie das *Prayer Book* zeigt, stimmen die Anglikaner den zentralen Wahrheiten des katholischen Glaubens zu. Selbstverständlich hängt diese Geschmeidigkeit in der Formulierung des Glaubens eng zusammen mit der theologischen Freiheit, von der wir im Abschnitt über die Autorität gesprochen haben.

3. Irritierende Elemente

Die Probleme, die wir bis jetzt behandelt haben, werden sich nicht rasch lösen lassen, obschon ich glaube, daß es darin zu einem allmählichen «Zusammenwachsen», zu einer immer größern Konvergenz der beiden Gemeinschaften kommen kann, so daß diese Hindernisse im Laufe der Zeit an Bedeutung verlieren. Es gibt jedoch einige kleinere Dinge, die uns von der römisch-katholischen Kirche abstoßen. Sie «irritieren». Es dürfte nicht zu schwierig sein, sich von ihnen zu befreien; solange wir uns aber nicht von ihnen freigemacht haben, stellen sie ein Hindernis auf dem Weg der Annäherung zwischen Rom und Canterbury dar.

a) Zuerst möchte ich die römisch-katholische *Haltung gegenüber «Mischehen»* erwähnen – gegenüber Ehen also zwischen einem römisch-katholischen und einem anglikanischen oder andersgläubigen Partner. Das Dekret «Ne temere» verlangt von diesen Brautleuten das Versprechen, alle Kinder im katholischen Glauben zu erziehen. Ich betrachte dies als schikanöse Forderung. Ich war nicht überrascht, daß kürzlich ein Zweig der anglikanischen Gemeinschaft (die Kirche Irlands) beschlossen hat, daß ihre Priester nicht mehr zusammen mit römisch-katholischen Priestern an «ökumenischen Trauungsfeiern» teilnehmen werden, wenn das «Ne temere»-Versprechen abverlangt werde. Ich halte diesen Beschluß der Kirche Irlands für korrekt, denn es gibt keinen Ökumenismus der höflichen Gesten auf dem Hintergrund eines kirchlichen Imperialismus.

b) Ein weiteres irritierendes Element, das uns von echter Partnerschaft mit unseren römischen

Brüdern abhält, ist die *Ungültigkeitserklärung der anglikanischen Weihen*, die Rom 1896 abgegeben hat. Nach «Apostolicae curae» sind die anglikanischen Weihen «null und nichtig». Ich weiß selbstverständlich, daß ein solch hartes Urteil in der ökumenischen Atmosphäre von heute (höchstwahrscheinlich) nicht mehr erfolgen könnte. Ich weiß auch, daß viele römisch-katholische Theologen erklärt haben, daß dieses Urteil nicht mehr die Ansicht der Kirche darstellt. Und es ist mir auch bekannt, daß Papst Paul VI. die herrliche, bedeutungsvolle Geste gemacht hat, seinen Ring dem Erzbischof von Canterbury zu übergeben. Trotz all dem bleibt jedoch die Ungültigkeitserklärung «in den Urkunden» als die offizielle römisch-katholische Position bestehen. Sie wird selbst in den neuesten Handbüchern über die offizielle römisch-katholische Lehre weiterhin veröffentlicht – obwohl einige dieser Werke von eminenten und als «progressiv» geltenden Theologen herausgegeben wurden. Was wird Rom in dieser Angelegenheit tun? Es genügt nicht, daß man sagt (wie einige römisch-katholische Theologen dies zu tun scheinen), man könne diese Erklärung unter den Tisch wischen, und manche Gesichtspunkte, die bei der Diskussion von 1896 mitgespielt hätten, würden heute nicht mehr gelten. Das Problem liegt darin, daß viele von ihnen immer noch Geltung haben. Vielleicht lauert im Hintergrund eine größere Frage: Kann Rom nie zugeben, daß es einen Fehler gemacht hat? Braucht es stets die Ausflucht, man «ergänze» nur, was bei einem früheren Anlaß gesagt worden sei? Was für ein gewaltiger ökumenischer Durchbruch der Schranken zwischen Rom und Canterbury fände statt, wenn nur Rom sich frei und offen von der einseitigen und ungerechten Ungültigkeitserklärung von 1896 distanzieren könnte!

Meine persönliche Liebe und Bewunderung für die römisch-katholische Kirche und meine Anhänglichkeit an die katholische Form des Christentums sind groß, und es tut mir leid, wenn gewisse Bemerkungen in meinem Aufsatz etwas barsch tönen. Wer mit schillernden Sätzen und sentimentalen Phrasen sich über sachliche Differenzen hinwegsetzt, erweist jedoch dem Ökumenismus einen schlechten Dienst. Das gleiche gilt von solchen, die ungeduldig nach unverzüglicher Interkommunion rufen, als ob keine Differenzen beständen. Wir sind geschichtliche Wesen und haben geschichtlich wieder miteinander zu verwachsen, wie wir einst auch geschichtlich auseinandergewachsen sind. Ich freue mich darüber, daß wir einander so nahe gekommen sind, und hoffe, daß wir in den nächsten Jahrzehnten einander noch näher kommen werden.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOHN MACQUARRIE

geboren am 27. Juni 1919 in Renfrew (Schottland), 1965 in der anglikanischen Kirche ordiniert. Er studierte an der Universität Glasgow, ist Doktor der Philosophie, Literatur und Theologie und seit 1962 Professor für systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York.

Hans Küng
Walter Kasper
Johannes Remmers

Die Übereinstimmung in den Hoffnungen und Klagen

Für die ebenso kritischen wie verständnisvollen und konstruktiven Antworten, die wir auf unsere Fragen erhalten haben, können wir als katholische Theologen nur aufrichtig und herzlich dankbar sein. Die Antworten spiegeln die Vielfalt der Christenheit wider: Ein griechischer Orthodoxer, ein dänischer Lutheraner, ein in den Vereinigten Staaten lehrender schottischer Anglikaner sind nicht nur nach Herkunft, Bildung und Temperament, sondern besonders nach ihrer Konfession und Kirche verschieden. Und es ist bezeichnend, daß sich schon in der Art, wie sie für sich die Frage *stellen*, ihr eigenes Verständnis der Kirche, ihrer Einheit und Katholizität, widerspiegelt.

Zugleich aber zeigen diese Antworten, die alle zusammen für einen Großteil der Christenheit außerhalb der katholischen Kirche repräsentativ sein dürften, in all ihrer Verschiedenheit eine erstaunlich große Übereinstimmung. Ihre gemeinsamen Klagen, Wünsche und Hoffnungen, mit so

viel Engagement für die eigene Kirche wie Respekt und Freundlichkeit für unsere katholische Kirche vorgetragen, verdienen allergrößte Beachtung. Nachdem wir die Antworten in ihrer Verschiedenheit gelesen haben, wollen wir für uns das herausstellen, was sie gemeinsam bewegt.

1. Der Durchbruch in eine offene Zukunft ist gelungen: Aus allen Antworten wird deutlich, daß sich die Beziehungen der anderen Kirchen zur katholischen Kirche durch die konziliare und nachkonziliare Entwicklung grundlegend verändert haben, auch wenn dies manche in den verschiedenen Kirchen nicht wahrhaben wollen. Nicht als ob diese katholische Kirche nicht in vielem noch dieselbe wäre, auch wo sie nach dem Evangelium Christi durchaus nicht dieselbe bleiben müßte. Nicht als ob ihre nachkonziliare Entwicklung nicht einen sehr zwiespältigen, inkonsequenten Eindruck hinterließe. Nicht als ob sich in manchem die fortschrittlichen und die reaktionären Tendenzen die Waage hielten. Aber es ist auch für die anderen unübersehbar: Diese Kirche, die früher ein unwandelbarer, starrer, monolithischer Block schien, ist heute im Wandel und in Bewegung: in ihrem Gottesdienst, in ihrer Lehre und Theologie, in ihrer Ordnung und Disziplin, in ihrem Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen und zur modernen Welt. Es ist plötzlich auch in der katholischen Kirche – früher semper eadem – Raum für unvorhergesehene ökumenische Entwicklungen. Die Fronten sind in Bewegung geraten: sie verlaufen zu einem schönen Teil nicht mehr zwischen den Kirchen, sondern mitten durch die Kirchen. Dies alles zeigt: nach Jahrhunderten einer anscheinend unveränderbaren Situation erscheint nun am Horizont eine noch nicht durch die bisherige Tradition von Kirche und Theologie festgelegte, sondern vielmehr noch offene, möglicherweise gemeinsame ökumenische Zukunft. Für die einen mag sie ferner, für die anderen näher sein. Aber sie ist nicht mehr unwirkliche Fata morgana, sondern eine glaubwürdige Verheißung, die es zu ergreifen gilt: in der theoretisch-praktischen Erneuerung der je eigenen Kirche und im verständnisvollen Hören aufeinander und Wirken miteinander. Diese mögliche ökumenische Zukunft wird demnach nicht heraufgeführt durch die Rückkehr der anderen Kirchen in den Schoß der katholischen Mutterkirche, aber auch nicht durch den Auszug der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen und der Aufgabe ihrer eigenen Geschichte und Kontinuität, sondern vielmehr durch die ehrliche Metanoia aller Kirchen zueinander in der Welt von heute: eine Konversion aller im Denken, Reden und Handeln nach der Maßgabe des Evangeliums Jesu Christi für die Welt von morgen.

2. Das Zurücktreten der doktrinären Differenzen: Es ist auffällig, wenn der Orthodoxe das Filioque mehr als eine Frage der einseitig autoritären Ausübung des Lehramtes denn als eine kirchentrennende Glaubensfrage bezeichnet. Auffällig, wenn der Lutheraner die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben, seinen Articulus stantis et cadentis ecclesiae, nicht mehr *gegen* die katholische Kirche in Anschlag bringt, sondern von diesem Grundansatz her die gemeinsamen Nöte und Hoffnungen aller Kirchen sichtet und wertet. Auffällig schließlich, wenn der Anglikaner die katholische Tradition so stark betont und selbst über das Papsttum sehr freundliche Worte findet. Dies alles heißt keineswegs, daß die theologisch-dogmatischen Schwierigkeiten verschwunden sind; sie werden von unseren Gesprächspartnern mit aller Deutlichkeit genannt. Aber ihr Gewicht hat abgenommen. Sie werden historisch interpretiert. Sie gelten nicht mehr von vornherein als unlösbar. Sie treten hinter den gemeinsamen Sorgen und Hoffnungen ständig mehr zurück.

3. Das Zurückhängen der kirchlichen «Systeme» hinter der Theologie: Es wird aus den Darlegungen ersichtlich, daß die theologische Vorhut der verschiedenen Kirchen (nicht zu verwechseln mit willkürlich theologisierenden Außenseitern) und zum Teil auch ihr theologischer Hauptharst sich an vielen Punkten bereits erreicht und freundschaftlich getroffen haben. Und es kann von katholischer Seite nur bestätigt werden, daß auch sehr viele katholische Theologen mit zahlreichen orthodoxen, protestantischen oder anglikanischen Theologen sich um vieles besser verstehen als mit ihren eigenen noch immer der Gegenreformation oder gar dem Mittelalter verhafteten katholischen Kollegen. Andererseits ist leider offenkundig – und damit hängen gewisse Enttäuschungen gerade der jüngeren Generation bezüglich der ökumenischen Bewegung zusammen –, daß die kirchlichen «Systeme» (ihre sie bestimmenden Autoritäten und Strukturen) noch weit hinter den vorangehenden Theologien zurückhängen. In der katholischen Kirche besonders, aber nicht nur, marschieren gewisse Kirchenführer, die eigentlich als Hirten vorangehen sollten, mißmutig und widerstrebend, nach rückwärts schauend und weisend in der Nachhut mit, zusammen mit jenen Theologen, die die Apologie und Verteidigung des bis-

herigen Systems in Lehre und Praxis zu ihrer Hauptaufgabe gemacht haben. Dieser Abstand zwischen Theologie und Kirchenleitung, an welchem nicht nur die Bischöfe und Kirchenleiter, sondern auch die Theologen schuld sind, scheint einer der Hauptgründe für das vielfache Auf-der-Stelle-Treten der ökumenischen «Bewegung» zu sein.

4. Das Papsttum als Hauptschwierigkeit für die ökumenische Einigung: Hier ist leider eine Übereinstimmung unter unseren Gesprächspartnern nicht zu übersehen: nichts macht nach ihnen in Lehre und Praxis so viele Schwierigkeiten für eine ökumenische Einigung der Kirchen wie das Papsttum. Es erscheint als der große Felsblock auf dem Weg der Verständigung. Der Orthodoxe beklagt bei aller Anerkennung der diesbezüglichen Reformen die Entwicklung des juristisch-zentralistischen papalistischen Systems insbesondere seit dem Mittelalter: in der Dogmenproduktion wie in der Kirchendisziplin. Der Anglikaner kritisiert bei aller Vorliebe für die katholische Tradition die autoritären Strukturen der katholischen Kirche in Lehre und Praxis, als deren Hüter und Promotor der Papst erscheint. Der Lutheraner fragt sich bei allem Verständnis für die Situation der katholischen Kirche, ob der gegenwärtige Papst, sofern er sich gerade auch in der Lehre durch isolierte und eigenmächtige Aktionen der konziliaren Erneuerung entgegenstemmt, wirklich als das repräsentative, allein gültige Sprachrohr der katholischen Kirche angesehen werden kann. Die Aktionen Pauls VI., insbesondere sein einsames Credo und die Enzyklika «Humanae vitae», die beide auch in dieser Kirche vielen als vorkonziliar, autoritär und reaktionär erschienen sind, haben sich außerhalb offensichtlich als antiökumenische Taten eingeprägt. Dies alles muß den katholischen Theologen insofern besonders betrüben, als dieselben Kritiker des Papsttums ihrer Sympathie für eine echte Verwirklichung dieses Hirtendienstes in der Kirche und auch für die Person des gegenwärtigen Papstes unverhohlen Ausdruck geben und zugleich ihr eigenes System von Kritik nicht verschonen. Hoffnung gibt nur, daß keiner der Gesprächspartner die Schwierigkeiten auch in diesem Punkt als unüberwindbar ansieht.

Das Positive wie das Negative in dieser Bestandesaufnahme geben zu denken. Hoffnungen und Klagen haben wir auf verschiedene Weise ernstzunehmen. Sie verlangen eine weitere und entschiedenere Veränderung der Situation der katholischen Kirche zum Besseren hin: im Lichte des Evangeliums im Hinblick auf eine gemeinsame ökumenische Zukunft.

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, Professor für dogmatische und ökumenische Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung an der Universität Tübingen. Er veröffentlichte unter anderem: Die Kirche (Freiburg 1967). Ferner ist er Mitherausgeber der Tübinger Theologischen Quartalschrift und des Journal of Ecumenical Studies.

WALTER KASPER

geboren am 5. März 1933 in Heidenheim, 1957 zum Priester geweiht. Er doktorierte 1961 in Theologie und ist Professor für Dogmatik an der Universität Münster. Er veröffentlichte unter anderem: Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965).

JOHANNES REMMERS

geboren am 2. September 1913 in 's Hertogenbosch, 1938 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar Haaren, am Päpstlichen Orientalischen Institut und an der Universität Nimwegen, ist Doctorandus der Theologie und Doktor der Orientalischen Theologie und seit 1964 Professor für Geschichte und Theologie der Orientalischen Kirchen und Direktor des Katholisch-Ökumenischen Instituts der Universität Münster.

Athenagoras Kokkinakis

Braucht die Kirche eine neue Reformation? Eine orthodoxe Antwort

An Vertreter der orthodoxen Kirche wird heute immer häufiger die Frage gerichtet: «Inwieweit hält Ihre Kirche es für nötig, sich einer Erneuerung und Reform zu unterziehen?» Sowohl an Zusammenkünften orthodoxer Theologen wie an Konferenzen, die vom Ökumenischen Rat der Kirchen veranstaltet werden, vernimmt man diese Frage oft. Insbesondere diejenigen orthodoxen Christen, die in der pluralistischen Gesellschaft des Westens leben, beteiligen sich häufig an Gesprächen über kirchliche Themen und werden dabei gefragt, ob es wohl auch in ihrer Kirche zu einer erneuernden Reform kommen werde.

1. Kirche der Vergangenheit und Kirche der Gegenwart

Angesichts der Tatsache, daß ihre Kirchen im sechzehnten Jahrhundert die stürmische Periode der Reformation durchlaufen haben und heute in ihnen eine Erneuerungsbewegung im Gang ist, fragen Theologen des Westens ihre orthodoxen Mitbrüder oft, ob ihre Kirche die Absicht habe, eine Erneuerung vorzunehmen, und ob sie selbst eine solche für nötig hielten.

Die östliche Orthodoxie steht vor der westlichen Christenheit als die Kirche der Tradition, die Kirche der sieben ökumenischen Konzilien und der Kirchenväter da. Im zwischenkirchlichen Dialog kann die Orthodoxie nicht nur zu den Protestanten, sondern auch zu Rom sagen: «Wir sind eure Vergangenheit.» Die orthodoxe Kirche hat nicht die Evolution durchgemacht, in die alle Christen des Westens, ob römisch oder reformiert, während der letzten acht Jahrhunderte hineingezogen wurden. Die Orthodoxie ist nicht durch ein «Mittelalter» im Sinn des Westens hindurchgegangen, nicht durch die scholastische Revolution, welche Mitteleuropa im dreizehnten Jahrhundert erlebt hat, noch durch eine Reformation und Gegenreformation, sondern bewahrt nach wie vor eine alte Denk- und Gebetsweise, welche der Westen zum größten Teil aufgegeben hat.

Gerade weil der geschichtliche Hintergrund der orthodoxen Christenheit sich sosehr von dem des Westens unterscheidet und die Orthodoxie außerhalb des Gedankenkreises steht, worin alle Christen des Westens sich während des letzten Jahrtausends bewegt haben, kann die Orthodoxie in der Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Protestanten oft als Katalysator wirken.

Es wäre denn auch ganz falsch, sich die Orthodoxie als bloß statisch und konservativ und als gänzlich der Vergangenheit zugewandt vorzustellen. Gewiß schätzt die Orthodoxie ihre lebendige und kreative Verbundenheit mit der alten christlichen Welt, gleichzeitig aber ist sie ganz betont eine Kirche der Gegenwart und setzt sich mit einer Fülle aktueller Weltprobleme auseinander. In Griechenland zum Beispiel steht sie vor der brennend wichtigen Frage, welche Form die Allianz zwischen Kirche und Staat in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts annehmen soll. In Rußland und andern Ländern hinter dem eisernen Vorhang stehen die Orthodoxen der Herausforderung eines atheistischen Regimes gegenüber, mit dem sie zu einem Modus vivendi kommen müssen, ohne ihrer Glaubensüberzeugung irgendwie untreu zu werden. Und im Westen hat die orthodoxe Diaspora die schwierige Aufgabe, herauszufinden, welches ihr Ort und ihre Sendung in der pluralistischen Gesellschaft sein soll.

Das orthodoxe Glaubenszeugnis im Westen scheint eine ansehnliche Zahl von Theologen und Christen zu beeindrucken. Manche halten die orthodoxe Präsenz für eine wichtige Einflußbasis zu einer Neuausrichtung der westlichen christlichen Spiritualität, für eine Norm zur Wiederaufrichtung der kirchlichen Aspekte des Christseins und sogar für einen Weg zur Erneuerung des Verwaltungssystems der Westkirche, vorausgesetzt, daß man das verlorengegangene föderative System, das die autokephalen orthodoxen Nationalkirchen in Glauben und Gottesdienst zu einer Einheit verbindet, studiert und in begrenztem Ausmaß anwendet.

Die bedeutsamste Feststellung jedoch macht man auf dem Gebiet des Kults. Wenn sich Osten und Westen begegnen, um Gottesdienstmethoden zu prüfen und zu verwenden, stellt es sich heraus, daß der Osten einen gültigen Beitrag zur Bereicherung der Struktur des christlichen Gottesdienstes zu leisten vermag. Schon seit langem haben Gebete ostkirchlicher Heiliger und von Ostchristen geformte Riten in die Gebetbücher des Westens Eingang gefunden. Erst letzthin wurde in die vom Vatikan approbierten neuen Hoch-

gebete der Messe die Epiklese eingeführt. Dieser Entschluß wird wohl die in der Ostkirche geäußerten Bedenken hinsichtlich der Vollständigkeit und Gültigkeit der westkirchlichen Eucharistiefeier beheben.

Wie alle diese östlichen Einflüsse zeigen, ist die christliche Orthodoxie trotz all ihrer Bindungen an die Vergangenheit imstande, sich auf den Wegen der heutigen Welt frei zu bewegen und ihre Gegenwart auf eine Weise geltend zu machen, die nur von Naivlingen als sinnlos und veraltet abgetan werden kann. Gläubige und tiefer blickende Christen hingegen erkennen, wofür die orthodoxe Kirche einsteht, welche Erneuerungskraft sie zugunsten des christlichen Volkes aufzubringen vermag und welche Rolle sie spielen kann bei der Heilung der Wunden, die unsere Spaltungen und Spannungen dem Leib Christi zugefügt haben.

2. *Kontinuität und Erneuerung*

Wie all dies zeigt, hat die christliche Orthodoxie in unserer heutigen Welt eine große Sendung. Die Orthodoxie verspürt ebenfalls den mannigfaltigen Druck, der die christlichen Gemeinschaften im Westen – und nicht zuletzt die römisch-katholische Kirche – dazu drängt, sich auf den Pfad der Erneuerung und Reform zu begeben. Die orthodoxe Kirche widersetzt sich keineswegs dem Gedanken, die Kirche zu erneuern und zu reformieren, nur muß jede solche Reform sich nach orthodoxer Auffassung auf die praktischen Aspekte des christlichen Lebens beschränken. Für uns orthodoxe Christen sind die Hauptwahrheiten des Glaubens ein für allemal definiert und proklamiert worden in den dogmatischen Dekreten der sieben ökumenischen Konzilien. Diese dogmatischen Formulierungen besitzen für die Orthodoxie bleibende, nie aufzuhebende Gültigkeit. Selbstverständlich muß jede christliche Generation sich diese Wahrheiten aneignen, in ihren Geist und Sinn einzudringen suchen und zu diesem Zwecke sich die charakteristischen Einsichten zunutze machen, die von den philosophischen Strömungen und dem kulturellen Hintergrund der betreffenden Epoche geboten werden.

Eben dies haben einst die Kirchenväter getan, und wir dürfen nicht weniger wagemutig sein als sie. Doch die Glaubensdefinitionen als solche können nicht aufgehoben oder aufgegeben werden. Obwohl das Mysterium des lebendigen Gottes sich nicht zur Gänze in Worten formulieren läßt, sind die Definitionen der ökumenischen Konzilien für alle Zeit den Christen Wegweiser und Geleiter auf dem Weg des Heils. Sie müssen für unser Denken weiterhin maßgebend sein.

Angesichts dieser Haltung der ostkirchlichen Orthodoxen bemerken westliche Historiker für gewöhnlich, die Orthodoxie habe ihre Theologie, ihre Christologie und Ekklesiologie unentwickelt gelassen. Die besonderen Themen, die von der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts in die theologische Debatte hineingebracht worden seien, hätten bis jetzt den ihnen gebührenden Platz in der orthodoxen Synthese noch nicht gefunden.

Doch diese neuen Themen der Reformation wie Glaube, Gnade, Prädestination, Umkehr fehlen nicht in dem, was die patristisch denkenden Theologen des Ostens und die Dekrete der ökumenischen Konzilien implizit und explizit definiert haben. Man kann sich jedoch fragen, wozu all diese theologischen Begriffe dienen, wenn doch durch diese Definitionen an der Erlösung festgehalten und die Reinheit des Glaubens geschützt wurde. Weder Christus noch seine Apostel haben Theologie getrieben. Ihre Lehrverkündigung hat indes eine unerschütterliche Grundlage geboten – und bietet sie immer noch – zu einem lebendigen Glauben, der das Tun beseelt und zum Heil hinlenkt. Man darf nicht vergessen, wohin durch liberale theologische Spekulationen, die sich von den Quellen des traditionellen christlichen Denkens und Betens gelöst haben, einige der heutigen Theologen geraten sind. Der seltsame Gedanke des Todes Gottes, der hohle Begriff des religionslosen Christentums sind nichts anderes als Produkte des sogenannten fortschrittlichen theologischen Philosophierens, die Entwicklung einer dem existentialistischen Denkmodell entsprechenden Theologie. Man vergleiche diese chaotische Situation mit der apophatischen patristischen Theologie, von der sich das Denken der orthodoxen Kirche und der Exponenten ihrer Theologie nach wie vor leiten läßt, und man sieht gleich ein, warum die Ostkirche sosehr an den Glaubensentscheidungen der ökumenischen Konzilien festhält und in ihnen Wegweiser und Geleiter zum wahren christlichen Glauben und zum Heil erblickt.

Doch neben diesen primären, unveränderlichen Wahrheiten, auf denen unser orthodoxer Glaube gründet, stellen sich viele sekundäre Fragen, welche die Praxis, die Liturgie und die Verwaltung betreffen und mit dem Alltagsleben der Kirche zusammenhängen. Hier ist ein weites Feld zur Neuinterpretierung, Erneuerung und Reform vorhanden.

In der Orthodoxie sind denn auch wiederholt örtliche Erneuerungsbewegungen aufgekommen, denken wir zum Beispiel an die Verbesserung der liturgischen Bücher, die Patriarch Nikon von Moskau um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts angeordnet hat, an die Übersetzung des Neuen Testaments in die neugriechische Sprache (1896–1901) und an die Kalenderreform, welche die griechische und andere orthodoxe Kirchen 1924 vorgenommen haben. Bezeichnenderweise riefen diese Änderungen konservative Schismen hervor, die bis heute andauern. Dies weist darauf hin, daß ein überstürztes Vorgehen Gefahren mit sich bringt – Gefahren, denen sich tieferdenkende römische Katholiken heute scharf bewußt sind.

3. Praktische Fragen

Ein Fragebogen, der hier nicht ausführlich wiedergegeben werden kann, nennt verschiedene Punkte, in denen viele heutige Orthodoxen eine erneuernde Reform für möglich oder wünschbar halten. Es ist ein inoffizieller Fragebogen, den ich aus persönlicher Initiative zusammengestellt habe und der an verschiedene orthodoxe Priester, Bischöfe und Laien übersandt worden ist, um die orthodoxe Auffassung über die Erneuerung unseres kirchlichen Lebens zu einem deutlicheren Konsens zu bringen.

Viele dieser Fragen betreffen die Liturgie: die Vereinfachung und Straffung unserer Gottesdienste; die Zusammenstellung eines neuen Lektionars, welches das Alte Testament ausgiebiger zu Wort kommen läßt; die laute Rezitation des eucharistischen Hochgebets; die Möglichkeit, daß ein Priester täglich mehr als eine Liturgie feiern darf. Der Fragebogen macht insbesondere auf zwei dunkle und umstrittene Punkte der Liturgie aufmerksam: die Partikel auf der Patene und die verschiedene Art der Epiklese in den beiden bedeutendsten orthodoxen eucharistischen Liturgien. Der Rest des Fragebogens bezieht sich auf Fragen der Moral, der Kirchendisziplin und der Verwaltung: die Fastengebote; die Verwendbarkeit gewisser Hochgebete in der Welt von heute; die Geburtenkontrolle; die Möglichkeit, Verheiratete zum Bischof zu weihen; die Erlaubnis für Priester und Diakone, nach ihrer Weihe zu heiraten; die Vereinfachung der Kleidung und Titulierung der Kleriker; die Wünschbarkeit, daß die orthodoxe Diaspora sich an den Ostertermin des Westens hält.

Ich will damit nicht sagen, daß dies in unserem heutigen kirchlichen Leben die einzigen Fragen seien, und ich möchte auch nicht die erbetenen Antworten präjudizieren. Sicherlich gehören jedoch diese Fragen zu den vielen Problemen, mit denen sich die orthodoxe Kirche heute auseinandersetzen muß, wenn sie ihre unabdingliche Aufgabe, die Menschen zu Christus zu bringen, weiterführen soll.

Ich muß bekennen, daß ich beim Zusammenstellen dieses Fragebogens die Fragen hart formulierte und ein bisher umzäuntes, heiliges Feld betrat. Ich legte ihn jedoch den orthodoxen Klerikern und Laien nur mit Bedenken, Zögern und in Gehorsam gegen mein Gewissen vor.

Das in breiten Kreisen aufgebrochene Wissen um die heutigen Anliegen der orthodoxen Pastoral, die vielfältigen Probleme, vor denen das orthodoxe Volk überall steht, die weitverbreitete, von vielen orthodoxen Prälaten und Laien zum Ausdruck gebrachte Bereitschaft zu einer Erneuerung unserer Kirche lassen mich jedoch erahnen, daß sich aus dieser Debatte etwas Gutes ergeben wird zum Nutzen des Volkes Christi.

Übersetzt von Dr. August Berz

ATHENAGORAS KOKKINAKIS

geboren am 5. Mai 1912 in Patmos, Bischof der Orthodoxen Kirche. Er studierte an den Theologischen Fakultäten von Halki, Konstantinopel und am General Theological Seminary in New York, ist Magister der Philosophie, Doktor der Theologie und Erzbischof von Thyateira und Großbritannien.

Hébert Roux

Braucht die Kirche eine neue Reformation? Eine protestantische Antwort

1. Reform als ständige Aufgabe

Eine protestantische Antwort auf diese Frage könnte allzuleicht wie eine einfache Variation zu dem wohlbekannten Thema der «ecclesia reformata semper reformanda» wirken. Haben die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen nicht immer grundsätzlich den Standpunkt vertreten, die wahre Kirche Christi sei die, welche sich ständig nach dem Wort Gottes unter der Leitung des Heiligen Geistes reformieren läßt? Ist auf diese Weise nicht die Idee der ständigen Reform der Kirche, soweit sie menschliche und irdische Institution ist, in die protestantische Ekklesiologie mit ihren eigenen Normen und ihrer eigenen Dynamik eingeführt worden, deren «logische» Entfaltung und Weiterführung eine zugleich leicht zu erteilende und bejahende Antwort auf die in unserer Überschrift gestellte Frage ergeben würde?

Doch verbieten uns zwei gewichtige Gründe, in einer derart vereinfachenden Art und Weise dieser Frage auszuweichen:

a) Zunächst ein historischer Grund: Es läßt sich nicht leugnen, daß im Schoße der verschiedenen protestantischen Bekenntnisse, die sich historisch als nationale oder autokephale Kirchen herausgebildet haben, die Last der Institutionen, die Unbeweglichkeit in der Lehre, die Ekklesiozentrik sowie schließlich das Haften an «Traditionen», die aus nichttheologischen Faktoren entstanden sind, das im Grundsatz anerkannte «semper reformanda» leider in der Praxis allzuviel Lügen gestraft haben. Es ließen sich zahlreiche Beispiele nennen bis hin zur Apostolatstätigkeit des Protestantismus, die nicht selten Hand in Hand gegangen ist mit einer Bewegung der Expansion oder des Exportes verschiedener Konfessionalismen und europäischer Institutionsformen.

b) Und eine Tatsache, die im übrigen mit dem erstgenannten Grund in Verbindung steht: die Existenz eines ekklesiologischen Pluralismus innerhalb des Protestantismus. Tatsächlich bezeichnet der Ausdruck «unserer Kirche» im kollektiven Singular in der protestantischen Terminologie nicht dieselbe organische Gemeinschaftswirklichkeit wie für einen katholischen, einen orthodoxen oder selbst einen anglikanischen Christen.

Es gibt nicht *eine*, sondern *mehrere* protestantische Kirchen. Selbst wenn man die Verwandtschaft oder gar die Identität gewisser Glaubensbekenntnisse oder gewisser Systeme der Kirchenregierung berücksichtigt, kann nicht a priori damit gerechnet werden, daß ein Konsensus zwischen ihnen besteht über das, was man als *neue* Reformation zu bezeichnen hat, ja nicht einmal über das, was in der Kirche als reformierbar und unreformierbar zu betrachten ist. Die Tatsache, daß sich der Dialog zwischen der katholischen Kirche und den protestantischen Kirchen, neben jenem Dialog mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, auf der Ebene der konfessionellen Weltbünde oder -zusammenschlüsse abzuspielen tendiert, betont diesen ekklesiologischen Pluralismus, ja trägt vielleicht dazu bei, ihn zu verstärken. Ebensowenig darf man übersehen, daß es innerhalb des Weltprotestantismus zahlenstarke und lebendige Kirchengemeinschaften kongregationalistischen und charismatischen Typs gibt, für die das Problem der Kirchenreform sich mehr im Sinne der Spiritualität und lebendigen Erfahrung als vom theologischen und institutionellen Standpunkt aus stellt.

Wenn man schließlich die konkreten *Bedürfnisse* betrachtet, kann man annehmen, daß sie nach Situation und Ort verschieden sind und völlig anders empfunden und ausgedrückt werden, je nachdem, ob man einen skandinavischen Lutheraner, einen südamerikanischen Methodisten oder einen französischen Reformierten vor sich hat.

Eine Antwort – sei sie auch noch so allgemein und wenig realistisch – auf die Frage nach einer neuen Reformation für «unsere Kirche» kann daher zwangsläufig nur von einem persongebundenen, begrenzten und partiellen Standpunkt aus gegeben werden, wobei jedoch nicht ausgeschlossen sein muß, daß sie bei sehr vielen auf Zustimmung trifft.

Man könnte sich vielleicht schon auf Grund dieser ersten Feststellungen zu dem Schluß veranlaßt sehen, daß in Wirklichkeit das dringendste Ziel einer neuen Reformation darin bestehen müßte, eine wirkliche organische Einheit aller aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgehender

Kirchen zu schaffen. Bekanntlich sind mit Unterstützung des Ökumenischen Rates der Kirchen, wenngleich nicht auf seine Initiative hin, in jüngster Zeit eine ganze Anzahl von Kirchenunionen und -zusammenschlüssen zustande gekommen; andere sind fehlgeschlagen oder verschoben worden. Ohne darüber ein Urteil auszusprechen, kann man doch wohl sagen, daß es sich dabei in den meisten Fällen um das Ergebnis zweiseitiger Abkommen, der Schaffung oder Feststellung von Einverständnissen, der gegenseitigen Anerkennung der Gültigkeit vorhandener amtlicher und sakramentaler Institutionen handelt und nicht um die Frucht einer wirklichen innerkirchlichen Reform bei allen Teilen. Wenn es stimmt, wie es die Erfahrung der ökumenischen Bewegung selbst bezeugt, daß das Streben nach Einheit Hand in Hand geht mit dem Bedürfnis einer echten inneren Erneuerung aller beteiligten Kirchen, muß man sich die Frage stellen, welche Bedürfnisse eine neue Reformation notwendig machen und in welchem Sinne, nach was für Normen und Kriterien diese Reformation vor sich gehen soll.

Es ist klar, daß solche Fragen heute innerhalb der protestantischen Kirchen keineswegs einheitlich beantwortet würden. Nun findet sich der Protestantismus aber auch recht gut mit einem oft geradezu paradoxen Nebeneinander eines nicht selten recht verknöcherten Konservativismus und einer ungestümen Reformfreudigkeit ab! Der Protestant liebt «seine Kirche»..., doch gefällt er sich bisweilen darin, sie zu kritisieren oder über sie zu schimpfen. Aber auch das ist wahr im Hinblick auf die fälligen Reformen, die Situationsanalysen, die den Ruf danach laut werden lassen, und ihre Zielsetzungen –, daß die Spannungen und Spaltungen, von denen P. Congar in seinem Artikel über die nachökumenische Situation schreibt, sich wiederfinden und ebenso nachdrücklich bestätigen, wo es um die Frage der «neuen Reformation» der Kirche geht.

2. *Zwei Tendenzen: Revolution oder Restauration*

Die einen sind der Auffassung, die unvermeidbare Reform sei der Kirche *von außen her* auferlegt, von den gebieterischen Forderungen her, die sich ihr aus den Fragen und Einwänden der Welt ergeben. Indem sie eine Kirche für die anderen wird, hört sie auf, Kirche in sich zu sein, erlebt aber, wenn sie die wahren Probleme ernst nimmt, die aus der kulturellen und der allgemeinen Entwicklung und der sozio-politischen Dimension der zwischenmenschlichen Beziehungen erwachsen, in einer neuen Form der Präsenz in einer säkularisierten Welt, im Dienst einer Menschheit, die ihren Weg in die Zukunft sucht, eine Wiedergeburt. Die Vertreter dieser Auffassung sind überzeugt, die Reform der Kirche könne sich nur in einer *Revolution* ausdrücken, das heißt durch einen mehr oder weniger heftigen, systematisch vollzogenen Bruch – nicht allein mit der Institution der Kirche, die sich, historisch gesehen, zur Komplizin der Mächte der Entwürdigung, Unterdrückung und Entfremdung des Menschen gemacht hat, sondern auch mit allen Formen des Glaubensausdruckes oder -bekenntnisses, die durch ihren Dogmatismus die Spaltungen im christlichen Volk sanktioniert und verfestigt und die reine Botschaft des Evangeliums der Liebe und Gerechtigkeit dem Menschen von heute unverständlich oder uninteressant gemacht haben.

Für andere dagegen trägt die Kirche ihre eigene Kraft zur inneren Erneuerung in sich selbst. Es genügt daher, ihr Wesen und ihre spezifische Dynamik wiederzufinden. Durch Aufstellung des zweifachen Prinzips der Autorität der Schrift und der Rechtfertigung durch den Glauben allein haben die Reformatoren des 16. Jahrhunderts das Fundament und die Richtung jeder echten Reform aufgezeigt. Es geht darum, darauf zurückzugreifen, ihre Aktualität als Forderung der Kirche durch das Wort Gottes, den Schlüssel zum Geheimnis des Menschen, zu seinem Heil durch die Gnade in einer sündigen Welt wiederzufinden. Jede neue Reformation kann daher nur eine *Restauration* sein, die innerhalb eines geschlossenen Systems von Lehrwahrheiten und ethischen Werten bleibt, welche «das Erbe» der Reformation darstellen, das gewahrt werden muß und für dessen Wahrung die Beibehaltung des Glaubensbekenntnisses und kluger Anordnungen der traditionellen Strukturen eine ausreichende, aber auch notwendige Kontinuitätsgarantie bilden.

Werden diese beiden Auffassungen zum Extrem gesteigert, so kommt man im einen Falle zur Selbstzerstörung der sichtbaren Kirche, ihrer Sprengung oder ihrer Auflösung in verschiedene eindimensionale Evangelismen oder aber zu einer Selbstrechtfertigung der verschiedenen kirchlichen Formen eines mehr und mehr irredentistischen Protestantismus. Die beiden Extreme entsprechen der zweifachen Versuchung, die vor über 30 Jahren Karl Barth angeprangert hat als «Flucht in die Unsichtbarkeit» und «die Flucht in die Sichtbarkeit». Beide kehren der ursprünglichen Berufung

der Reformation den Rücken und wenden sich dem Gegenteil zu.

3. Kritische Funktion des Evangeliums

Wenn sie zum Extrem gesteigert werden, sind diese beiden Tendenzen, die revolutionäre und die restaurative, nicht mehr miteinander zu versöhnen. Es geht jedoch nicht darum, zwischen ihnen einen *Mittelweg* zu suchen. Vielmehr besteht die Hauptaufgabe der Theologie darin, in dem Maße, in dem die eine wie die andere sich auf die Treue zum Evangelium Jesu Christi berufen, herauszufinden, was sie an Positivem enthalten, und ihnen gegenüber ihre *kritische Funktion* auszuüben.

Diese für jede Reform notwendige Aufgabe hat zumindest zwei Vorbedingungen:

a) Die Probleme der *Schrift* als *Ort* der Offenbarung und des Hörens des Wortes Gottes, ihrer Interpretation, ihrer Weitergabe und Aktualisierung im Glaubensleben als der Antwort auf das Zeugnis des Evangeliums, müssen insgesamt zumindest aufgehellt, wenn nicht geklärt sein. Das bedeutet, daß die in der protestantischen Theologie immer neu erwachenden Streitigkeiten zwischen Fideismus und Fundamentalismus, Subjektivität und Objektivität des Glaubens, überwunden werden müssen und daß sich ein gewisser Konsens darüber abzeichnet, was man unter einer *biblischen* Theologie zu verstehen hat, und über ihre ekklesiologischen und ethischen Implikationen.

b) Es muß – und der Anfang dazu ist gemacht – die *ökumenische* Dimension jeder theologischen Forschung, sowohl im Raum als in der Zeit, erkannt und effektiv berücksichtigt werden. Das bedeutet, daß die Forschung nicht allein «im Dialog» zwischen den Kirchen betrieben werden darf, die heutzutage in der Welt in gleicher Weise herausgefordert, in Frage gestellt oder mit Wünschen gedrängt werden, daß sie vielmehr auch noch anders als in rein verbaler oder theoretischer Form beitragen muß – vor allem den protestantischen Kirchen klar und bewußt zu machen, was sie sagen und tun, wenn sie erklären, «*den christlichen Glauben an die Gemeinschaft der Allgemeinen Kirche (zu) bekennen*». Es ist keine «neue» Reformation der Kirchen der Reformation denkbar ohne ein Erwachen des Bewußtseins der kommunionalen «Katholizität» der Kirche. Ein solches Bewußtsein müßte vor allem ermöglichen, daß man sich auf Grund eines genaueren und tieferen Verständnisses der *Bedeutung* der Tradition, der apostolischen Sukzession und des Verhältnisses zwischen Ortskirche und Allgemeiner Kirche von negativen antikatholischen Reflexen losmacht.

Aber diese beiden Bedingungen rufen in Wirklichkeit nach einer dritten, welche letzten Endes die Hauptbedingung darstellt, die vor jeder authentischen Reform erfüllt werden muß. Sie besteht in der *Anerkennung der wahren Identität des einzigen «Reformators» der Kirche.* Ohne diese bleiben wir immer bei gelegentlichen, vielleicht günstigen und angebrachten Reformen, die aber letzten Endes von der Kirche, die an sich und für sich selbst arbeitet, in Angriff genommen und durchgeführt werden. Selbst ein allchristliches Konzil, das sich die Aufgabe gestellt hätte, alle Kirchen in einer großen und einheitlichen Reformbewegung zu vereinen, könnte niemals etwas anderes sein als das Werk *Jesu Christi selbst.* Wenn wir das sagen, dann wollen wir damit nicht das Problem wegzaubern, indem wir uns in den Bereich der reinen Spiritualität und des Gebetes flüchten, in der untätigen Erwartung eines Wunders. Wir wollen damit vielmehr einer sehr konkreten Beachtung der «anderen Seite» das Wort sprechen, welche die zugleich prophetische und evangelische Lehre und Verkündigung der METANOIA voraussetzt. Zweifellos verkennen die Kirchen nicht die Bedeutung der Reue, der Umkehr oder der Buße als homiletisches Thema, noch ihren Wert und ihren Gebrauch als Mittel zur persönlichen Heiligung. Man darf sogar annehmen, daß der Protestantismus – aber nicht er allein – für seinen Teil dazu beigetragen hat, diesen biblischen Begriff in einem individualistischen, pietistischen oder moralisierenden Sinne auszufalten. Doch geht es hier in Wirklichkeit um die *spezifisch ekklesiologischen Implikationen der* METANOIA, das heißt ihre Anwendung auf die Kirche als solche. Wenn die Einheit im selben Glauben eine conditio sine qua non der kirchlichen Einheit ist, warum verschließt man sich dann der gleichen Forderung nach Einmütigkeit in der Reue und Bereitschaft zur Buße? Ist der Ruf zum einen nicht stets untrennbar verbunden mit dem Ruf zum anderen? «Ändert euren Sinn und glaubt...» Das ist die Antwort auf jenen doppelten Ruf, der die Kirche des Pfingstfestes, das «Neue Israel», das Volk des Neuen Bundes, bildet, das fortan dem zweifachen – historischen und eschatologischen – Kommen seines Herrn «zugewandt ist». Der häufig gehörte Einwand, Reue und Änderung der Gesinnung betreffe die Einzelpersonen, die Mitglieder der Kirche, und nicht diese selbst als göttliche und in ihrem Wesen heilige Institution, ist demnach nicht mehr zu halten, denn einerseits sind Reue und Um-

denken Zeichen wahrer Heiligkeit, auf der anderen Seite aber sind die kirchlichen Institutionen immer menschlich inkarniert und von Menschen getragen. So wird also gerade in dem Maße, in dem die Kirche «bereut, ihre Gesinnung ändert», das heißt in dem Maße, in dem sie aufhört, ihre Aufmerksamkeit und ihr Interesse sich selbst zuzuwenden (um sich auszusagen, sich zu rechtfertigen und schließlich sich zu bespiegeln!), um sich ihrem Herrn «zuzuwenden», sich zu ihrem Herrn «zu bekehren», ihre Reform erst möglich. Nach einem Prophetenwort ist es «*das Neue, das ich schaffen werde – spricht der Ewige: – die Braut wird um den Bräutigam werben*». Darin liegt tatsächlich das Mysterium der Kirche, das untrennbar mit dem Mysterium Christi verbunden ist. Doch bleibt es in Wahrheit unmitteilbar, wenn es sich nicht in der Wirklichkeit des Verhaltens der Kirche selbst entsprechenden Ausdruck schafft.

Auf der Ebene der *Lehrfunktion* ist dann eine konsequente Christozentrik geboten, deren konkrete Anwendung in der Beachtung des Unterschiedes zwischen dem «Mysterium des Glaubens», das Christus selbst ist, und den dogmatischen Ausdrücken des «Glaubensbekenntnisses» als zwar notwendigen, aber stets partiellen, relativen, vorläufigen Antworten besteht. Auf der Ebene der *Leitungsfunktion* geht es, ganz besonders bei den protestantischen Kirchen, darum, daß der Sinn für die Ordnung in der Freiheit wiedergefunden wird (nicht im Sinne einer juristischen TAXIS, sondern im theologalen und pastoralen Sinne einer «Marschordnung», die gemeinsam – synodal! – angenommen und eingehalten werden muß), was jedoch eine «sachgerechte Handhabung der Macht» (H. Cox) voraussetzt... Auf der Ebene der *prophetischen Funktion* des christlichen Volkes in der Welt verlangt die gleiche Christozentrik, daß die verschiedenen Optionen in den notwendigen Engagements des Lebens und Handelns «in dieser Welt» relativiert werden auf Grund einer entschieden christologischen Anthropologie und Ethik, die dann auch schließlich die Überwindung der ebenso schematischen wie sterilen Gegensätze zwischen Institution und Ereignis, Dogmatismus und Prophetismus, Kirche in sich und Kirche für die anderen, möglich macht... Denn es ist wahr: Jedes Haus, das in sich gespalten ist, wird zerstört!

Wenn aber die Kirche aufhörte, «durch den Geist eine Wohnung Gottes (zu) werden» (Eph 2, 22) – wie könnte sie dann anders weiterbestehen als in Gestalt einer von den Menschen verlassenen historischen Ruine?

Übersetzt von Karlhermann Bergner

HÉBERT ROUX

geboren am 16. Mai 1902 in Montauban, 1928 in der reformierten Kirche von Frankreich ordiniert. Er ist Lizentiat der Philosophie und Theologie, Ehrendoktor der Universität Montpellier, Beauftragter der reformierten und lutherischen Kirchen Frankreichs für die Beziehungen mit der römisch-katholischen Kirche und Co-Präsident der gemischten katholisch-protestantischen Arbeitsgruppe von Frankreich. Er veröffentlichte unter anderem: Détresse et promesse de Vatican II (Paris 1967).

Stephen Neill

Braucht die Kirche eine neue Reformation? Eine anglikanische Antwort

Selbst dem klügsten und gelehrtesten Mann der Welt würde es schwerfallen, *die* anglikanische Antwort auf irgendeine Frage zu geben. Es ist für Nichtanglikaner keineswegs leicht, sich immer vor Augen zu halten, daß die Anglikanische Kirchengemeinschaft ein lockerer Bund von fünfzehn völlig unabhängigen Kirchen in allen Teilen der Welt und einer Anzahl selbständiger Diözesen darstellt, der zusammengehalten wird durch eine gemeinsame liturgische Tradition, eine starke, aber schwerlich näher zu definierende Loyalität, eine zentrale Exekutive mit einem winzigen Apparat und durch die Teilnahme an der Lambeth-Konferenz der Bischöfe, die ziemlich regelmäßig, aber inoffiziell vom Erzbischof von Canterbury einberufen wird.

Ebenso schwierig ist es, eine deutliche Linie zwischen Anglikanisch und Nichtanglikanisch zu ziehen. Die meisten anglikanischen Kirchen stehen in voller Interkommunion mit den altkatholischen Kirchen in Europa und Amerika und mit den kleinen episkopalen Kirchen in Spanien und Portugal, in beschränkter Gemeinschaft mit den Kirchen

von Finnland und Schweden sowie mit der Kirche des Mar Thoma, der (reformierten) Syrischen Kirche von Südindien, und schließlich mit der unabhängigen Kirche der Philippinen und der Südindischen Kirche. Darüber hinaus befinden sich anglikanische Kirchen in Verhandlungen über Zusammenschlüsse in Kanada und den Vereinigten Staaten, Großbritannien, Ost-, West- und Zentralafrika, Nordindien und Neuseeland. Wenn diese Verhandlungen erfolgreich verlaufen, werden verschiedene anglikanische Kirchen in Kirchenunionen aufgehen, in die sie ihre gesamte anglikanische Substanz ohne Abstriche einbringen.

Und so soll es nach Auffassung der anglikanischen Kirchen auch sein, denn sie haben für sich niemals den Anspruch auf Universalität oder ewige Dauer erhoben. Die meisten Anglikaner sind gleich den meisten Anhängern anderer christlicher Gemeinschaften in ihrem tiefsten Herzen davon überzeugt, daß alle Probleme der christlichen Einheit gelöst wären, wenn alle anderen Christen für einen derart maßvollen Standpunkt wie den der Anglikaner empfänglich wären und ihn sich auch zu eigen machten. Doch macht es den Anglikanern ihr starker und konsequenter Sinn für die Einheit der gesamten christlichen Gemeinschaft im Himmel und auf Erden leicht, mit einer – vielleicht in weiter Zukunft liegenden – Zeit zu rechnen, in der alle anglikanischen Werte in weiteren christlichen Kirchen soweit Eingang gefunden haben und gesichert sind, daß eine Eigenexistenz der Anglikaner nicht mehr notwendig ist. Diese Auffassung trat auf der Lambeth-Konferenz von 1948 völlig klar zutage.

Die Kirche von England ist die älteste und größte Kirche der anglikanischen Kirchengemeinschaft. Doch die historischen Umstände haben sie stärker als andere Kirchen mit dem 16. Jahrhundert verknüpft. Daher ist sie heute unter allen anglikanischen Kirchen fast die am wenigsten typisch anglikanische. Doch wegen ihrer Größe und ihres Alters läßt es sich kaum vermeiden, daß der Autor sie, auch heute, als Ausgangspunkt nimmt, und die Divergenzen, so wie sie sich in den unabhängigeren Kirchen zeigen, eigens erwähnt.

Wahrscheinlich stellen nur wenige Anglikaner die Prinzipien jener im wesentlichen konservativen Bewegung der anglikanischen Reformation des 16. Jahrhunderts in Frage. Sie lassen sich kurz folgendermaßen formulieren:

Den Primat als einzig maßgebliche Autorität für Glauben und Leben der Kirche besitzt die Heilige Schrift. Auch noch so ehrwürdige Traditionen bilden keine zweite Autorität; sie sind immer nur Erläuterung zu dem Text, der sich einzig und allein in den kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testamentes findet. Selbst alte Riten, Zeremonien und Gewohnheiten, ja sogar Lehren, müssen geändert werden, wenn sich deutlich herausstellt, daß sie zu den Befunden der Heiligen Schrift in Widerspruch stehen. Jeder Gottesdienst ist in einer Sprache abzuhalten, die vom Volk verstanden wird, und die Lesung und Erklärung der Schrift hat darin eine große Rolle zu spielen.

Die Bibel ist allen Gläubigen in die Hand zu geben, und sie sollen dazu angeleitet werden, sie auch allein und für sich zu lesen.

Aber die Geschichte ist nicht stehen geblieben. Diese Grundsätze müssen auf neue Arten und Weisen, die für die Situation des 20. Jahrhunderts eine Bedeutung haben, formuliert und dargestellt werden.

1. Verhältnis zwischen Staat und Kirche

Die Reformation hat die Kirche von England eng mit der Krone verbunden. Königin Elisabeth I. erklärte sich selbst zur obersten Herrin der Kirche von England. Sie hatte ein hohes Ideal, das sie nie aufgab: ein Volk, das unter einem Aspekt Gemeinwesen, unter einem anderen geistig-religiöse Gemeinschaft war, in der Furcht Gottes und unter einem gottgegebenen Herrscher lebte, dessen Aufgabe es war, unter Gottes Oberhoheit für beide Aspekte im Leben des Volkes zu sorgen. Am Ende ihrer Regierungszeit war dieses Ideal bereits anachronistisch. Die Unbeugsamkeit der Widerstrebenden (der römischen Katholiken) und der Sektierer (Dissenters) hatte deutlich gemacht, daß sich nicht alle Untertanen der Königin dazu bringen ließen, gemeinsam in einer einzigen Kirche zu leben, und sei sie noch so gut. Doch die Kirche von England blieb die Kirche der englischen Könige und der großen Mehrheit des Volkes. Dabei war in England die Kontrolle von seiten der Krone weniger lastend als etwa die Kontrolle, die bis 1918 in Österreich der Kaiser und bis 1905 in Frankreich die Innenminister ausübten, von denen mehr als einer keine Christen waren. Die Verbindung zwischen Kirche und Staat findet ihren Ausdruck durch die Anwesenheit von 21 Bischöfen im Oberhaus und die konsequente Ausschließung anglikanischer Geistlicher aus dem Unterhaus, wodurch sie zu den am stärksten benachteiligten aller erwachsenen Untertanen der Krone wurden. Die Berufung auf die Bischofssitze der Diözesen er-

folgt durch die Krone auf Vorschlag des Premierministers. Dieses System funktioniert in der Praxis recht vernünftig und annehmbar. Doch leider läuft damit ein schreckliches Wahltheater parallel, in dem der Dekan und das Kapitel den Bischof wählen, obwohl sie sehr gut wissen, daß in 437 Jahren noch kein Dekan oder Kapitel je einen vom König vorgeschlagenen Kandidaten nicht gewählt hat.

Natürlich ist es aus allen denkbaren Gründen wünschenswert, daß dieses System geändert wird. Und was früher wünschenswert war, ist heute notwendig geworden durch den Fortschritt in Richtung auf die Einheit der Christen. Keine englische Freikirche könnte sich ehrlich und aufrichtig mit der Kirche von England vereinen, solange dieses herrschende System beibehalten wird. Dabei hat die Ablehnung der Idee einer «etablierten» Kirche in den letzten hundert Jahren beträchtlich abgenommen. Selbst die Freikirchen erkennen, daß es alle großen nationalen Ereignisse, wie etwa die Krönung einer Königin, beträchtlich hebt, wenn sie mit einer festlichen religiösen Zeremonie verbunden sind. Aber sie verlangen eine größere geistliche Freiheit als sie eine in mancher Hinsicht unter der Kontrolle des Parlaments stehende Kirche hat. Leider sind alle anglikanischen Bemühungen in dieser Richtung durch ein Höchstmaß an Unentschiedenheit gescheitert. Während die (presbyterianische) Kirche von Schottland schon vor langer Zeit in ihrer Stellung als schottische Nationalkirche anerkannt worden ist, unter gleichzeitiger sorgfältigster Wahrung der Königsrechte Jesu Christi als einzigen Herrn seiner Kirche, hinkt die Kirche von England, die vermutlich ohne große Schwierigkeit eine ähnliche Anerkennung erhalten könnte, immer noch hintendrein.

Dieses Problem besteht in keinem anderen Teil der anglikanischen Kirchengemeinschaft. Denn dort ist überall die Verbindung zwischen Kirche und Staat, wenn sie überhaupt je bestanden hat, seit langem gelöst. Das einzige Land, in dem anglikanische Geistliche vom Staat bezahlt werden, dürfte Belgien sein.

2. Liturgische Erneuerung

Einen bedeutend größeren Einfluß als ihre formellen Lehraussagen üben ihre liturgischen Formen auf die Mitglieder einer Kirche aus. Die erste vollständige anglikanische Liturgie stammt aus dem Jahre 1549: ein wertvolles Dokument, das Stücke schönster englischer Prosa enthält. Aber diese erste Bemühung wurde als unvollkommen betrachtet. Man revidierte sie in den Jahren 1552, 1559, 1604 und 1662, während 1637 eine stark abweichende Liturgie für Schottland geschaffen wurde. Im Jahre 1662 wurde die Liturgie durch den Act of uniformity eingefroren. Aber Liturgie kann nicht stillstehen. Eine Anzahl von Abwandlungen wurden gesetzlich erlaubt. Und eine noch größere Anzahl von Variationen entstand durch Gewohnheit. Doch empfanden es viele, daß die Form des Gottesdienstes, trotz der hohen Qualität des liturgischen Werkes des 16. Jahrhunderts, immer weniger den Bedürfnissen der durchschnittlichen Gottesdienstbesucher entsprach und daß die gesamte Frage der liturgischen Erneuerung eine höchst konzentrierte Aufmerksamkeit erforderte.

Die anglikanischen Kirchen außerhalb Englands haben von ihrer Freiheit, ihre liturgischen Bücher zu überprüfen und zu ändern, Gebrauch gemacht. Im großen und ganzen aber sind dabei die traditionellen Strukturen mit mehr oder weniger weitreichenden Modifikationen beibehalten worden. In mehreren Fällen (USA, Indien) sind Cranmers ohnehin schon etwas weitschweifige liturgische Formen noch weitschweifiger geworden durch das Bemühen, alles in sie hineinzupacken, was hineingepackt werden konnte. Erst in allerjüngster Zeit haben sich stärker an die Wurzeln greifende Überlegungen auf die Fragen gerichtet: Was ist Gottesdienst? Wie kann christlicher Gottesdienst im 20. Jahrhundert richtige und geeignete Ausdrucksformen finden? Der Krieg ist eine zu ernste Sache, als daß man sie den Soldaten überlassen dürfte. Diejenigen, welche die jüngsten anglikanischen Experimente zur Schaffung neuer Liturgien überblicken, können sehr leicht zu der Annahme kommen, daß es hier um eine Sache geht, die zu ernst ist, als daß man sie den Liturgikern überlassen könnte. Manche von diesen haben bei ihrer Arbeit offenbar unter der Illusion gestanden, liturgische Änderungen wären möglich ohne entsprechende Änderungen in der Theologie, denen darin Ausdruck gegeben wird. Bevor eine neue Liturgie irgendwelche Aussicht auf bleibenden Erfolg haben kann, müssen sowohl ihre Schöpfer als die, welche sie verwenden, klar erkennen, welche theologische Absicht dem Ganzen zugrunde liegt.

Der gegenwärtige Augenblick ist sowohl in England als auch in der englischsprechenden Welt für diese Arbeit nicht besonders günstig. Man kann sich nicht darüber einigen, was man als gehobenes, dabei aber modernes Englisch anzusehen hat. Ebensowenig Einigkeit besteht darüber, welcher Theologie in der liturgischen Form Ausdruck ge-

geben werden soll. Unsere heutigen Reformer haben anscheinend Cranmers Prinzip auf den Kopf gestellt. Er glaubte, man müsse der Kirche das denkbar Beste an liturgischer Form geben und die Teilnehmer am Gottesdienst müßten zur richtigen Bewertung des ihnen überantworteten Schatzes erzogen werden – ein Ziel, das in den Tagen, in denen jeder, nolens volens, in die Kirche ging, in einem erstaunlichen Umfang erreicht war. Heute sind wir uns anscheinend dahingehend einig geworden, daß die Liturgie auf die Ebene dessen herabgesetzt werden muß, was der durchschnittliche Kirchgänger fassen kann. Unsere neuen Liturgien zeigen daher die Neigung, die geistig-religiöse Verarmung des 20. Jahrhunderts dem glänzenden Reichtum des 16. Jahrhunderts gegenüber widerzuspiegeln.

3. Die Kirche in einer veränderten modernen Welt

Im 16. Jahrhundert war England, wie Indien heute, ein Land der Dörfer. Es war das Ziel der Kirche, in jedes Dorf einen Gentleman von Bildung und Kultur zu schicken. Die anglikanische Dorfkirche ist ein größerer Schatz als die prächtigste Kathedrale, von denen eine der größten – St. Paul in London – nach der Reformation gebaut wurde. Heute ist England ein Land der Städte. Und die Kirche hat hier wie in jedem anderen industrialisierten Land der Welt unter dieser Wandlung gelitten. Es scheint etwas im Klima der Stadt zu liegen, das es dem Durchschnittsmenschen schwierig macht, irgendeine Verpflichtung als am Gottesdienst teilnehmendes Glied der Kirche ernstzunehmen. Römisch-katholische Statistiken in England und andernorts zeigen, daß auch diese Kirche gleich allen anderen in den industrialisierten Zonen Verluste erleidet.

Doch obwohl die Entchristlichung schon reichlich weit gegangen ist, fehlt noch viel, bis sie vollständig wird. In allen Klassen im Land findet sich noch ein ungeheures Kapital an diffusem Christentum. Nur 10% der Bevölkerung bezeichnen sich als ohne jeden religiösen Glauben. Kritik an der Kirche wird viel geübt; aber bei allen Meinungsforschungen erklärt die große Mehrheit derer, die überhaupt antworten, sie möchten lieber, daß die Kirche bleibt, als daß sie verschwindet. Die Unwissenheit über die Lehre der Kirche ist abgrundtief. Manche sind noch in gewissem Umfang von der vor über einem Jahrhundert in England getriebenen, virulent antichristlichen Propaganda angesteckt. Doch für die Person Jesu Christi herrscht eine tiefe Verehrung, wenn sie auch nicht immer mit einem tiefen Verständnis für die Grundsätze verbunden ist, für die er eintrat. In der Zeit von 1900 bis 1930 war bei einigen Intellektuellen ein giftiger, persönlicher Haß gegen Jesus Christus festzustellen, wie es ganz unverhüllt in Michael Holroyds jüngster Biographie Lytton Stracheys sichtbar gemacht wird; doch dürfte diese Bewegung kaum bis in das Bewußtsein des einfachen Bürgers gedrungen sein, der immer noch daran festhält: Wenn alle nach den von Jesus Christus aufgestellten Grundsätzen leben würden, wäre die Welt ein bedeutend besserer Ort, als sie heute ist.

Das Problem besteht darin, Mittel und Wege zu finden, wie dieser diffuse Glaube, dem es aber keineswegs an einer gewissen Großmut fehlt, wieder zur Kirche und zum gottesdienstlichen Leben in Beziehung gesetzt werden kann. Manche möchten vollständig an der organisierten Kirche, den Pfarreien und Institutionen, den bezahlten Amtsträgern und dem ganzen Apparat der Kirchenverwaltung verzweifeln. Andere gehen nicht so weit und sehen auch in den Strukturen noch Werte, wenn sie auch davon überzeugt sind, daß weitgehende Änderungen und Experimente notwendig sind.

In den Landpfarreien kann viel getan werden. Bei der heutigen allgemeinen Verbreitung motorisierter Transportmittel kann das alte Ideal eines gebildeten und kultivierten Gentlemans in jedem Dorf ersetzt werden durch die flexiblere Konzeption einer Gruppe gut ausgebildeter Priester, die gemeinsam eine größere Zahl von Dörfern versorgen. Manches ist natürlich unwiederbringlich verloren; doch nur auf diese oder eine ähnliche Weise wird es möglich sein, die Dörfer überhaupt noch seelsorglich zu erfassen. Dabei bieten die Städte bedeutend größere Probleme. Hier sind in England wie andernorts viele radikale Experimente unternommen worden: die Haus-Kirche, in der das Herrenmahl direkt dahin gebracht wird, wo die Leute leben; besondere Funktionen zur Beratung und Seelsorge; Stadtkirchen, in denen es an den Wochentagen lebendig ist und die an den Sonntagen, wenn die Straßen fast verlassen und friedlich daliegen, kaum in Erscheinung treten. Man kann nicht behaupten, es seien bisher für irgendein Problem vollkommene Antworten gefunden worden; aber diejenigen, die bereit sind zu experimentieren, wissen, daß von zehn Experimenten mit Sicherheit etwa sieben als Fehlschlag abgeschrieben werden müssen, daß es sich um der drei anderen willen aber lohnt, zehn zu machen.

4. Die Notwendigkeit der Entklerikalisierung

Auf jeden Fall ist es klar, daß die Laien ins Zentrum des Lebens und Zeugnisses der Kirche zurückgebracht werden müssen. Die englische Reformation war weithin eine Angelegenheit der Laien; aber binnen kurzem war die Kirche vollkommen klerikalisiert und hat es niemals ganz fertigbekommen, dieses Joch abzuwerfen.

Die Kirche von England befindet sich hier in der allerschlechtesten Lage, da sie noch nicht einmal so viel Freiheit hat, wie sie durch eine synodale Leitung gegeben ist. In manchen anderen Provinzen hat es eine solche schon vor mehr als einem Jahrhundert gegeben. So gilt zum Beispiel in der Kirche von Irland für die repräsentative Körperschaft die sehr gesunde Regel, daß in ihr auf jeden Kleriker zwei Laien kommen. Die meisten, wenn auch nicht alle Provinzen, machen dabei keinen Unterschied zwischen Mann und Frau. In England ist frühestens 1970 eine Änderung möglich, wenn eine echte Synode zustande kommt. Noch 1969 mußte die Schlußdebatte über die Pläne der Union mit den Methodisten in den Konvokationen von Canterbury und York stattfinden, reinen Klerikerversammlungen, in denen das «Establishment» der Dekane, Pröpste und Archidiakone mit allzu großem Gewicht vertreten war. Selbst wenn die Laien einmal zu ihrem Recht kommen, muß dafür gesorgt werden, daß die Synode ihre Treffen auf solche Zeiten und an solche Plätze verlegt, die es den Laienmitgliedern möglich machen, ohne allzu große Unterbrechung ihres Alltagslebens teilzunehmen. Es ist wenig gewonnen, wenn die teilnehmenden Laien «klerikalisierte» Laien sind, die außerhalb der Wirklichkeit des profanen Lebens in einer im heißen Konkurrenzkampf liegenden Welt stehen.

Die Bewegung der Laien gehört zu den großen ökumenischen Wirklichkeiten der modernen Welt. Doch diejenigen, die am meisten darauf bedacht sind, daß die Laien im Zeugnis der modernen Welt gegenüber ihren vollen Platz bekommen, erstarren vor Schrecken, wenn sie die religiöse Ungebildetheit der meisten Laien und ihre totale Unfähigkeit sehen, den Marxisten, den Humanisten und den Freidenkern auf ihrem eigenen Boden entgegenzutreten und eine solide Rechenschaft über ihr eigenes Christentum zu geben. Es ist gut, daß die Geistlichkeit lernt, im Hintergrund zu bleiben. Doch kann sie dies nur, wenn die Laien bereit sind, sich schulen zu lassen und als ihren Anteil an der neuen Reform den gewaltigen Prozeß der Neuerziehung, für die die Kirche sorgen und der der Laie sich bereitwillig zur Verfügung stellen muß, auf sich zu nehmen. Das kann aber nur dann geschehen, wenn jede Pfarrei wird, was sie eigentlich sein sollte: die Hohe Schule des Laien.

In den letztvergangenen Jahren ist viel über die Zielsetzungen und die Form der Ausbildung zum ordinierten Amt in der Kirche diskutiert worden. Die bleibendste Frucht der Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts – einschließlich des Tridentinums – war die Erneuerung des Sinnes für die Notwendigkeit einer beruflichen Ausbildung der Geistlichkeit. Die anglikanischen Kirchen haben, verglichen mit anderen, in dieser Richtung nur wenig getan. In den englischsprechenden Gebieten ist der Standard der geistlichen Berufsausbildung anerkanntermaßen bedauerlich niedrig. In den Vereinigten Staaten sieht es besser aus. Aber zum Beispiel in Afrika haben die anglikanischen Kirchen bisher kaum etwas dafür unternommen, daß ein afrikanischer Absolvent eines geistes- oder naturwissenschaftlichen Studiums in seinem eigenen Land Theologie studieren kann. In England selbst ist die Situation chaotisch. Ein Student der Kirche von England kann sein Ordinationsexamen bestehen und ordiniert werden, ohne ein einziges ernsthaftes theologisches Werk gelesen zu haben. Eine gute Note beim Examen kann er bekommen, wenn er sich getreulich an das hält, was er in den Vorlesungen mitgeschrieben hat und was in den einschlägigen kleinen Lehrbüchern steht. Priester, deren Ausbildung sich auf einer solchen Ebene bewegt, dürfen nicht hoffen, sich in einer Welt, deren allgemeines Wissensniveau immer höher wird, behaupten zu können.

Man betont gern die Ausbildung der künftigen Priester in den praktischen Disziplinen der Religionssoziologie usw. Das heißt im Grunde den Wagen vor das Pferd spannen. Die Ausbildung in diesen Fächern muß der Kandidat *nach* seiner Ordinierung bekommen. In dem Studienabschnitt vorher muß er vielmehr lernen, das Mysterium der menschgewordenen Gottheit und die Grundlehren, um deren Verkündigung willen die Kirche da ist, in einer viel tieferen Weise zu betrachten und zu erfassen, als dies heute allgemein geschieht.

5. Neue pfingstliche Ergriffenheit

Letzten Endes ist die einzige Reform, auf die es ankommt, die theologische Reform – eine Neuentdeckung der göttlichen Wahrheit, die bewirkt, daß die Männer und Frauen Gesichte haben und

Traumgesichte sehen, daß sie sich mit der Freude des großen Wagnisses der Sache Christi zur Verfügung stellen und sich von neuem zur Aufgabe setzen, ihr ganzes Denken vom Geist Christi gefangennehmen zu lassen. Die anglikanischen Kirchen haben eine große theologische Tradition. Auch heute besteht kein Mangel an Denkern, die in die Tiefe bohren. Doch wenn sie dabei auf eine Quelle stoßen, hat man heutzutage meist den Eindruck, es handle sich nur um ein schwaches Rinnsal. In Wirklichkeit ist es im geistigen Bereich nicht anders als im physikalischen: Es müssen lange Zeit hindurch Bohrversuche unternommen werden, ehe man auf den wirklichen Schatz trifft. Wir haben nicht das Recht, ungeduldig zu sein.

Im 16. Jahrhundert war die anglikanische Reformation von ihren Vätern fest gegründet auf der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben als «einer höchst heilsamen und trostreichen Lehre» (Artikel XI). Die Puritaner, von denen keineswegs alle die nationale Kirche verließen, betonten ihrerseits zusätzlich die persönliche Bekehrung zum Glauben an Christus. Die Cambridge Platonists und die Caroline divines setzten sich für die Gelehrsamkeit und den rechten Gebrauch der Vernunft in der Theologie ein. John Wesley verkündete überall im Land die «praktische Heiligkeit». Die Evangelicals in der Kirche von England kämpften für soziale Gerechtigkeit und missionarischen Einsatz. Die Tractarianer betonten die Schönheit der Heiligkeit in Gebet und Leben. Die Christlichen Sozialisten strebten nach der Umwandlung des gesamten gesellschaftlichen Lebens durch die Kraft des Evangeliums. Die Liberalen haben für uns das Wissen um die Menschheit des Erlösers zurückerobert. Die Christliche Studentenbewegung bereitete den Weg für die Erkenntnis der internationalen und ökumenischen Dimensionen des Evangeliums. Was bleibt uns da heute noch zu tun?

Die Antwort kann lauten, daß wir die Lehre vom Heiligen Geist noch niemals ernstgenommen haben. Hier und dort in der anglikanischen Welt konnte man Kundgebungen einer neuen pfingstlichen Ergriffenheit erleben, die für die braven Leute, wie etwa die Bischöfe, außerordentlich störend wirkte. Vielleicht waren es nur Eruptionen heißer Luft. Aber wer daran denkt, wie jede neue Bewegung bisher kritisiert, heruntergemacht und abgelehnt worden ist, könnte so weit kommen, daß er sein Urteil aufschiebt und zumindest die Möglichkeit anerkennt, daß diese Anglikaner – vielleicht auf ausgefallene Art und Weise – den Weg zu einer neuen Reform weisen, welche die ganze Kirche in Flammen setzen könnte, selbst unter den keineswegs vielversprechenden Umständen des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

STEPHEN NEILL

geboren am 21. Dezember 1900 in Edinburgh, Bischof der anglikanischen Kirche. Er studierte am Trinity College von Cambridge, ist Master of Arts, Mitglied der britischen Akademie, Ehrendoktor von vier Universitäten, er war Bischof von Tinnevelly (Indien) und in führender Stellung im Ökumenischen Rat der Kirchen. Er ist Professor für Philosophie und religiöse Studien am University College von Nairobi und seit 1969 Leiter dieser Abteilung.

Johann Baptist Metz

Braucht die Kirche eine neue Reformation? Eine römisch-katholische Antwort

Ich kann nicht als Ökumeniker vom Fach reden. Indes, ökumenische Theologie als theologische Sonderdisziplin ist ohnehin eine Verlegenheitslösung. Denn Ökumenismus ist am Ende nicht eine regionale, sondern eine universale und radikale theologische Einstellung. Und was Christen heute verbindet, kann nicht bloß auf den guten Willen und die theologischen Bemühungen einzelner gegründet sein, es muß von allen gefördert und repräsentiert werden. Ohne gefragt zu sein, müssen wir heute ökumenisch denken und handeln.

Zur eigentümlichen Situation des Ökumenismus heute möchte ich zwei Thesen vorlegen. Die erste These bezieht sich auf den inneren Zusammenhang von Ökumenismus und kirchlicher Reform; sie sucht damit auch auf die vorgelegte Frage zu antworten, «ob unsere Kirche eine neue Reformation brauche». Die zweite These beschäf-

tigt sich mit der Figur der indirekten Ökumene, d. h. mit der wesentlichen Vermittlung der christlichen Einheit über die Probleme der Welteinheit; damit erörtert sie ein Thema, das heute vielfach unter dem Schlagwort «postökumenische Ära» angesprochen wird.

I

Die *erste These* lautet: Ein wirksamer Fortschritt in der christlichen Ökumene ist heute untrennbar gebunden an einen Wandel in den Strukturen und in der öffentlichen Praxis der Kirchen selbst. Die ökumenische Frage ist in sich selbst zu einer Frage der kirchlichen Reform geworden. Und deshalb ist ökumenische Arbeit vor allem charismatisch-kritische Reformarbeit in und an der eigenen Kirche.

1. Der in dieser These ausgedrückte innere Zusammenhang zwischen Ökumenismus und kirchlicher Reform entspringt nicht einer puren Resignation und Skepsis gegenüber theologischen Verständigungsmöglichkeiten. Er huldigt nicht einer theologiefeindlichen Ideologie der Praxis, nicht einem Fetischismus der Handlung und Veränderung, der die Frage nach den Bedingungen dieses Handelns unterschlägt. Er ist zunächst ganz allgemein begründet *in dem operationalen und sozialen Charakter der theologischen Frage nach Wahrheit und Einheit überhaupt*. Diese Frage kann gar nicht mehr als reines Theorieproblem gestellt und beantwortet werden; sie ist ein Theorie-Praxis-Problem, und die Öffentlichkeit ist unaufgebbares Medium der theologischen Wahrheits- und Einheitsfindung. Diese allgemeine theologische Überlegung kann hier nicht weiter verfolgt werden. Wir setzen vielmehr voraus, daß jeder theologische Fortschritt in der Einheit nicht nur einer historischen, sondern gerade auch einer sozialen Verifikation in der Öffentlichkeit und in der gewandelten Praxis der Kirche selbst bedarf. Nur so kann der ökumenische Prozeß aus seiner Abstraktheit, d. h. aber auch aus seiner Vorläufigkeit und Unbestimmtheit, aus seiner konkreten Unwahrheit befreit werden.

Über diese generelle theologische Überlegung hinaus gibt es freilich auch einen spezifischen Zusammenhang zwischen Ökumenismus und kirchlicher Reform. Ich möchte zwei Aspekte dieses spezifischen Kontextes nennen. *Einmal* müssen wir heute davon ausgehen, daß Einheit und Unterscheidung im Glauben gar nicht mehr «rein theologisch» dargestellt und entschieden werden können. Der Grund scheint mir in dem wachsenden inneren Pluralismus der Theologien selbst zu liegen, der einerseits prinzipiell unaufhebbar ist und der andererseits nicht nur sekundäre theologische Probleme, sondern die Interpretation der ganzen Glaubenswirklichkeit betrifft.

Laufen nicht in der Tat die theologischen Fronten heute schon quer zu den Konfessionsgrenzen? Wie also könnte die Theologie selbst die unterscheidende Einheit ihres Gegenstandes bestimmen und garantieren? *Die Frage nach der Einheit im Glauben überführt sich selbst in eine praktische Frage. Der Fundort dieser Einheit ist nicht die reine Theologie, sondern der Kanon des praktizierten Bekenntnisses der Kirchen.* Ist damit aber nicht jede effektive Förderung der Einheit zwischen den Kirchen in Frage gestellt? Bleibt hier nicht jede Frage nach der Einheit positivistisch und dezisionistisch auf die herrschende konkrete Praxis der Kirchen fixiert? Unter den geschilderten Bedingungen gibt es m. E. nur eine Möglichkeit des Fortschritts in der Ökumene: wenn eben die Lebenspraxis der Kirchen und die Strukturen, in denen sie sich vollzieht, selbst gewandelt werden. Erst auf dem langen Weg durch solche Reformen wandeln sich auch jene Mentalitäten, die uns lautlos trennen und die durch keine theologische Reflexion einander anzugleichen sind. So zeigt diese Überlegung den in unserer These ausgedrückten Zusammenhang zwischen Ökumenismus und kirchlicher Reform. Theologie als Instanz kritischer Freiheit in der Kirche kann und muß dabei zu einem Ort der Initiative im Wandel, zu einem Ort der Emanzipation von bestimmten Praxen und Strukturen der Kirche werden.

Zum anderen enthält das Problem des Ökumenismus die *Dimension der Geschichte*, der geschichtlich veruntreuten Einheit. Die Bindung des Problems der Einheit im Glauben an das Problem der Geschichte besagt, daß diese Einheit nicht rein interpretatorisch erlangt werden kann.
Geschichte ist die Erfahrung der Wirklichkeit in Konflikten, die nicht rein begrifflich versöhnt werden können. Diese Konflikte können nur handelnd gelöst werden, der geschichtliche Identitätsverlust des Christentums kann nicht einfach durch eine Neuinterpretation der christlichen Traditionen überwunden werden; das rein gedankliche Verhältnis zur Trennungsgeschichte bleibt selbst in der Unwahrheit, in die wir durch unsere geschichtlichen Handlungen geraten sind. Wir werden deshalb die evangelische Tradition und Verheißung der Einheit nur unter uns bewahren, wenn wir die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse, Praxen und Lebensweisen erneuern helfen. Und

ökumenische Theologie wird den Gedanken der Einheit in Christus nur dann nicht unverbindlich mystifizieren oder ideologisch mißbrauchen zur Verschleierung der faktischen Zerrissenheit der Christen, wenn in ihr die gegenwärtigen Bedingungen kirchlichen und christlichen Lebens selbst angegriffen und geändert werden, da es unter ihnen die gesuchte und gewünschte Einheit nicht geben kann.

2. Für die katholische Kirche – und nur von ihr soll hier ausdrücklich die Rede sein! – hat diese kirchliche Reform, diese Erneuerung der Lebenspraxis und der Strukturen der Kirche im Vatikanischen Konzil eingesetzt. Dieses Konzil war deshalb gerade dadurch in einem eminenten Sinn ein «ökumenisches» Konzil, daß es ein Konzil der kirchlichen Erneuerung war oder doch zu sein versuchte. Umgekehrt gilt freilich auch, daß eine Krise der im Konzil begonnenen Erneuerung zu einer, ja vielleicht zu der entscheidenden Krise des gegenwärtigen Ökumenismus selber werden muß.

Man muß nicht zu den Vertretern eines allenthalben grassierenden Jargons der Krise gehören, wenn man im Hinblick auf die gegenwärtige Kirche von einer Krise ihrer Erneuerung spricht und in ihr Symptome einer «Gegenreformation heute» zu erkennen glaubt, eine Bewegung gegen das Konzil der kirchlichen Reform. Ich meine das nicht primär inhaltlich, sondern formal und grundsätzlich: als Widerstand gegen den «Geist des Konzils», als Gegenreformation, die zuweilen in autoritären Maßnahmen «von oben» und autoritären Erkenntniserwartungen «von unten» nichts so zu fürchten scheint wie die «Autorität der Freiheit» selbst, die sich auf dem Konzil eindrucksvoll zu Wort gemeldet hatte. Es ließen sich eine Reihe von Symptomen für eine solche «Gegenreformation» entfalten: das geradezu konstitutionell anmutende Mißtrauen gegen die charismatische Freiheit des Geistes, die oft bloß simulierten Formen von Mündigkeit; der Versuch, den dezidierten Reformgeist religiös und spirituell zu verdächtigen und ihn als liberalen Minimalismus zu desavouieren; der mangelnde «zweite Mut» bei uns Theologen selbst, mit dem wir für die kirchlich-sozialen Konsequenzen theologischer Erneuerung einzustehen hätten... Davon kann hier nicht ausführlich gesprochen werden; ich habe die Symptome solcher «Gegenreformation» in meinem kleinen Buch «Reform und Gegenreformation heute» zu skizzieren versucht.[1]

3. Ich möchte – beispielhaft – wenigstens eines jener Elemente der kirchlichen Reform nennen, die im Konzil angelegt sind und die für den ökumenischen Prozeß von entscheidender Bedeutung werden können, wenn sie ihre Verifikation in der gewandelten Praxis der Kirche finden. Neben der Bedeutung, die die fundamentale Bestimmung der Kirche als «Volk Gottes» für das Verständnis kirchlicher Ämter und ihrer Praxis haben kann; neben der Bedeutung, die gerade die Proklamation der Religionsfreiheit für das Verständnis der kirchlichen Religion und ihrer Strukturen als eine Religion der Freiheit gewinnen kann,[2] möchte ich hier ganz kurz auf folgendes Element der kirchlichen Reform hinweisen: Deutlich ist im Kirchenverständnis des Konzils die eschatologische Differenz zwischen der Institution Kirche und dem Reich Gottes, um dessentwillen sie existiert, herausgearbeitet. Deutlich wird sichtbar, daß die Kirche nicht um ihrer selbst willen da ist, daß sie sich vielmehr als «eschatologisches Provisorium Gottes» versteht, daß sie also gerade auch von der Proklamation ihrer eigenen eschatologischen Vorläufigkeit lebt. Wo diese eschatologische Differenz zwischen Kirche und Reich im Selbstverständnis und in der Lebenspraxis der Kirche wirksam wird, da kann sich in der Kirche ein neues positives Verhältnis auch zu jenen Christen bilden, die sich nur partiell mit der bestehenden Institution Kirche identifizieren. Und das scheint mir nicht zuletzt für die Reformbewegung in der Kirche und insbesondere für die ökumenische Frage von großem Belang zu sein. Es gibt heute eine große Zahl von sogenannten partiell identifizierten Christen. Werden sie ernstgenommen und nicht einfach an den Rand gedrängt, dann drängen sie uns auf ihre Art die Unterscheidung von Christentum und Kirche auf und verbieten, das Problem «Kirche» an den Rändern der Institution selbst zu Ende gehen zu lassen. Denn es handelt sich hier nicht einfach um kirchenlose Christen (zu deutlich spüren sie, daß ein völlig institutionsfreies Christentum in unserer geschichtslosen Gesellschaft auch die christliche Tradition selbst verlieren würde). Gleichwohl haben wir für sie in Theologie und Kirche keine zureichenden Kriterien. Die Theorien der Kirchengliedschaft antworten auf diese Figur der partiellen Identifikation überhaupt nicht bzw. nur negativ. Üblicherweise werden diese «partiell identifizierten Christen» mit negativen Schlagworten wie «Randchristen», «Taufscheinchristen» gekennzeichnet. Doch gerade damit wird das Positive, das in einer solchen partiellen Identifizierung liegen kann, von vornherein übersehen und die unkritische, mehr oder weniger konfliktlose Total-

identifizierung als indiskutables Ideal unterstellt. Eine Kirche, die weiß, daß sie nicht um ihrer selbst willen existiert und in bleibender Differenz zu dem von ihr bezeugten Reich Gottes steht und die gleichzeitig weiß, daß sie immer sündig hinter ihrem Zeugnis zurückbleibt, müßte diese Form der partiellen Identifizierung als eine sehr ernste Frage empfinden. Kann diese Form christlicher Existenz nicht auch gerade dem eschatologischen Gewissen der Glaubenden entspringen, dem kritischen Gespür für jenen Überschuß an eschatologischer Wahrheit des Christentums, der in der einen kirchlichen Institution nicht zureichend zur Erscheinung kommt? So gesehen könnte gerade diese Figur der partiellen Identifizierung zum Anlaß für Reformen werden, für Veränderungen in Gestalt und Verhalten der Kirche selbst. Die Ketzergeschichte des Christentums ist voll von solchen Figuren der partiellen Identifizierung. Doch vergessen wir nicht, daß diese Ketzergeschichte sehr oft zur Vorgeschichte des kirchlichen Christentums wurde! Während jedoch früher diese Existenzweise der partiellen Identifizierung nur vereinzelt und in kleinen «Bewegungen» verwirklicht wurde, ist sie heute zu einem öffentlichen Problem für die gesamte Kirche geworden, dessen Bewältigung nicht auf spätere Zeiten vertagt werden kann. Wenn sich in der Kirche die Einsicht durchsetzte, daß diese partielle Identifizierung etwas unableitbar Positives an sich haben *kann*, das nicht einfach durch totale Identifizierung mit der Institution ersetzbar ist, dann wäre ein wichtiger Aspekt und Impuls für die kirchliche Reform gewonnen. Und es wäre auch innerkirchlich Raum geschaffen für ein positives Verständnis der Eigenart nichtkatholischer Christen. Es wäre Vorarbeit geleistet für eine Pluralisierung der Kirchlichkeit im Christentum selbst.

II

Die *zweite These* lautet: Das ökumenische Anliegen muß immer mehr die Gestalt der «indirekten Ökumene» gewinnen. Der Zuwachs an theologischer Verständigung und christlicher Einheit wird nicht allein und nicht primär durch den unmittelbaren und direkten Dialog der Kirchen untereinander hervorgebracht, sondern durch die je eigene Auseinandersetzung der christlichen Kirchen und ihrer spezifischen Traditionen mit einem «dritten Partner», nämlich mit den Problemen und Herausforderungen der Welt von heute. Diese Figur der «indirekten Ökumene» enthält sowohl eine spezifische Bestimmung des theologischen Fundorts der gesuchten christlichen Einheit wie ein spezifisches Interpretationsmodell für die christlichen Bekenntnisformeln.

Die Fragen der christlichen Ökumene rücken heute mehr als bisher in den Horizont der Weltökumene ein. Nicht die Zerrissenheit der Christen unter sich, sondern die Zerrissenheit der Welt in sich wird als erste Herausforderung an die evangelische Botschaft von der Einheit und Versöhnung aller in Jesus Christus empfunden. Man könnte versucht sein, diese Fragestellung – im Blick auf den traditionellen Ökumenismus – als «postökumenisch» zu bezeichnen. Doch sowohl in der Wortwurzel und im biblischen Sprachgebrauch von «ökumenisch» wie in den jüngsten Äußerungen der Ökumenischen Bewegung selbst ist diese Dimension der ökumenischen Aufgabe angesprochen. Zudem könnte der Gebrauch von «postökumenisch» eine gefährliche Dispenswirkung für jene haben, die sich in vieler Hinsicht noch vor- oder antiökumenisch verhalten. Und schließlich könnte «postökumenisch» leicht zu dem Mißverständnis führen, als müßten die Kirchen ihre gegenseitigen Differenzen dadurch überwinden, daß sie sich spannungslos in die Welt hinein aufgeben bzw. in «rein weltliche» Aufgaben zerfallen lassen. Demgegenüber geht es in der hier zu skizzierenden These von der «indirekten Ökumene» darum, das Weltproblem in das Identitätsproblem von Christentum und Kirche neu einzubeziehen und es fruchtbar zu machen für die theologische und dogmatische Frage nach der Überwindung der wesentlichen Differenzen im christlichen Bekenntnis selbst.

1. Die Kirche ist die Kirche des Sohnes, die Kirche Jesu Christi. Nehmen wir aber zureichend ernst, was im Blick auf unser Thema damit gemeint ist? Ist es nicht das Spezifikum dieser Kirche, daß sie ihre Identität nicht in sich selbst hat? Daß sie nie einfach aus sich selbst leben kann, aus der bloßen Reproduktion ihrer eigenen Traditionen? Ihre Gründung begann damit, daß die Scheidewand zwischen Juden und Heiden fiel, daß der Vorhang des Tempels zerriß, daß die Synagoge zur Kirche unter den Menschen, für die Menschen wurde. Die Bewegung in die Fremde wurde obligatorisch. Die Kirche also übersteigt sich selbst in jene Fremde hinein, auf die sie sich ständig beziehen muß, seit sie die Kirche des Sohnes ist, der diese «Fremde» als sein «Eigentum» reklamierte und der diesen Anspruch besiegelte mit seinem Tod für alle – auch für die Ungläubigen. Diese

Selbsttranszendenz kommt zur Kirche nicht nachträglich hinzu, sie ist das Element ihrer Konstitution und ihrer Unterscheidung von der Synagoge im klassischen Sinn. In diesem Sinne bleibt es bedenklich, daß im Konzil die Konstitution über die Kirche und die Pastoralkonstitution «Über die Kirche in der Welt von heute» getrennt vorgelegt wurden.

Von hier aus können wir aber im Hinblick auf unser Thema nun den folgenden Satz formulieren: *Der theologische Fundort (locus theologicus) der verlorenen und gesuchten Einheit der Christen ist primär jene «fremde Welt», die der Sohn als sein «Eigentum» reklamierte und in die hinein die Kirche sich immer neu übersteigen muß, wenn sie sich nicht selbst verlieren oder verraten will.* Diese Fremde ist der Ort, an dem sich Christen wiederfinden und wiedererkennen können in der Treue zu der einen Botschaft, in deren Angesicht der Konfessionalismus der Christen geradeso bedenklich und gefährlich erscheint wie der Nationalismus im Angesicht der einen Welt und der Rassismus im Angesicht der einen Menschheit. Annäherung und Einheit der Christen geschieht so gewissermaßen «indirekt» und wie «beiläufig»: sie kommen einander näher, indem sie aus ihren eigenen kirchlichen Traditionen heraus immer neu diesen Überstieg, diese Selbsttranszendenz im Zeugnis und im Dienste der Liebe wagen.

2. Ich möchte nun noch kurz die theologische Bedeutung des indirekten Verfahrens für die gesuchte Einheit im Glauben erläutern. Und zwar beziehe ich mich dabei auf *das zentrale Problem der verschiedenen Bekenntnisformeln im Christentum selbst.* Kontroverstheologie und ökumenische Theologie haben uns gezeigt, daß es hier immer noch Grenzen der Verständigung gibt. Diese Grenzen ließen sich in einem direkten Verfahren, also in einem direkten theologischen Vergleich der einzelnen Bekenntnisse und ihrer historischen Hintergründe letzten Endes nicht überwinden. Wie aber kann ein indirektes Verfahren etwas zur Überwindung beitragen? Dieses Verfahren geht ja davon aus, daß die einzelnen Bekenntnisformeln und -traditionen nicht direkt konfrontiert werden, sondern daß sie sich in ihrer Konfrontation mit der Welt und der Gesellschaft, in der sie den Christusglauben anzusagen und zu bezeugen haben, auch untereinander vereinheitlichen.

Nun gibt es in der gegenwärtigen Theologie aller Konfessionen verschiedene Versuche, den christlichen Glauben gerade im Hinblick auf die gegenwärtige Welt zu definieren. Diese Definitionen des christlichen Glaubens scheinen mir eines mehr oder minder gemeinsam zu haben: sie interpretieren den Glauben vor allem als Glaubensakt, als fides qua creditur, möglichst inhaltslos, als Figur der freien ungegenständlichen Entscheidung des Menschen. Wo christlicher Glaube in dieser Formalität interpretiert wird, kann er in der Tat mehr oder weniger die konfessionellen Differenzen, die sich ja gerade auf die Glaubensinhalte beziehen, außer acht lassen. Aber eben deswegen trägt diese Interpretation des christlichen Glaubens wenig dazu bei, die bestehenden konfessionellen und dogmatischen Differenzen aufzuarbeiten, und sie steht meines Erachtens zudem in der Gefahr, die gesellschaftskritische Kraft des christlichen Glaubens, die gerade aus seinen Inhalten und Überzeugungen kommt, auszublenden und zur symbolischen Paraphrase des modernen Bewußtseins herabzusinken, ohne zu dessen Veränderung etwas beizutragen.

Ich möchte deshalb hier das christliche Glaubensverständnis im Hinblick auf unsere gegenwärtige Welt und Gesellschaft vom inhaltlichen, sozusagen vom dogmatischen Standpunkt her auffassen. Und zwar dadurch, daß ich diesen christlichen Glauben in der Gestalt der *memoria* interpretiere: Christliche Bekenntnisformeln, dogmatische Formeln als Formeln der memoria. Mit memoria, Erinnerung, ist hier freilich nicht das gemeint, was wir im alltäglichen Sprachgebrauch damit verbinden, nämlich die Erinnerung, in der wir es uns leicht machen im Verhältnis zur Vergangenheit; Erinnerung, in der wir alles Vergangene in einer verklärenden Sicht sehen. Erinnerung meint aber auch nicht die augustinische memoria, vielmehr die Gestalt der Erinnerung, die unsere Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil wir uns in ihr an unausgestandene Zukunft erinnern. Solche Erinnerung durchbricht den Zauberkreis des herrschenden Bewußtseins, sie reklamiert verdrängte Konflikte und unabgegoltene Hoffnungen, sie hält gegen die herrschende Einsicht früher gemachte Erfahrungen hoch und entsichert damit die Selbstverständlichkeit der Gegenwart. Wenn christlicher Glaube als solche memoria verstanden und interpretiert wird, dann wird meines Erachtens ein Zweifaches einsichtig: Einmal wird deutlich, wieso dieser Glaube jeweils ein inhaltsgebundener, ein bekenntnisgebundener, ein dogmatischer Glaube ist, fides quae creditur, und wieso er gerade darin jene auf die Welt bezogene gesellschaftskritische Freiheit verwirklicht, zu der der Christ im Lichte der Botschaft berufen ist. Zum andern wird deutlich, daß die überlieferten dogmatischen For-

meln und Bekenntnisformeln, an die sich der Glaube bindet, als Konkretisierung dieser memoria und ihrer gegenwartskritischen «revolutionären» Kraft verstanden werden können. Sie sind dann Formeln, in denen der Anspruch ergangener Verheißungen und vergangener, einst gelebter und widerfahrener Hoffnungen in die Erinnerung zurückgerufen werden, um den Bann des gegenwärtig herrschenden Bewußtseins zu durchbrechen, um sich von den Zwangsmechanismen des unmittelbar Gegebenen und Einsichtigen immer neu zu lösen und die Banalität des Bestehenden zu durchstoßen. Diese vielleicht ungewöhnliche oder überraschende Interpretation des Sinns von christlichen Bekenntnisformeln wird meines Erachtens dann überzeugend, wenn wir die eigentümliche Ausgangssituation unserer Gesellschaft heute berücksichtigen, in der der christliche Glaube tradiert werden muß. Es ist eine immer geschichtsloser und erinnerungsloser werdende Gesellschaft, so daß in ihr Traditionen in zunehmendem Maße nur auf dem Weg über Institutionen und deren formuliertes Selbstverständnis, also über Dogmen und Bekenntnisse festgehalten und in die Gegenwart eingebracht werden. Dogmatischer Glaube oder Bekenntnisglaube ist dann die Bindung an Lehrsätze, die als Erinnerungsformeln eines verdrängten, unbewältigten, subversiven und gefährlichen Gedächtnisses der Menschheit verstanden werden können und müssen. Kriterium ihrer genuinen Christlichkeit ist die kritisch-befreiende und erlösende Gefährlichkeit, mit der sie die erinnerte Botschaft in die Gegenwart einbringen, so daß sich «Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden». «Tot» und nichtssagend «leer» sind solche Bekenntnisformeln und solche dogmatischen Formeln dann, wenn die in ihnen erinnerten Inhalte nichts mehr von dieser ihrer Gefährlichkeit – für Gesellschaft *und* Kirche! – zeigen, wenn diese Gefährlichkeit unter den Mechanismen ihrer institutionellen Vermittlung erlischt und wenn die Formeln deshalb nur noch der Selbsterhaltung der sie überliefernden Religion und der Selbstreproduktion der kirchlichen Gegensätze dienen. Wo sich aber die verschiedenen Bekenntnisformeln im Christentum als Erinnerungsmarken, als das Buchstabieren eines gefährlichen Gedächtnisses der Menschheit durchhalten, da dienen sie keineswegs der Zementierung und Wiederholung der christlichen Gegensätze, sondern gerade dem Zeugnis der einen Botschaft Jesu Christi. Deshalb sollte vielleicht die «ökumenische» Hermeneutik des Evangeliums heute vor allem eine «politische» Hermeneutik des Evangeliums sein, und zwar in *dem* Sinne, daß in dieser Hermeneutik die eine Botschaft in den verschiedenen Bekenntnisformeln als gefährlich-befreiende und erlösende memoria Christi in die gegenwärtige Gesellschaft und ihre «Systeme» eingebracht wird.

Wir feiern in unseren Kirchen Eucharistie, feiern Abendmahl. Und wir feiern es als memoria Jesu Christi, als Gedächtnis seines Todes. Das heißt aber doch auch, wir feiern Abendmahl als memoria seiner Liebe, in der die Herrschaft Gottes unter uns gerade dadurch ankam, daß die Herrschaft zwischen den Menschen anfänglich niedergelegt wurde, daß Jesus sich zu den Beherrschten, zu den Ausgestoßenen und Unterdrückten bekannte. Muß dann aber eine solche Kirche nicht selbst, gerade um ihrer sakramentalen memoria willen, zum gefährlich-befreienden Zeichen für diese Liebe inmitten unserer Gesellschaft werden? Würden aber die christlichen Kirchen, wo sie sich selbst als öffentliche Tradenten dieser memoria verstünden, nicht auch unter sich in der gesuchten Einheit wachsen?[3]

[1] J. B. Metz, Reform und Gegenreformation heute. Zwei Thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen (Mainz–München 1969). Die hier vorgelegten beiden Thesen bilden eine erheblich gekürzte Fassung der dort vorgetragenen Überlegungen.

[2] Vgl. den unter Anm. 1 genannten Text.

[3] Zur Bedeutung der memoria-These im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft vgl. auch ausführlicher J. B. Metz, «Politische Theologie» in der Diskussion: H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur «politischen Theologie» (Mainz–München 1969).

Walter Kasper
Hans Küng
Johannes Remmers

Konvergenz der Fragen und Antworten

1. Konvergenz der Antworten

a) Das auffallendste Merkmal aller vorstehenden Beiträge über die Frage einer neuen Reformation ist die Abkehr von einem bloß abstrakt-doktrinären Standpunkt und die Hinwendung zu einer mehr konkret-praxisbezogenen Betrachtungsweise. Ungeachtet aller etwa im Verständnis des kirchlichen Amtes noch bestehender grundsätzlicher Unterschiede, leiden in ihrer Praxis offensichtlich alle Kirchen in auffälliger ökumenischer Übereinstimmung an Klerikalismus und an Erstarrung ihrer institutionellen Formen. Diese «negative Ökumene» verbietet es, das eigene Bekenntnis den anderen Kirchen gegenüber lediglich in immer neuen Variationen zu begründen und neu zu interpretieren, vielmehr wendet sich mit dieser Erkenntnis die jeweilige Lehre kritisch gegen die Praxis in der eigenen Kirche. Weder kann sich der Reformierte länger damit begnügen, daß er die Reformation ja schon hinter sich hat, noch darf für den Katholiken das Wort Reformation länger gleichbedeutend sein mit Verrat an der Tradition; so wie der Orthodoxe erkennt, daß es mit einer ererbten Orthodoxie nicht getan ist, wenn diese nicht durch Orthopraxie in die Wirklichkeit umgesetzt wird, so sieht der Anglikaner, daß die Geschichte nicht stillsteht, sondern gerade heute neue Anforderungen an ihn stellt. Der Weg zur Einheit der Kirchen führt deshalb über die Erneuerung der eigenen Kirche. Diese Einsicht in den geschichtlichen und praxisvermittelnden Charakter der Wahrheit ist heute offensichtlich Allgemeingut der Theologie aller Kirchen geworden. Die Wahrheit des Evangeliums will getan werden (Joh 3, 21).

b) Diese Übereinstimmung hat ihren «Sitz im Leben» in der gemeinsamen Situation aller Kirchen innerhalb der Ökumene, welche die heutige moderne Welt darstellt. Für sie sind die alten konfessionellen Unterschiede nur noch von sehr bedingtem Interesse. Ihre Fragen betreffen nicht unsere immer subtiler werdenden Unterscheidungslehren, sondern die Mitte und das Fundament unseres gemeinsamen Glaubens: das Sprechen von Gott, die Botschaft von der Erlösung durch Jesus Christus. Diese Ökumene fragt auch nicht mehr so sehr danach, was diese Wahrheiten in sich bedeuten, sondern was sie für uns, für das Problem der Gerechtigkeit und des Friedens, der Freiheit und des Glücks der Menschen zu sagen haben. Diese sehr fundamentale Infragestellung bewirkt, daß es sich heute keine Kirche mehr leisten kann, will sie ihrer Sendung gerecht werden, einfach die alten Formeln zu wiederholen und die alten Formen zu bewahren. Wenn sich alles in der Welt wandelt, dann muß sich auch die Kirche wandeln, und zwar eben zu dem Zweck, daß sie ihrem bleibenden Auftrag treu sein kann. Aus dieser gemeinsamen Herausforderung sowie aus der gemeinsamen christlichen Erfahrung innerhalb einer mehr und mehr einswerdenden säkularisierten Welt ergeben sich weitgehend konvergierende Antworten. Faktisch spielen schon jetzt in den konkreten Fragen einer heutigen Glaubensverwirklichung die konfessionellen Unterschiede nur noch eine sehr zweitrangige Rolle gegenüber Unterschieden, die quer durch die Konfessionen gehen. Das berechtigt zu der Hoffnung auf einen «indirekten Ökumenismus nach vorn».

c) Alle Stellungnahmen sind sich auch darin einig, daß Erneuerung nicht gleichbedeutend ist mit «Neuerung» und die Verantwortung für die Welt nicht mit kurzschlüssiger Anpassung an die Welt zu verwechseln ist. Jede Kirche weiß sich an eine verpflichtende Tradition gebunden und ist überzeugt, daß sie etwas einzubringen hat in die künftige Ökumene der Kirche und der Menschheit. Immer mehr setzt sich überdies die Überzeugung durch, daß das Evangelium nur dort richtig ausgerichtet wird, wo es prophetisch-kritisch verkündet wird. Gerade durch das Offenlegen verdrängter Konflikte und unabgegoltener Hoffnungen kann die Verkündigung eine befreiende Kraft besitzen und zum Dienst an den Menschen werden. Die Erinnerung an unerledigte konfessionelle Unterschiede könnte deshalb, gerade wenn man sie als störend empfindet, die Funktion besitzen, den Zauberkreis vorschneller und oberflächlicher gegenwärtiger Selbstverständlichkeiten zu durchbrechen und zur «Sache» zu rufen. Kriterium müßte freilich sein, daß solche Differenzen, wo sie noch bestehen, nicht in restaurativer und repressiver Weise, sondern in konstruktiver und kreativer Absicht ausgetragen werden. An die Stelle

eines starren Traditionsbegriffs müßte deshalb ein dynamisches Verständnis der Tradition treten, das darum weiß, daß die Metanoia nicht nur von der persönlichen Haltung eines jeden Christen, sondern auch vom institutionellen Verhalten der Kirchen selbst gefordert ist. Eine Konvergenz der Antworten besteht leider auch darin, daß dies offensichtlich auf allen Seiten gleich schwierig ist.

2. *Konvergenz der offenen Fragen*

a) Die offenen Fragen ergeben sich weniger aus der verschiedenen konfessionellen Herkunft – hier bestehen im wesentlichen lediglich Unterschiede hinsichtlich der Intensität der Fragestellung, des Niveaus des Problembewußtseins sowie des «lokalen Kolorits» –, sondern aus den sachlichen Problemen selbst. Bei aller berechtigten Betonung der Praxis stellt sich nämlich noch immer die Frage nach der *rechten* Praxis. Ohne Theorie «könnte die Praxis, die immerzu verändern will, nicht verändert werden» (Th. W. Adorno). Die Wahrheitsfrage läßt sich also nicht umgehen. Es stellt sich jetzt vielmehr die Aufgabe, konkrete Kriterien eines geschichtlich-praktischen Wahrheitsverständnisses zu entwickeln: Hier stehen wir erst am Anfang. Die Frage ist jedoch: in welcher Weise kann die «Welt» Kriterium kirchlicher Praxis sein und in welcher Weise kann das Evangelium Kriterium für die weltliche Praxis bedeuten. Wie kommt man hier konkret zwischen der Skylla einer Verweltlichung der Kirche und der Charybdis einer Verkirchlichung der Welt hindurch? Werden solche Fragen nicht beantwortet, dann bleibt jene noch so emphatische Betonung der Praxis am Ende doch reine Theorie. Eine sich selbst recht begreifende ökumenische Theologie und Praxis muß uns also zu den allerfundamentalsten Fragen der Theologie führen: wie kann man heute weltlich konkret von Gott, vom Heil sprechen?

b) Ein geschichtliches, praxisbezogenes und kritisches Wahrheitsverständnis betrifft nicht nur dieses oder jenes Dogma, es berührt auch nicht nur die eine oder andere institutionelle Form unserer Kirchen; es stellt vielmehr die Frage nach dem «Rahmen» des Ganzen. Die mehr «konservativen» und die mehr «progressiven» Gruppierungen, die es heute in allen Kirchen gibt, unterscheiden sich nicht so sehr durch unterschiedliche Stellungnahmen zu Einzelfragen (liturgische Reformen, historische Kritik in der Bibelwissenschaft, gesellschaftliches Engagement usf.) als in unterschiedlichen Grundeinstellungen. Hier geht es also um eine Frage der Gesamtmentalität. Erst wenn man diesen universalen Charakter des Problems der Reform der Kirche erkannt hat, kann man die Tiefe des Umbruchs ermessen, der sich heute vollzieht. Mit ein paar Schönheitsoperationen und mit ein bißchen Umfrisieren ist es in dieser Situation nicht mehr getan. Nur ein Glaube, der es wagt, nicht nur über die Zäune zu schauen und vielleicht gut nachbarschaftlich über den Zaun hinweg ein paar freundliche Worte zu wechseln, sondern auch über alle aufgebauten Zäune hinwegzuspringen, hat die «Zeichen der Zeit» verstanden. Klerikalistischer und integralistischer Immobilismus dagegen könnte in dieser Situation leicht eine Art konstitutionellen Unglaubens bedeuten.

Bei dem umfassenden Charakter der notwendigen Reform in allen Kirchen wird es verständlich, daß es keiner der vorgetragenen Stellungnahmen gelingt, ein einigermaßen konkretes Konzept einer erneuerten offenen Kirche aufzustellen. Unsere Übergangszeit erfordert neben geistiger Offenheit und Beweglichkeit sowie neben einem großen Maß an Freiheit für verantwortliche Experimente in erster Linie einen Glauben, der nicht sieht und dennoch auf das Wirken des Geistes in der Gegenwart vertraut. P. Claudel sagte einmal, das Wort Gottes sei nicht wie ein begrenzter Scheinwerfer, der nach vorn einen bestimmten Punkt erhellt, sondern wie eine unbegrenzte Fackel, die man in der Hand hält und die das Licht nach überall hin verbreitet, im Maße als wir vorwärtsschreiten.

Gotthold Hasenhüttl

Konfessionelle Momente in der Gottesfrage

1. Die Gottesfrage – letzter Grund konfessioneller Spaltung?

Wir kennen alle die berühmte Argumentation: Konfessionelle Differenzen müssen von ihrer letzten Wurzel her gepackt werden. Wir unterscheiden uns in der Auffassung der Sakramente, ja, aber im Grunde hängt dies mit dem Kirchenverständnis zusammen. Dieses kann nicht geklärt werden, wenn nicht die tiefgreifenden Unterschiede in der Christologie klargelegt und beseitigt werden. Diese offenbaren aber eine wesentlich verschiedene Trinitätslehre, die schließlich im einseitigen oder falschen Gottesbegriff ihren letzten Grund und Abgrund hat, der keinen Weg vom einen zum anderen ermöglicht. Vielleicht ließe sich noch in der Sakramententheologie eine Brücke schlagen, dort, wo die Gottesfrage laut wird, ist kein Weg von hier nach drüben möglich. Diese tiefsinnigen Überlegungen aber sind meist zu tiefsinnig, so daß sie über die letzten Gründe die Vordergründe ganz vergessen. Es geht diesen Ökumenikern so wie einem Chemiker, der zwar genau weiß, welche chemische Veränderung im Kochtopf vor sich geht, wenn er sich ein Linsenmus kocht, der aber nicht rechtzeitig die Flamme abdreht und so alles verbrennen läßt und mit leerem Magen wieder abziehen muß. So meine ich, daß sich viele Kontroversen abbauen lassen, ohne die Gottesfrage zu berühren. Das heißt jedoch nicht, daß kein Zusammenhang zwischen den Fragen besteht, sondern nur, daß wir es mit einer Wechselwirkung zu tun haben, die nicht gleich einer Einbahnstraße verläuft, so daß man notwendig bei unserer Frage anfangen müßte. Eine Bereinigung in der Frage der Rechtfertigung zum Beispiel ist möglich, auch ohne Bewältigung der Gottesfrage; die Klärung hat natürlich auch Rückwirkungen auf das Gottesproblem und umgekehrt.

Phänomenologisch können wir einfach konfessionelle Momente in der Gottesfrage entdecken. Vornehmlich evangelische Theologen haben sich seit 1960 – dem Datum des Beginns intensivster Neubesinnung auf das Gottesproblem – mit der Frage abgemüht. Wir können dabei eine starke Hinwendung zu einer Theologie als Anthropologie feststellen. Sei es in Amerika die Gott-ist-tot-Theologie, sei es in England J. A. T. Robinson, seien es in Deutschland H. Braun und D. Sölle und ihre Kreise. Nur zaghaft finden wir katholische Versuche, ihren Anliegen gerecht zu werden und neue eigene Wege in der Gottesfrage zu gehen.

Die Neubesinnung auf evangelischer Seite löste die dialektische Theologie ab, die im Gespräch mit katholischen Theologen (wie E. Przywara u. a.), aber auch in innerprotestantischer Diskussion (z. B. K. Barth – E. Brunner: Die Kontroverse über die «theologia naturalis»!) um die 30er Jahre, besonders eindrücklich die absolute Souveränität Gottes herausstellte, so daß er als «ganz anderer» fast in die reine Transzendenz abgedrängt wurde.

Es scheint, daß das evangelische Reden von Gott besonders stark diesen Gegensatz zwischen reiner Diesseitigkeit und reiner Jenseitigkeit Gottes ausgesetzt ist und von einem Extrem ins andere zu fallen droht, während sich das katholische Sprechen über Gott in Ruhe und Gleichmaß vollzieht. Woran liegt dies wohl?

Zuerst ist entschieden festzustellen, daß zur Zeit der Reformation weder auf der einen noch auf der anderen Seite ein Zweifel an der Existenz Gottes ausgesprochen oder gedacht wurde. Wie für die Zeit der Heiligen Schrift war die Existenz Gottes eine Selbstverständlichkeit, über die nicht zu diskutieren war. Das Wort «Gott» verstand jedermann. Auch die Dreieinigkeit und die Menschwerdung des Sohnes Gottes als Faktum waren im 16. Jahrhundert praktisch unumstritten anerkannt. Auch jeder heutige Theologe wird, solange er noch Redner Gottes (Theo-loge) sein will, von Gottes Existenz sprechen; aber er wird es im Bewußtsein tun, daß die Naivität ihm für alle Zeit verwehrt und die Selbstverständlichkeit des Gottesgedankens unwiederbringlich erledigt ist. Darum kann heute selbst die Grenzmöglichkeit des Todes Gottes gedacht werden, die ja bei keinem dieser Theologen eine einfache atheistische Gottesleugnung sein will. Die Frage nach Gott hat sich heute so verlagert, daß nicht mehr auf Grund der bekannten Existenz Gottes sein *Wie* erläutert wird, sondern am Horizont der Gottlosigkeit versucht man den Ort zu klären, *Wo* in Raum und Zeit die Wirklichkeit sichtbar werden kann, der man wagen darf, den Namen Gott zu geben. Diese neue Frage nach Gott hat sich nicht grundlos so den heutigen Menschen gezeigt, vielmehr ist sie

zumindest teilweise im Aufbruch der Reformation bzw. der Neuzeit zu finden.

Wie ist Gott dem Menschen?

2. *Gotteserkenntnis im Sein oder im Glauben?*

Gott ist dem erkennenden Menschen nicht ferne – so die thomasische Tradition bis hinauf zum I. Vatikanischen Konzil. Der Grund dieser Nähe liegt in der Seinsteilhabe (S. Th. I, 3, 4; I, 7, 1; I, 75, 5 ad 4). Die ontologische Differenz zwischen dem menschlichen Wesen und seinem Sein kündigt die Transzendenz an (vgl. Quodl. III, 9. 8, a 20). Das Sein ist im Seienden, im Menschen die Ankündigung Gottes und daher ein Weg zu ihm. Wir kennen die bekannten fünf Wege der Gotteserkenntnis, an deren Ende Thomas schließt: und das nennen *alle* Gott (S. Th. I, 2, 3). Alles, was ist, ist durch Gott begründet, hat ihn zum Schöpfer. Der Mensch hat von diesem allgemeinen Gott eine analoge Erkenntnis, die nicht die Frage nach ihm zum Schweigen bringt, aber doch eine gewisse Nähe vermittelt. Nicht so, als ob der Mensch «über» Gott reden könnte, denn ihm ist gerade kein Horizont eigen, der Gott überragen könnte, wohl aber ist ein Sprechen zu ihm hin möglich. Schon vor Thomas wußte man in der Kirche um eine analoge Gotteserkenntnis, die den Unterschied zwischen Gott und Geschöpf nicht verwischen darf, sondern gerade seine ungeheure Differenz zur Sprache bringt. So hat das 4. Laterankonzil darauf hingewiesen, daß die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch viel geringer sei als der Unterschied (DS 806). Wenn auch hier von dem dreifaltigen Gott gesprochen wird und nicht die «natürliche Gotteserkenntnis» unmittelbar zur Debatte stand, so wird doch diese gewisse «Ähnlichkeit» grundsätzlich festgehalten. Ausdrücklich spricht erst das I. Vatikanum davon, daß der eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, durch das, was geworden ist, mittels des natürlichen Lichtes der menschlichen Vernunft sicher erkannt werden kann (DS 3004. 3026). Es ist zu beachten, daß nur von der grundlegenden Möglichkeit gesprochen wird, Gott zu erkennen. Ob eine solche Erkenntnis faktisch geschieht, bleibt offen, es soll aber die grundlegende Fähigkeit des Menschen behauptet werden, die auch im Raum der Sünde nicht erloschen ist. Auch wird nicht von einer rein theoretischen Gotteserkenntnis gesprochen, in der der menschliche Wille ausgeschaltet wird.

Dem evangelischen Denken ist von Anfang an dieses Interesse unverständlich, wenn nicht gar verdächtig, da die Gottferne des sündigen Menschen abgeschwächt zu werden scheint. Trotzdem ist es nicht ausgemacht, daß Luther selbst die Erkenntnis Gottes durch die Menschen kraft ihrer Natur bzw. Tradition geleugnet hat,[1] wie einige behaupten.[2] Die Erkenntnis des Seins Gottes scheint er für möglich zu halten, nicht aber seines Willens. Auch Calvin, mit seiner scholastisch-thomistischen Vorbildung, spricht von einer «duplex cognitio Domini».[3] Der Mensch kann von Natur aus eine wirkliche Erkenntnis Gottes haben. Freilich ist diese wohl bei Calvin nur eine prinzipielle Möglichkeit, die faktisch nicht zu verwirklichen ist. Objektiv aber ist sie grundsätzlich möglich. Es ist m. E. fraglich, ob sich Calvin in dieser Frage tatsächlich vom I. Vatikanum unterscheidet, in dem ja auch nur von der objektiven Möglichkeit gesprochen wird. So schließt nach Calvin die Gotteserkenntnis in Christus eine wirkliche Erkenntnis Gottes in der Schöpfung ein. Freilich, wie weit die Gotteserkenntnis aus dem Sein bei Calvin nicht nur eine abstrakte Möglichkeit ist, während sie für das I. Vatikanum auch eine konkrete ist, ist wohl schwer zu entscheiden, da er hinzufügt: «si integer stetisset Adam» (Instit I, 2, 1). Die rechte Gotteserkenntnis wird für ihn immer aus dem Gehorsam geboren (Instit I, 6, 2). So kann man sagen, daß, wie bei Luther, Gottes Wille nur in der Annahme der Offenbarung erkannt werden kann. Auf Grund dieses schwierig zu klärenden Befundes ist es nicht verwunderlich, wenn sich auch hier E. Brunner[4] für eine «theologia naturalis» auf Calvin beruft, K. Barth mit der gleichen Berufung ihm ein klares Nein entgegenschleudert.[5] Gerade dieser Widerspruch der evangelischen gegen die katholische Gotte*serkenntnis* darf nicht aufgehoben werden, meint K. Barth, auch wenn er von den Reformatoren noch nicht so klar zum Ausdruck gebracht ist (vgl. ebd. 38). Er formuliert gegen Brunner: «In wirklicher Ablehnung der natürlichen Theologie starrt man die Schlange nicht erst an, um sich von ihr wieder anstarren, hypnotisieren und dann sicher beißen zu lassen, sondern indem man sie erblickt, hat man mit dem Stock schon zugeschlagen und totgeschlagen!...» Wirkliche Ablehnung der natürlichen Theologie kann sich nur in der Furcht Gottes und darum in einer letzten *Un*interessiertheit an dieser Sache vollziehen» (ebd. 13). E. Brunner jedoch versucht in Anlehnung an Röm 1, 19f aufzuzeigen, daß der Mensch den Gottesgedanken auch außerhalb der geschichtlichen Offenbarung bildet und «der sündige Mensch... für seine Sünden verantwortlich

(ist), weil ihm in der Schöpfungsoffenbarung die Möglichkeit gegeben ist, Gott zu erkennen»[6]. Ohne jetzt allen Details in dieser Frage nachzugehen, sehen wir, daß zwar konfessionelle Momente in der Gotteserkenntnis gegeben sind, daß sie aber nicht verschiedene Gemeinden begründen müßten. F. Buri faßt diese Frage treffend zusammen: «Die Erkenntnis, daß die Welt Gottes Schöpfung und Gegenstand seiner Vorsehung ist, wird grundsätzlich auch der Vernunft zugeschrieben. Das Wie dieses Verhältnisses dagegen bleibt der übernatürlichen Offenbarung vorbehalten. Während die katholische Kirche die genannten Vernunfterkenntnisse unter Berufung auf die Bibel anerkennt, war die Reformation, speziell Luther, in dieser Hinsicht zurückhaltend. Im neueren Protestantismus sind beide Ansichten vertreten: sowohl daß man Gott einzig aus seiner Offenbarung in Christus erkennen könne, wie auch, daß in der Gotteserkenntnis nur zu gelten habe, was sich vor der Vernunft ausweisen lasse.»[7]

In einem aber scheint die evangelische Theologie einig zu sein, daß auch mit seiner Gotteserkenntnis der Mensch in absoluter Gottferne lebt, solange er nicht im Glauben Gottes Wort annimmt. Das stärkere Gewicht der analogen Gotteserkenntnis auch für den Glauben ist im katholischen Raum unverkennbar, wenn auch nur der zur eigentlichen Gotteserkenntnis kommt, der in seiner Liebe lebt.

So muß man sagen, daß auch ein gültiger Beweis der Existenz Gottes den Menschen nicht vor sich selbst retten kann und ihm kein Heil zuspricht.[8] Heute ist die Frage der Erkenntnis Gottes in dem oben beschriebenen Sinn fast völlig vergessen, obwohl eine Nachwirkung der verschiedenen Auffassung deutlich zu spüren ist.

3. Gott der Ordnung oder Gott der Geschichte?

Im Bewußtsein, daß in Christus allein der wahre Zugang zu Gott offen steht, hat katholisches Denken immer versucht, von Gott her in seine Wirklichkeit einzudringen. Wie wir sahen, hat die offizielle Lehre sich nie mit der denkerischen Durchdringung der Gotteswirklichkeit näher befaßt (auch im I. Vatikanum nur sehr allgemein, vgl. DS 3001. 3025), so daß alle Äußerungen knapp, unsystematisch und nur gelegentlich ausgesprochen werden. Auf Grund analoger Gotteserkenntnis haben die Theologen versucht aufzuzeigen, daß Gott sich in seiner Freiheit durch die Schöpfung in die Welt hineingebunden hat. Daher wird auch dem Geschöpflichen größter Wert beigemessen, denn in ihm zeigt sich der Gott des Kosmos. Denn Gott ist ein Gott der Ordnung und nicht des Chaos. Daher ist die ganze Welt- und Heilsordnung in ihrem Ursprung von ihm, und zwar gerade als gesamter ordo. Es ist sicher der mittelalterliche und zum Teil auch der heutige katholische Gottesbegriff getroffen, wenn man den Ordnungsgedanken als grundlegend anspricht. Alles geht von Gott aus, wird durch ihn an seinen Platz gestellt, den der Mensch nicht verlassen darf, und alles kehrt wieder heim zu ihm, um in ihm die Erfüllung zu finden. Durch Gott wird das Ganze allein verständlich, faßbar und sinnvoll. So ist auch die Heilsgeschichte eigentlich weniger geschichtliches Sein als Heilsordnung, die an Gottes Sein Anteil hat. Gott handelt allmächtig, unmittelbar und frei, aber nicht willkürlich. Er ist aber auch nicht nur die Zielursache wie bei Aristoteles, so daß Gott unberührt in sich wie ein Magnet alles an sich zieht oder wie die kalte Geliebte den stürmisch Liebenden bewegt, sondern er hat sich in Liebe zum Gespräch gewandt und ihm seine ewige Ordnung aufgeprägt, damit er Heil finde. Für Thomas ist so die ganze geschaffene Weltordnung ein Willensvollzug Gottes, in dem er Teilhabe an seinem Sein schenkt und die Kreatur auf ihn hinordnet (I Sent. d 39 q 2 a 1; S. Th. I, 19,5). In dieser ordinatio Dei ist die Frage nach einem abweichenden Handeln Gottes reine Abstraktion. Auch der Wille Gottes läßt sich so aus der Schöpfung erkennen. Denn Gott ist der Treue, dessen Beständigkeit in seinem Sein verbürgt ist. Dieses Sein ist aber nicht tot, sondern lebendig und durch Erkennen und Wollen geprägt. Auch das einzige Sein, das in sich selbst Bestand hat (ipse esse subsistens), ist voll Lebendigkeit, Lebensfülle und nicht Grabesruhe. So kann der Mensch den anbeten und an ihn glauben, der nie vergeht, der ewig ist.

In diesem Sinne weiß auch Augustinus von Gott: Alles ist wandelbar, und so geht der Mensch über sich hinaus: er sucht ja das Unwandelbare – so gelangt er dazu, Gott zu erkennen (vgl. *Hom.* 241, 2–3). «Wie denn ‚ist', was nicht steht? – Und doch ‚ist' es, da es kommt und geht. Was einfach ‚ist', das suche ich, was wahrhaft ‚ist', suche ich, was echt ‚ist', suche ich» *(In Ps* 38,8*)*. Oder wie Thomas sagt: «Gott ist alles Ist. So ist Seines Wesens Aushauch alles ‚ist' der Kreatur..., nicht nur im Beginn ihres Daseins, sondern solange sie ist: wie die Sonne Quell des Lichtes der Luft ist, solange die Luft leuchtet... Das ‚ist' ist, das Innerste einem jeglichen und das tiefste allem: Ist das wesen-

und formhafte von allem, was immer ist. So ist Gott notwendig in allen Dingen innerst...: Gott über allem in Jenseitigkeit seiner Wesenheit und doch in allem als Wirkgrund ihres ‚ist'..., in ihnen sie enthaltend» (S. Th. I, 8, 1). Etwas von diesem Denken scheint noch immer in der Gottesfrage heute mitzuschwingen. Nicht umsonst spricht man davon, daß dem Katholiken viel stärker ein ruhender Pol gegeben ist, der freilich leicht zu einer falschen Sicherheit und Ruhe werden kann.

Luther hat den Niedergang dieses Ordnungsgedankens erfahren. Ihm gewährt nur der persönliche Glaube die Gewißheit der Anrede Gottes. Das Reden von Gott war persönlich vor ihm zu verantworten. Gegenüber dem Glauben bröckelte aller Weltordnungsgedanke ab. Gott und der Glaube gehören ausschließlich zueinander. So kann Luther die Auslegung des 1. Gebotes im Großen Katechismus beginnen: «Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß einer Gott haben nicht anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, daß alleine das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glauben und Gott. Worauf du nun... dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott» (WA 30, 1; 132,32–133,8; 1529). Diese unmittelbare Nähe des Glaubenden zu Gott kann leicht dazu verleiten, Gottes Wirklichkeit ins glaubende Subjekt zu verlegen, so daß er Selbstprojektion des Menschen wird und die Theologie sich in Anthropologie auflöst (L. Feuerbach). Es ist natürlich genau so verkehrt, daraus eine Theozentrik zu machen, in der der Mensch gleichsam vor Gott ins Nichts verschwindet. Beide Tendenzen können aber in diesem unheimlich engagierten Denken Luthers Anhaltspunkte finden, die durchschnittlich im katholischen Raum nicht so leicht einen Nährstoff haben. Wohl aber ist hier ein wesentlicher Schritt getan, alles leichtfertige Reden von Gott zu unterbinden, hier kommt Gott als den Menschen schlechterdings Angehender zum Verstehen und zur Sprache. Gott ist hier die Wirklichkeit, auf die hin der Mensch angesprochen ist. Dieser Anspruch zielt darauf ab, die (Not)situation zu ändern, insofern der Mensch in einem anderen Verhältnis zu ihr nun steht. Damit geht es aber, wenn es um Gott geht, um ein *Geschehen*, nämlich wie sich Gott im Glaubenden durchsetzt. Gottes Sein ist daher für den Menschen immer ein «Gotthaben», d. h. Gott ist immer Gott für mich. Dadurch wird die Gotteserkenntnis mit der menschlichen Selbsterkenntnis in einen Geschehenszusammenhang gebracht. Es wird ein Versuch unternommen, Gott und Welt zusammenzudenken und gleichsam näher aneinanderzurücken. Gott selbst ist in die Geschichte gebunden und mit dem Glaubenden tritt er in einen lebendigen Austausch. Gott ist nicht nur als Grund und Ziel (Egreß-Regreß) da, sondern für mich im geschichtlichen Werden. So kommt nach G. Ebeling im «In-der-Welt-Sein» des Menschen, das durch die Not an unerfüllter Mitmenschlichkeit gezeichnet ist, die Mitmenschlichkeit Gottes in die Welt, da ja der Mensch «das Ebenbild des mitmenschlichen Gottes» ist (ebd. 52).

Aus diesen Andeutungen können wir die heutige Strömung in der Gottesfrage ablesen, besonders den Versuch, Gott ins Werden der Geschichte hineinzunehmen und doch Gott Gott sein zu lassen. E. Przywara in seinen religionsphilosophischen Schriften (Einsiedeln 1962) versuchte um die 30er Jahre es so auszudrücken, ohne die Frage lösen zu können: Gott ist alles *in* allem und alles *über* allem, «sein Inne-Sein in aller Kreatur ist die Offenbarung seines unendlichen Über-Seins. Deus exterior et interior. Gott in uns und über uns» (280). Wir kennen die verschiedenen Formeln auf katholischer und evangelischer Seite: Gott wird am anderen (K. Rahner); Gottes Sein ist im Werden (E. Jüngel) usw. Die Ausdrücke bejahen, daß Gott ist, wie es der mittelalterliche Mensch schon tat, und wollen doch zugleich Gott in die Geschichte, in Raum und Zeit denkend einbringen.

Wir sehen die konfessionellen Momente in der Gottesfrage, die verschiedene Strömungen unseres abendländischen Denkens wiedergeben. Ein Entweder-Oder würde den Gottesbegriff verkürzen.

Gott in sich – Gott für mich; Gott als Ewiger – Gott als der, der in die Zeit eingeht; immer stehen wir Menschen vor diesen scheinbaren Widersprüchen. Wir werden aber nur dann der Einseitigkeit und Verkürzung verfallen, wenn wir eine Seite absolut setzen und die andere ausschließen. Katholiken und Protestanten, beide stehen vor der gleichen Wirklichkeit, der sie sich auf gleich schwierigem Wege nahen und der sie den gleichen Namen geben: Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus.

[1] So G. Ebeling, Luthers Reden von Gott: Der Gottesgedanke im Abendland (Stuttgart 1964) 36.
[2] W. Pannenberg, Gott: RGG, 1726.
[3] Instit. I, 2, 1; Conf. Gall. 1559, Art. 2.
[4] E. Brunner, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit K. Barth (Zürich 1934).
[5] Nein! Antwort an E. Brunner (Zürich 1934).
[6] E. Brunner, Die christliche Lehre von Gott (Zürich–Stuttgart 1960) 138.
[7] Unterricht im christlichen Glauben (Bern 1957) 58–59.
[8] Vgl. J. P. Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus? [L'Existencialisme est-il un humanisme?] (Zürich 1947) 67.

GOTTHOLD HASENHÜTTL

geboren am 2. Dezember 1933 in Graz, 1959 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Graz, Gregoriana, Basel, Zürich, Marburg und Tübingen, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie und seit 1964 Assistent am Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen. Neben zahlreichen Artikeln in Zeitschriften und Beiträgen in Sammelwerken (Mysterium Salutis, Sacramentum Mundi, Theologie im Wandel, Praktisches Bibellexikon u. a.) schrieb er: Der unbekannte Gott? (1965), Geschichte und existenziales Denken (1965), Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche (1969), Gefährdet die moderne Exegese den Glauben? (1970) und bereitet ein Werk vor: Gotteslehre.

Hans Grass

Konfessionelle Momente in der Christusfrage

1. Die reformatorische Christologie in der altkirchlichen Tradition

In seinen Schmalkaldischen Artikeln von 1537, die ein Bestandteil der lutherischen Bekenntnisschriften sind, erklärt Luther am Schluß des ersten, sehr knapp gehaltenen Teils, der über die Trinität und den Sohn Gottes handelt: «Diese Artikel sind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Teilen dieselbigen (glauben und) bekennen.» Die Worte «glauben und» hat Luther allerdings aus seinem ursprünglichen Entwurf wieder gestrichen, weil er den Katholiken den rechten Glauben nicht zutraute. Und schon im nächsten Teil ist der 1. Artikel, der vom Amt und Werk Christi und von unserer Erlösung handelt, als Hauptkontroverspunkt bezeichnet, gipfelt er doch in der Rechtfertigung allein aus Glauben an Christus ohne des Gesetzes Werke.[1] Melanchthon konnte im Augsburgischen Bekenntnis von 1530, dem Grundbekenntnis der Reformation, den Artikel vom Sohne Gottes (Art. III) so fassen, daß er im Einklang stand mit der katholischen Kirche. Der Sohn Gottes nahm die menschliche Natur in der Jungfrau Maria an, so daß zwei Naturen sind in einer Person untrennbar verbunden. An diese Aussage schloß er eine Paraphrase des christologischen Teils des Apostolikum an. Die Konfutatoren der Augsburgischen Konfession, welche das Bekenntnis widerlegen wollten, erklärten dann auch, daß sie im 3. Artikel nichts Anstößiges fänden.[2] Sie klammerten dabei allerdings die Frage nach dem Werke Christi aus und beschränkten sich bei diesem Urteil auf die Lehre von der Person Christi. Luther konnte eine Häresie gegen die Person Christi als das kleinere Übel gegenüber einer Häresie gegen das Werk Christi bezeichnen. In derselben Weise hat Melanchthon in der Apologie der Augsburgischen Konfession im Artikel 4 «Von der Rechtfertigung» immer wieder den Vorwurf erhoben, die Gegner kennten Christus nicht und fügten ihm Schmach zu, weil sie sein Erlösungswerk nicht recht verstünden.[3] Wollte man unser Thema auf der Basis der Kontroverse der Reformationszeit behandeln, dann müßte man den Konsensus in der Christologie im engeren Sinne und den Dissensus in der Soteriologie bzw. Christologie im weiteren Sinne erörtern. Das würde bei der Zusammengehörigkeit beider Lehrstücke manche interessanten Aspekte ergeben. Jedenfalls ist die soteriologische Orientierung der Christologie auch heute noch ein Kennzeichen der evangelischen Theologie.

2. Verschiedene Einstellung zum christologischen Dogma heute

Aber nun hat sich in der Christologie seit dem 16. Jahrhundert einiges ereignet, an dem wir nicht vorübergehen können. Dabei ist der Wandel in der evangelischen Theologie sehr viel größer als der in der katholischen Theologie. Kurz gesagt, die Christologie im engeren Sinn, die Lehre von der Person Christi, ist innerhalb des Protestantismus kontrovers geworden. Die Zwei-Naturen-Lehre, das Dogma von Chalcedon, hat mehr Kritiker als Befürworter gefunden und auch das «homoousios» des Nicänum ist nicht extra controversiam. Von Schleiermacher über Ritschl und Harnack geht die Linie der Kritiker zu Bultmann und Gogarten. Die Linie der Verteidiger der alten Dogmen, die im 19. Jahrhundert vor allem durch die konservative, konfessionelle Theologie gehalten wurde, hat in unserer Zeit vor allem in Karl

Barth einen wirkungsvollen Vertreter gefunden. Aber nicht nur der Barthianer Heinrich Vogel, sondern auch der Lutheraner Werner Elert und der frühere Emil Brunner sind zu den Verteidigern zu rechnen. Wenn Barth auch seine Trinitätslehre und damit wesentliche christologische Aussagen aus einer Entfaltung des Offenbarungsbegriffs gewann, so ist für die meisten protestantischen Verteidiger der alten christologischen Dogmen doch kennzeichnend, daß sie den Ansatz bei Jesus oder beim neutestamentlichen Christuszeugnis nehmen und von da aus die Aussagen des Dogmas als notwendige theologische Konsequenzen zu gewinnen suchen. Das entspricht der evangelischen Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition, welche für den konfessionellen Aspekt unseres Themas eine beträchtliche Rolle spielt.

Das Ökumenismus-Dekret des 2. Vatikanums hat im Kap. 20 deutlich auf die Basisformel des Ökumenischen Rats verwiesen, als es die Christen aus den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften des Abendlandes brüderlich nannte, «die Jesus Christus als Gott und Herrn und einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen offen bekennen». Doch fügt es sofort hinzu, «daß nicht geringe Unterschiede gegenüber der Lehre der katholischen Kirche bestehen, insbesondere über Christus als das fleischgewordene Wort Gottes und über das Werk der Erlösung, sodann über das Geheimnis und den Dienst der Kirche und über die Aufgabe Mariens im Heilswerk.» Den getrennten Brüdern wird – wenigstens in der Endredaktion des Konzilstextes – dann auch nur zugestanden, daß sie «zu Christus als Quelle und Mittelpunkt der kirchlichen Gemeinschaft ‹streben›». Der Konzilstext läßt nicht näher erkennen, worin die christologischen Unterschiede bestehen, ob hier mehr an die alte soteriologische Differenz aus der Reformationszeit gedacht ist oder an Differenzen, die durch die moderne protestantische Dogmenkritik entstanden sind. Daß die Leugner der Gottheit Christi nur in einem sehr analogen Sinn noch Christen genannt werden können, wurde bei der Diskussion dieses Abschnitts des Dekrets betont.[4] Ob von der bereits nach der 1. Konzilssession fallengelassenen Absicht, Lehrirrtümer auch christologischer Art zurückzuweisen, auch evangelische Auffassungen betroffen worden wären, oder ob es sich dabei um die Entscheidung innerkatholischer Kontroversen gehandelt hätte, entzieht sich meiner Kenntnis. Der christologische Passus des 20. Kapitels des Ökumenismus-Dekrets ist jedenfalls insofern charakteristisch, als er Christus und sein Werk, die Kirche und Maria in einem Atemzug nennt. A. Grillmeier hat in seinem Aufsatz: Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie[5] gleich zu Anfang erklärt, daß Christus-Maria-Kirche in der katholischen Theologie eine «untrennbare Einheit» bilden, «gleich konzentrischen Kreisen, die zur einen Ordnung der Inkarnation gehören». Später[6] werden Christus-Kirche-Sakrament als ein untrennbares Ganzes bezeichnet; die Menschwerdung Christi sei nicht eine Phase der Geschichte, sondern von ewiger Bedeutung. Man hat die drei genannten Größen auch durch den Begriff des Ursakraments miteinander verklammert. Das aber ist evangelischer Theologie fremd. Wenn Christus einem Gnadenmittel zugeordnet wird, so ist es das Wort; die Sakramente werden vom Wort her verstanden, die Kirche als Dienerin Christi und Dienerin am Wort. Die Tendenz, die Kirche als Christus prolongatus aufzufassen, stößt in der evangelischen Theologie fast durchweg auf Ablehnung.

3. Versuche einer Überschreitung des altkirchlichen Dogmas

Nun ist freilich auch in der katholischen Christologie einiges in Bewegung geraten. Das zeigten gerade auch die Veröffentlichungen anläßlich des Chalcedon-Jubiläums.[7] Während die einen, sei es mehr dogmengeschichtlich, sei es mehr dogmatisch, das Chalcedonense als das christologische Grunddogma der Kirche herausstellten, wollen andere über dasselbe hinausführen. Für die letzteren ist vor allem der Aufsatz von Karl Rahner: Chalcedon – Ende oder Anfang?[8] repräsentativ. Rahner weist ziemlich deutlich auf die Dürftigkeit des Dogmas gegenüber der biblischen Christologie hin: Man möchte biblischer werden.[9] Und man hat nicht nur in der katholischen Exegese, sondern auch in der Dogmatik wesentliche Schritte in dieser Richtung getan. Das zeigt sich vor allem in der Aufnahme heilsgeschichtlicher Gedanken,[10] in einer stärkeren Betonung der Menschheit Christi und des Lebens Jesu als eines im freien Gehorsam vor Gott geführten Lebens. In diesem Zusammenhang hat man auch gefordert, der Ständelehre, d. h. dem Weg der Entäußerung und Erhöhung Christi, mehr Gewicht zu geben gegenüber der Zwei-Naturen-Lehre.[11] Diese heilsgeschichtlichen Gedanken haben wesentliche Aussagen der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums geprägt. Der Holländische Katechismus stellt die Christologie einfach als Weg des Menschensohnes von seinem

Ursprung bis zu seiner Erhöhung dar in Anlehnung an die Berichte der Evangelien.

Dennoch ist es für den protestantischen Beobachter interessant zu sehen, daß die wichtigsten Probleme der katholischen Christologie weiterhin durch die Zwei-Naturen-Lehre bedingt sind. Das gilt vor allem von der vielerörterten Frage der Christopsychologie.[12] Die durch Déodat de Basly und P. Galtier ausgelöste Frage nach der Autonomie des menschlichen Seelenlebens Jesu, die auch zu einer lehramtlichen Stellungnahme geführt hat, ist ja nicht identisch mit der Diskussion, welche in der protestantischen Jesus-Forschung über das Selbstbewußtsein oder Messiasbewußtsein Jesu stattgefunden hat. Diese Diskussion ist heute im Abklingen, weil man gelernt hat, einen impliziten oder expliziten Messiasanspruch vom Messiasbewußtsein zu unterscheiden. Sie war bedingt durch die historisch-kritische Frage, welchen Anspruch der historische Jesus selbst erhoben hat, da ja die christologische Ausprägung der Jesus-Überlieferung der Evangelien offenkundig weitgehend ein Werk der nachösterlichen Gemeinde ist. Die katholische Christopsychologie dagegen ist von der Frage beherrscht, wie sich die vollkommene, allwissende göttliche Natur Christi zu der begrenzten menschlichen Natur verhält. Man versucht gegenüber der offiziellen Logoshegemonie soweit wie möglich der Eigenständigkeit des Menschen Jesus gerecht zu werden. Rahner will bei Jesus eine gottunmittelbare Grundbefindlichkeit annehmen, ein Sohnesbewußtsein, das vereinbar ist mit einer echt menschlichen geistigen Geschichte und Entwicklung des Menschen Jesu, das nicht Allwissenheit und uneingeschränkte beseligende Gottesschau einschließt.[13] Doch ist auch diese Konzeption mehr spekulativ konstruiert als aus der Jesusüberlieferung oder der neutestamentlichen Christusverkündigung erhoben.

Das gilt in noch verstärktem Maße von der evolutiv-kosmischen Christologie, welche angeregt durch Teilhard de Chardin, von verschiedenen katholischen Theologen entfaltet wird, so von K. Rahner[14] und H. Riedlinger[15]. Rahner versucht nicht nur die ganze Bewegung der Geschichte, sondern auch das Werden des Kosmos als einen auf die Fleischwerdung Gottes angelegten Prozeß, eine auf Christus hinstrebende Entelechie, zu begreifen, wobei die Welt- und Geistesgeschichte als die Geschichte einer Selbsttranszendenz in das Leben Gottes hinein vorgestellt werden und diese Selbsttranszendenz in ihrer letzten und höchsten Phase identisch sein soll mit einer absoluten Selbstmitteilung Gottes.[16] Die Idee des Heilbringers, welche den Begriff der hypostatischen Einheit von Gott und Mensch impliziert, für die das schöpfungsmäßige Verhältnis Gott–Mensch die analogia entis bildet, wird spekulativ konstruiert und schließlich als in Jesus Christus konkretisiert gedacht. Rahner betont zwar, daß die Idee einer möglichen Inkarnation, von dem formalen Schema einer Weltentwicklung her entworfen, in dieser Deutlichkeit nur möglich ist, weil wir schon um die faktische Menschwerdung wissen.[17] Er sieht auch, daß im Rahmen dieser evolutiv-kosmischen Christologie für die Fragen von Sünde, Schuld und Erlösung schwere Probleme entstehen,[18] ebenso für die Eschatologie.[19] Aber er glaubt doch, diese christologische Konzeption sinnvoll durchführen zu können, welche an die spekulative Christologie des 19. Jahrhunderts erinnert, die unter dem Einfluß Hegels und Schellings stand, die von Kierkegaard scharf kritisiert und von den Linkshegelianern Strauß und Feuerbach umgedreht wurde. Die heutige protestantische Christologie steht solchen Versuchen sehr spröde gegenüber. Riedlinger meint zwar, auch evangelische Theologen versuchten neuerdings, die kosmische Christologie des Epheser- und Kolosserbriefs zur Auflockerung der jahrhundertealten anthropozentrischen Fixierung der protestantischen Christologie zu benutzen. In Neu-Delhi hätten nicht umsonst Vertreter der jungen afro-asiatischen Kirchen gegen die Vernachlässigung der kosmischen Dimension Jesu Christi protestiert.[20] Aber er muß dann selbst feststellen, daß ein Exeget wie Conzelmann die gnostisch beeinflußten kosmischen Vorstellungen anthropologisch interpretiert. Die Gründe solcher Interpretation liegen nicht nur in dem Bewußtsein, daß die kosmische Mythologie der Gnosis dem heutigen Menschen schwer zuzumuten ist, sie sind auch nicht nur durch die abendländisch-reformatorische Konzentration auf Sünde und Gnade bedingt, sondern hängen mit dem Weltverständnis zusammen, das nach heutiger evangelischer Auffassung von der wissenschaftlichen Forschung bestimmt ist. Eine Theologie, die heute mit dem Problem ringt, wie Gott und diese «gottlose» Welt zusammengedacht werden können, hat wenig Neigung, Spekulationen über einen kosmischen Christus als Verkörperung eines der Weltentwicklung eingestifteten Inkarnationsprinzips anzustellen. Auch Paul Tillichs in eine umfassende Ontologie eingebettete Christologie bleibt doch näher beim geschichtlichen biblischen Christus und paralysiert zudem durch ihren Symbolbegriff die dogmatische

Verbindlichkeit ihrer spekulativen Aussagen. An der Abneigung gegen eine evolutiv-kosmische Christologie ändert auch die Tatsache nichts, daß die heutige evangelische Theologie dem Reich Gottes und dem Reich Christi verstärkte Aufmerksamkeit zugewandt und damit die heilsindividualistische Enge aufgebrochen hat. Auf den großen ökumenischen Konferenzen[21] ging es um die Verbindung der Herrschaft Christi mit unserer geschichtlichen und sozialen Welt, nicht um kosmologische Spekulationen. Auch hier war man also anthropologisch orientiert, allerdings nicht am Heil des einzelnen, sondern am Wohl und an der Zukunft der menschlichen Gesellschaft. Übrigens fehlt es auch in der katholischen Theologie nicht an Stimmen, welche die Umakzentuierung der Christologie von der all-kosmischen Seinsfrage zur all-menschlichen Wirfrage fordern und die von der Mitmenschlichkeit als Grunderfahrung und als Gesamthorizont her Jesus primär als Mitmenschen und Menschen für andere verstehen wollen und in der Ausarbeitung einer Kreuzestheologie ein dringendes Desiderat sehen, dem die katholische Theologie bisher wenig entsprochen habe.[22] Allerdings wird letztlich auch hier bei aller Kritik an der vom griechischen Seinsverständnis geprägten klassischen Christologie nur eine Vervollständigung der traditionellen Seinschristologie zu einer Wir-Christologie gefordert.[23] Damit mündet auch dieser Versuch in dem für alle katholischen Erneuerungsversuche kennzeichnenden «Sowohl als auch»! Dieses «Sowohl als auch» ist begründet in der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition, anders ausgedrückt: in der unaufhebbaren Verbindlichkeit des von der Kirche beschlossenen christologischen Dogmas. Man kann vielleicht sagen, die katholische Christologie ist stärker an der Inkarnation als am Kreuz orientiert, aber es gibt auch protestantische Entwürfe, welche die Akzente ähnlich setzen, wenn sie auch die Ausweitung des Inkarnationsgedankens auf die Kirche und ihre sakramentalen Gnadenmittel vermeiden. Man kann sagen, daß in dem Verhältnis von Aktualismus bzw. Funktionalismus und Ontologie, von existentiellen und essentiellen Aussagen die katholische Theologie beharrlich die Notwendigkeit ontologisch-essentieller Aussagen vertritt. Bultmanns Frage: Hilft mir Christus, weil er der Sohn Gottes ist, oder ist er der Sohn Gottes, weil er mir hilft? wird katholischerseits im ersteren Sinn beantwortet.[24] Aber auch in der evangelischen Christologie gibt es viele Stimmen, welche einen ausschließlichen Aktualismus oder Funktionalismus ablehnen. Man kann auf die Christozentrik der evangelischen Theologie hinweisen, die bei K. Barth zum Christomonismus gesteigert ist.[25] Aber auch in der katholischen Theologie findet sich eine gesteigerte Christozentrik, und der Barthsche Christomonismus, der für die katholische Theologie unannehmbar ist, wird auch von vielen evangelischen Theologen mit guten Gründen abgelehnt.

Wichtiger als diese verschiedenen Akzentuierungen ist m. E. die Stellung zum christologischen Dogma. Die evangelische Theologie hat vom Dogma weg zur Schrift zurückgefragt. Sie sucht angesichts der Mannigfaltigkeit des neutestamentlichen Christuszeugnisses den Einheitspunkt nicht im Dogma, sondern fragt nach dem zurück, den dieses Zeugnis umkreist. Die Christologie wird auf ihre Anfänge zurückgeführt, sei es auf Jesus, sei es auf das Christusgeschehen oder auf das frühe Kerygma; und von daher wird zu entfalten versucht, wie man heute in angemessener Weise von Christus Zeugnis geben kann. Das gibt der Christologie wenigstens zum Teil einen radikal kritischen Charakter, zuweilen bis an die Grenze ihrer Auflösung, etwa bei Herbert Braun. Es führt jedenfalls zu sehr verschiedenen christologischen Entwürfen.

Die katholische Theologie fragt ebenfalls nach der Schrift zurück, aber angesichts der Mannigfaltigkeit des biblischen Zeugnisses, für das sie eine Widersprüchlichkeit nicht zulassen kann, findet sie den Einheitspunkt dann doch in dem von der Kirche fixierten Dogma, das letztlich im Einklang mit der Schrift gesehen wird. Von daher sind auch den kritischen Erkenntnissen, seien diese nun historischer, exegetischer oder dogmatischer Art, Grenzen gesetzt. So steht einer sehr differenzierten, miteinander im Streit liegenden evangelischen Christologie eine zwar ebenfalls differenzierte, aber in ihrer Grundhaltung doch einheitliche katholische Christologie gegenüber, die freilich einen guten Teil der sie auflockernden Anregungen der evangelischen Theologie verdankt.

4. Unterschiede in der Christusfrömmigkeit

Der diesem Aufsatz zugemessene knappe Raum erlaubt es leider nicht, auf die Unterschiede in der Christus*frömmigkeit* näher einzugehen. Friedrich Heiler hat einst gemeint, der Christus der katholischen Apologetik und Dogmatik sei ein anderer als der Christus der wirklichen Frömmigkeit.[26] Die protestantische Christusfrömmigkeit ist in ihrem Grundzug Wortfrömmigkeit. «Christus

kommt zu uns im Evangelium» kann Luther immer wieder sagen[27]; dabei steht für ihn das Evangelium in dialektischer Spannung zum Gesetz, was von der modernen protestantischen Worttheologie nicht immer beachtet wird. Neben dem Wort ist es das Bild des Jesus der Evangelien, das die evangelische Frömmigkeit prägt, die Botschaft vom Kreuz fügt sich zusammen mit diesem Bild des irdischen Herrn. Für die katholische Frömmigkeit steht der im liturgischen Kult der Kirche gegenwärtige Christus im Mittelpunkt, der eucharistische Christus, der sich selbst darbringt im Meßopfer, der latreutisch verehrt wird in der aufbewahrten und exponierten Hostie, in einer Frömmigkeit, die massiv und sublim sein kann. Die Jesus-Verehrung nimmt vielfach den Charakter nach Nachfolge Christi an, die Passionsfrömmigkeit wird durch die Kreuzwegandacht und andere Zeremonien, nicht zuletzt auch durch Darstellungen des Kruzifixus gepflegt. Der Herz-Jesu-Kult ermöglicht Andachtsübungen verschiedenster Höhenlage. Der Protestant kann die marianische Komponente der katholischen Frömmigkeit neben und in Verbindung mit der christologischen und eucharistischen nicht übergehen. Wo das Herz dieser Frömmigkeit schlägt, die sich so mannigfache Ausdrucksformen geschaffen hat, ist heute schwerer denn je zu beantworten.

[1] Bekenntnisschriften der evangl.-luther. Kirche (1930) S. 415.
[2] Corpus Reformatorum Band XXVII, Sp. 90f.
[3] Bekenntnisschriften S. 170 Zeile 1ff., 30ff., S. 176 Zeile 29ff., S. 181 Zeile 13ff., S. 189 Zeile 36ff., S. 190 Zeile 17ff.
[4] Vgl. Lorenz Kardinal Jaeger, Das Konzilsdekret «über den Ökumenismus» (Paderborn 1965) 136.
[5] In: Fragen der Theologie heute, hrsg. von Feiner, Trütsch, Böckle (1957) 265ff.
[6] AaO. 271.
[7] Vgl. das dreibändige Sammelwerk: Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht (1951–1954).
[8] AaO. Band III, S. 3–49.
[9] Vgl. A. Grillmeier, Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie, S. 266: «Eine zu einseitige Festlegung der Christuslehre auf die bekannten Formeln der alten Konzilien habe die Theologen daran gehindert, den Reichtum des Christusbildes der Heiligen Schrift voll auszuschöpfen oder überhaupt dessen Grundlinien zu beachten.»
[10] Vgl. z. B. Y. Congar, Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten: Concilium 2 (1966) 3ff.
[11] Vgl. P. Schoonenberg, Kenosis: Concilium 2 (1966) 24f.
[12] Vgl. Grillmeier aaO. 277ff., welcher die Frage nach dem Bewußtsein Christi als das neueste und wichtigste Problem der Christologie von heute bezeichnet, S. 296f. – Joseph Ternus, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu: Das Konzil von Chalkedon Bd. III. S. 81–237. K. Rahner: Schriften zur Theologie V, 222–245.
[13] AaO. 238ff.
[14] K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung: Schriften zur Theologie V, 183–221.
[15] H. Riedlinger, Die kosmische Königsherrschaft Christi: Concilium 2 (1966) 53–62.
[16] AaO. 207.
[17] AaO. 216.
[18] AaO. 213ff.
[19] AaO. 218ff.
[20] AaO. 54.
[21] G. Rousseau weist in seinem Aufsatz: Die Idee des Königtums Christi: Concilium 2 (1966) 63–69, auf sie hin.
[22] H. Mühlen: Christologie im Horizont der traditionellen Seinsfrage?: Catholica 23 (1969) 205–239 mit dem polemischen Untertitel: «Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie.»
[23] AaO. 238.
[24] Vgl. R. Schnackenburg: Der Abstand der christologischen Aussagen des Neuen Testamentes vom chalkedonischen Bekenntnis nach der Deutung Rudolf Bultmanns: Das Konzil von Chalkedon III, 684; vgl. auch Y. Congar, Christus in der Heilsgeschichte 7ff.
[25] In gewisser Hinsicht vertritt auch Dorothee Sölle mit ihrer Christologie der Stellvertretung nach dem Tode Gottes einen extremen Christozentrismus, der freilich dann vom Mitmenschen Jesus zur Mitmenschlichkeit umschlägt.
[26] F. Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung (1923) 354.
[27] Zum Beispiel: Weimarer Ausgabe 10 III 349 Zeile 17; 210, Zeile 11; 92 Zeile 11.

HANS GRASS

geboren am 23. Januar 1909 in Brandenburg Havel, Mitglied der evangelischen Kirche. Er studierte in Göttingen, Marburg, Tübingen, Berlin und Erlangen, doktorierte 1939 in Theologie, habilitierte sich 1949 und ist seit 1955 Professor für systematische Theologie an der Universität Marburg. Er veröffentlichte unter anderem: Ostergeschehen und Osterberichte (³1964), Theologie und Kritik (1969).

Albert van den Heuvel

Konfessionelle Momente in der Stellung zur Welt

1. Wende der Kirche zur Welt

Grundlegend für alle theologischen Diskussionen unserer Zeit ist das Suchen nach der rechten Beziehung der Kirche zur übrigen Welt. *Gaudium et Spes* war ein Symbol großer Freude und noch größerer Hoffnung. Bei seiner Einführung von *Lumen Gentium* während der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanums erklärte Kardinal Centro: «Kein anderes Dokument hat soviel Interesse gefunden und soviele Hoffnungen geweckt.»[1] In der Geschichte der Erneuerung der römisch-katholischen Kirche bedeutete es einen Wendepunkt; von diesem Punkt an gestaltet sich der Weg, den die Kirche durch die Geschichte nimmt, vollkommen anders. Auf der vierten Versammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen stand dasselbe Thema im Mittelpunkt,[2] aber es stellte keinen solchen Wendepunkt dar. Innerhalb der ökumenischen Bewegung ist die Frage nach der Stellung der Kirche in der Welt seit 1948 ständig Hauptanliegen der Gliedkirchen des Ökumenischen Rates gewesen, das heißt seit dem Jahre, in dem sich die Bewegungen für «Praktisches Christentum» und für «Glaube und Kirchenverfassung» zusammengeschlossen haben. Dabei vermählten sich die Anliegen der sozialen Tätigkeit und des Zeugnisses im politischen Raum mit dem Suchen nach den Wegen zu einer Wiederherstellung der christlichen Einheit. Diese Vermählung geschah nicht ohne vorherige gründliche Überlegungen und nicht ohne auf Kritik zu stoßen.[3] Schon im 19. Jahrhundert und mehr noch in den ersten fünf Jahrzehnten des 20. wurde die Frage nach dem Verhältnis zwischen Welt und Kirche gestellt. Die Laienbewegungen, die Ahnen des Ökumenischen Rates, bauten auf einer Verbindung von starken sozialen Engagements und einem Element tief persönlichen Glaubens auf.[4] Die moderne missionarische Bewegung wurde dadurch ermöglicht, daß einige wenige Pioniere entdeckten, wie sehr eine gespaltene Kirche ihrer eigenen Sendung widerspricht. «Praktisches Christentum» mag von recht naiv klingenden Voraussetzungen ausgegangen sein («Die Welt ist zu stark für eine gespaltene Kirche» und «Praktischer Dienst schafft Einheit, Lehre schafft Spaltung»). Doch dürfen wir nicht vergessen, daß dieselben Menschen, die an der Spitze von «Praktisches Christentum» standen, auch in «Glauben und Kirchenverfassung» tätig waren – und umgekehrt. Der Grund ist sehr einfach: Das Suchen nach organischer Einheit in der Kirche ist zum Scheitern verurteilt, wenn nicht ein Suchen nach Einheit im proexistentiellen Bereich vorhanden ist. Außerdem laufen gemeinsames Zeugnis und Dienen Gefahr, Oberflächlichkeit und Synkretismus hervorzubringen, wenn sie es versäumen, den Kontext und den Grund für theologische Tätigkeit zu schaffen. Die moderne ökumenische Bewegung wurde möglich durch die gegenseitige Durchdringung dieser drei wichtigen Elemente: Einheit, Zeugnis und Dienst.

Seit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen hat die doppelte Betonung von praktischem Christentum und Glauben und Kirchenverfassung die Möglichkeiten für einen neuen Weg christlichen Lebens und einen neuen Weg christlichen Denkens eröffnet. Dieser Vorgang erfuhr eine beträchtliche Steigerung und Vertiefung, als die römisch-katholische Kirche ihre frühere Furcht vor Synkretismus und Relativismus überwand und sich schließlich der ökumenischen Bewegung anschloß. Seit Anfang der sechziger Jahre haben die gegenseitige Durchdringung im Bereich des Denkens und die Zusammenarbeit von Wissenschaftlern, Leitern von Experimenten und sogar einer Anzahl von Kirchenführern die Szenerie im zwischenkirchlichen Bereich grundlegend gewandelt. Erst die kommenden Generationen werden die revolutionären Änderungen des letzten Jahrzehnts richtig und in ihrem vollen Umfang ermessen können. In diesem Artikel fehlt der Platz, die Ursprünge für diese Änderung sorgfältig nachzuzeichnen. Wir alle kennen die wichtigsten Komponenten: das Sinken der Macht der Kirche im politischen und sozialen Leben, verbunden mit der damit in Verbindung stehenden hoffnungsvollen theologischen Entdeckung der dienenden Kirche; die Emanzipation der Völker und Einzelmenschen, aus der eine große Verschiedenheit des Ausdruckes und der Überzeugung entstand; die rasche Entwicklung der Industriegesellschaft zu einer kybernetischen Gesellschaft mit ihrer Bedrohung durch einen wissenschaftlichen Determinismus; die langsamen, aber soliden Entwicklungen der historischen Wissenschaften und ihr Einfluß auf

die Autorität von Schrift und Tradition; die Wandlung von einer mehr statischen Gesellschaft zu einer Gesellschaft sozialer Mobilität, in der die Zugehörigkeit zu einer fest umrissenen Gemeinschaft nur noch das Schicksal (oder die Chance) einer kleinen Minderheit ist. Die Liste ließe sich unschwer verlängern. Die Kirche, die inmitten dieser Änderungen steht, denen sie durch ihre Institutionen Widerstand leistet, während sie sie zugleich durch ihre Verkündigung fördert, hat sich ebenfalls beträchtlich gewandelt. Die Literatur der letzten zehn bis fünfzehn Jahre bestätigt diese Wandlung. Die ökumenische Bewegung ist zugleich Ergebnis davon und Reaktion darauf. Sie ist Darstellung der von den Christen verspürten Notwendigkeit, eng zusammenzustehen, einander zu ermutigen und zu stärken, und zugleich Befreiung christlicher Männer und Frauen von Fesseln, Hindernissen und Glaubensvorstellungen, von denen wir heute entdecken, daß sie dem Kern des christlichen Glaubens völlig fremd, ja oft sogar schädlich sind. Doch haben wir auch entdeckt, daß die Hindernisse ungeheuer groß sind, vor allem diejenigen, die aus Angst und Abwehrreaktionen entstehen. Der Leser vieler Werke der sogenannten Erneuerungstheologie der letzten Jahre und der Protestliteratur in der christlichen Gemeinde, muß sich diese Zusammenhänge und Gegebenheiten vor Augen halten. Die Entdeckung der Kirche als Dienerin der Welt, die eine Gemeinschaft der Verfügbarkeit und Proexistenz ist, geschah in einem institutionellen Gefüge, in dem autoritäres Verhalten, übermäßiger Reichtum, Selbstgefälligkeit und Kollektivegoismus immer noch die Konturen der Gemeinschaften bestimmen, die der Außenstehende sieht. Kein «Fremdling in Jerusalem» erkennt eine dienende Gemeinde, wenn er auf die christliche Kirche schaut. Was er sieht, ist ein in Reichtum schwimmendes, ideologisch anmaßendes Gebilde, in dessen Gesamtgefüge eine kleine Gruppe von Führenden und Gefolgsleuten offenbar ein neues Licht gesehen hat, für dessen Entdeckung sie in den eigenen Reihen teuer zahlen muß. Viele von den Angehörigen dieser Gruppe sind voll Bitterkeit und sprechen eine Sprache, die eigentlich nicht mehr zur christlichen Gemeinde paßt. Doch das ist keineswegs verwunderlich. Bis wir Institutionen gefunden haben, die unsere Freiheit stärken, anstatt sie zu unterdrücken, wird ein beträchtlicher Teil unserer besten Leute allen Institutionen voll Vorbehalten und Argwohn gegenüberstehen. Wenn viele von ihnen schon von einer nachökumenischen Periode sprechen, so höre und lese ich aus ihren Worten mehr ein Eintreten für Freiheit und echte Ökumenizität als einen massiven Angriff auf das, was in der ökumenischen Bewegung geschieht. Während der letzten Versammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala ist fast allen Anwesenden aufgefallen, daß sich die gesamte Kritik, die an der Versammlung geübt wurde, auf ihre Strukturen, ihre Repräsentationsformen und ihre Arbeitsmethoden richtete. Über den Inhalt des Programmes bestand keine Uneinigkeit.

2. *Theologische Verwalterschaft*

Eins der verwirrendsten Elemente heutzutage bildet die innere Diskussion zwischen einer traditionsgebundenen Theologie, die definieren und abgrenzen möchte, und einer ökumenischen Theologie, die teleologisch ist, das heißt ein Ziel für die Kirchen setzt. Eine Kirche, die sich selbst als *auf dem Weg* befindlich erkannt hat, wird sich notwendig stärker auf die Zukunft als auf die Vergangenheit konzentrieren. Während in der Schrift Vergangenheit und Zukunft in Gottes Treue ausgesöhnt sind, fällt es uns heute schwer, unser eigenes Zeugnis von Gottes Handeln in unseren Traditionen und seinen Ruf zu seinem kommenden Reich miteinander in Einklang zu bringen.

In dieser Situation konnten wir in den letztvergangenen Jahren eine neue Betonung des gemeinsam geleisteten Dienstes der Kirchen für die Welt erleben. Doch auch das ist weiter nicht verwunderlich: Ein Verlust politischer Macht traf zusammen mit einem theologischen Sieg derer, die nach Jahrhunderten, in denen sie eine schwache Minderheit waren, nun den Standpunkt geltend machen, daß die wahre Rolle der Kirche in der Welt dienender Art ist. Dazu kam die Erfahrung des 19. Jahrhunderts, daß bei Streitigkeiten das Dienen eine außerordentliche, heilende Kraft besitzt. Im 20. Jahrhundert traf diese Erfahrung der einigenden Kraft des Dienens mit der konzeptuellen Krise des christlichen Glaubens zusammen. Einfacher gesagt: Der gemeinsame Dienst wurde stärker, die Sicherheit in der Lehre schwächer. Auf der ersten Weltkonferenz für «Praktisches Christentum» im Jahre 1925 führte dies zu der naiven Erwartung, eine gemeinsame Aktivität auf sozialem und politischem Gebiet könne an die Stelle einer Einigung in der Lehre treten. Heute nach 40 Jahren theologischem Ökumenismus wissen wir, daß das nicht so einfach ist. Wir haben erfahren, daß gemeinsames Leben, gemeinsames Studieren, gemeinsames Dienen, gemeinsames Zeugnis und gemein-

sames Gebet einander derart durchdringen, daß sich nicht allein ein neues Klima in den gegenseitigen Beziehungen durchsetzt, sondern daß sich auch der theologische Ökumenismus in eine ökumenische Form, Theologie zu treiben, wandelt. Stärker als in der früheren explikativen Theologie wachsen wir heute in eine Haltung gemeinsamen theologischen Fragens hinein. Ohne ihre Identität oder die Einzigartigkeit ihres Beitrages einzubüßen, verliert die Theologie die Unabhängigkeit, die sie angenommen hatte. Anstatt im Zusammenhang lehramtlicher Verkündigungen von Wahrheiten aufzutreten, wird sie nun Gefährtin aller anderen Bemühungen des Forschens nach zuverlässiger Wahrheit. In einem Zeitalter, in dem Wissenschaftler, Politiker und Wirtschaftsführer sich mit neuen Fragen zu befassen haben, die alle zu den Grundelementen unserer Gesellschaften und Einzelpersönlichkeiten in Beziehung stehen, legt auch die Theologie ihre Professorenrobe ab und nimmt eine dienende Rolle an, beteiligt sich an der Diskussion, ja stellt öfters Fragen als sie Antworten gibt. Das ist keine einfache Änderung. In Kreisen des Ökumenischen Rates beklagt man sich immer wieder, daß die Theologen scheinbar den Mut verloren haben. Sowohl bei der Weltkonferenz über Kirche und Gesellschaft im Jahre 1960 als auch bei der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates waren Theologen als aktive Teilnehmer anwesend, aber sie beherrschten die Konferenz nicht. Die ältere Generation mag sich darüber beunruhigen; aber eine wachsende Zahl von Christen begrüßt diese neue Demut begeistert. Der theologische Ökumenismus ist auf dem besten Wege, eine neue Rolle zu finden; die letzten Spuren der vergleichenden Theologie verschwinden. Nun ist eine kluge theologische Verwalterschaft notwendig, die aus einem tiefen Wissen um die Tradition ihren Beitrag zu dem liefert, was in den gegenwärtigen Diskussionen der Menschheit, in der Welt und in dem Teil der Welt, den die Kirche bildet, wirksam und nützlich ist. Eins ist bereits in ganz realer Weise geschehen: Der theologische Ökumenismus hat seine Isolierung überwunden. Und das kann nur von Vorteil sein. Bei diesem Abenteuer der Theologie sind eine Anzahl Sackgassen entdeckt worden. Verschiedene Versuche, die Wahrheit des Evangeliums neu zu formulieren, sind sehr schnell als nutzlos und als interessante, aber unbrauchbare Wege erkannt worden. Im allgemeinen werden sie ziemlich bald als solche erkannt.[5] Andere aber scheinen nützlich und helfen unserer Generation, mit intellektueller Integrität für die bleibenden Mysterien des Glaubens Zeugnis zu geben.[6]

3. Spezifische Betrachtungsweisen

Was geschieht bei all dem mit den konfessionellen Momenten der Theologie? Sagen wir es gleich: Sie sind sicherlich nicht tot. Die meisten konfessionellen Systeme zur begrifflichen Fassung des christlichen Glaubens sind zu grundlegend und lebendig, um leicht zu sterben. Bei den großen theologischen Diskussionen unserer Tage spielen sie immer noch eine wichtige Rolle. Denn Bekenntnisse sind nicht allein Lehrvereinbarungen, Zurückweisungen von Lehrabweichungen oder Dokumente der Verteidigung der kirchlichen Identität, sie sind zuerst und zunächst Ausdrücke des wirklichen Lebens der Gemeinschaft. Sie sind Ergebnisse der konkreten Form der Beziehungen einer Gemeinde zur Geschichte einer Nation und ihrer Kultur. Sie sind Grundlage für den Gottesdienst dieser Gemeinde und Art und Form ihres traditionellen Geschichtsverständnisses. So sind sie zu einem Ausdruck des Ethos geworden, das für ein Bekenntnis in seinem Zeugnis der es umgebenden menschlichen Gesellschaft gegenüber richtungweisend ist. In dieser Eigenschaft sind sie immer noch verantwortlich für die deutlich erkennbaren Richtungen, in der eine Bekenntnisgemeinde sich heute bewegt. Jede Bekenntnisfamilie zeigt daher ihre spezifische Betrachtungsweise den Fragen unserer Zeit gegenüber. Es ist also nicht überraschend, daß die reformierte Tradition in der theologischen Diskussion über die Umgestaltung der Gesellschaft das Wort führt. Ebensowenig verwunderlich ist es, daß die lutherische Idee von den beiden Reichen weiterhin die Geister bewegt. In der römisch-katholischen und anglikanischen Theologie ist die Strömung der natürlichen Theologie noch sehr stark und wird immer neu formuliert, entsprechend den Bedürfnissen des Tages. Neu und hoffnungsvoll an unserer heutigen Situation aber ist, daß Bekenntnis und Denomination nicht mehr notwendig Angriff und Feindschaft gegen alle anderen bedeutet. Wir alle wissen, daß die neuen Gefahren der Spaltung und die neuen Elemente der Einheit über alle Bekenntnisgrenzen hinweg gehen. Aber die bekenntnismäßige Theologie tut dies auch. Eine immer größere Anzahl katholischer Christen hat die elementare Wahrheit der *ecclesia semper reformanda* entdeckt. Eine immer größer werdende Zahl von Theologen aus der Tradition der Reformation

orientiert sich in Richtung auf ein episkopales Verständnis des Amtes. Kollegialität und Betonung der Interdependenz mehr oder weniger unabhängiger Orts- oder Nationalkirchen sind nicht mehr ausschließliches Gut der kongregationalistischen Tradition. Diese Feststellung leugnet nicht den lebenswichtigen Beitrag der traditionellen Konfessionen, rückt ihn aber in einen neuen Zusammenhang, der auf die einen verwirrend, für die anderen befreiend wirkt. Hätte die ökumenische Bewegung jedoch nicht wenigstens diese neue Situation geschaffen, so hätte sie elend versagt. In all unseren Konfessionen gehört die Isolierung der Vergangenheit an, und mit ihr zusammen hat die Tendenz zur Uniformität ihren Höhepunkt hinter sich. Wir leben in einer Übergangszeit. Das gilt für die Kirche ebenso wie für die Gesellschaft im Großen. Wir bewegen uns auf eine Periode des Pluralismus zu, in der Ideen und Werte eines besonderen Erbes Besitz aller werden. Das erfordert eine neue Ordnung des Gemeinschaftslebens, mit der wir bisher erst wenig Erfahrung haben. Manche möchten laut verkünden, wir hätten diese pluralistische Gesellschaft und diese pluralistische Gemeinschaft des Glaubens schon erreicht. Aber auch hier sollten wir vorsichtig sein und nicht zu schnell verallgemeinern. Die vielen Elemente des Pluralismus können um uns herum und in uns selbst bereits sichtbar werden, aber sie sind noch nicht assimiliert. Die Kontestationsbewegungen auf unseren Universitäten, die heftigen Kämpfe um die wirtschaftliche Unabhängigkeit der Entwicklungsländer und nicht zuletzt die Kritikbewegungen in den Kirchen selbst bezeugen dies. Zugleich – und das möchten wir sehr betonen – basiert die große Mehrheit dieser Bewegungen auf einer tiefen Loyalität den kritisierten Institutionen gegenüber. Das kennzeichnet in sich schon unsere Zeit als Übergangszeit, in der ein augenblicklicher Kampf um die eigentümlichen Strukturen unseres menschlichen Bemühens entbrannt ist.

4. Die Wahrheit der anderen annehmen!

Wir leben in einer Periode der Kirchengeschichte, in der unterscheidende Bekenntnisse zum Besitz aller werden und ihre eigene neue Rolle spielen. Das bedeutet natürlich eine aufeinander Bezug nehmende Bewegung der Richtigstellung im Ganzen der Kirche. Es ist nicht mehr möglich – wie es eigentlich nie möglich gewesen sein sollte –, ein christliches Bekenntnis als ausschließlichen Besitz einer einzigen Bekenntnisfamilie zu betrachten. Ein Bekenntnis tendiert seinem eigentlichen Wesen nach dahin, die Kirche in ihrer Gesamtheit zu engagieren. So beginnt nun eine neue Diskussion, in der «Außenstehende» sich allen Ernstes mit «unserem» Bekenntnis auseinandersetzen. Solche Diskussionen bleiben natürlich nicht frei von emotionellen Elementen, denn sie rühren an die Fundamente unserer Gemeinschaften. In der ökumenischen Bewegung beginnt der eigentliche Kampf um die Wahrheit erst dann, wenn wir den Schritt vom ersten Stadium des Vergleiches auf dem Weg über das zweite Stadium gegenseitiger, partieller Würdigung zum dritten Stadium des Versuches einer Aneignung getan haben, bei dem wir beginnen, die Wahrheit der anderen für uns selbst gelten zu lassen. In dieses letzte Stadium sind wir jetzt eingetreten. Es ist das Stadium, in dem die neu erwachsende Gemeinschaft ihre eigenen Bekenntnisse formt. Es ist auch das Stadium, in dem wir vom Dialog zwischen getrennten Partnern zur Gemeinschaft übergehen, das heißt: zum Dialog innerhalb der einen ökumenischen Bewegung. Dieser inhaltsschwere Ausdruck von der einen ökumenischen Bewegung, der geprägt wurde von der gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen,[7] besagt, daß die ökumenische Bewegung bereits mehr ist als ein Platz der Begegnung. Sie ist der realste Ausdruck der Einheit, die wir haben. Natürlich ist diese Einheit noch sehr unvollkommen und befindet sich in einem noch stark gefährdeten Versuchsstadium. Aber sie ist Bewegung in Richtung auf die volle *σύμπνοια* – um ein Wort Basilius' des Großen zu gebrauchen.[8] Das neue Maß der Einheit, das wir gefunden haben, ist unvollkommen, aber das war unsere konfessionelle Einheit ebenfalls. In beiden Fällen ist unsere Einheit nur teilweise. Daher werden unsere Kirchen um ihrer eigenen bekenntnismäßigen Wahrheit willen zu einer weiteren Gemeinsamkeit getrieben, in der sie notwendig in Auseinandersetzung mit unseren widerstreitenden konfessionellen Bindungen geraten müssen. Wie kann das geschehen? Zwei Methoden werden heute versucht. Die erste erfordert absolute Loyalität zu den Bekenntnissen der jeweiligen historischen Gemeinschaft: eine gefährliche Forderung. Sie treibt manche zu fast unannehmbaren akrobatischen Kunststücken der Neuinterpretation des Bekenntnisses, um damit leben zu können. Andere finden sich damit ab, in einer Bewußtseinsspaltung zu leben und beten um bessere Zeiten. Wieder andere geben auf und desertieren. Die zweite Methode besteht in einer kon-

sequenten Entwicklung der Idee einer Hierarchie der Wahrheiten,[9] in der die zentralen Elemente des christlichen Glaubens die gemeinsame Basis darstellen, auf der die Diskussion um die übrigen aufgenommen wird. Mir scheint, heute haben die meisten Theologen diese Methode anerkannt und sind sich nur nicht einig über den Umfang der gemeinsamen Basis: Die einen halten sie für größer als die anderen. Vergegenwärtigen wir uns, daß in der Tradition des Ostens die Theologie immer als freie Disziplin auf der Grundlage der Anerkennung der ersten ökumenischen Konzile der Kirche angesehen worden ist. In der κοινωνία des Ökumenischen Rates hat die Basisformel eine vergleichbare Rolle gespielt;[10] doch setzt schon die Annahme einer Basis die Idee einer Hierarchie der Wahrheiten voraus. Wir haben die historische Evidenz dafür, daß das gleiche für eine dynamische Idee von der Einheit gilt. Andernfalls können wir nicht mehr tun, als die Vorbereitungen für ein großes in ungewisser Zukunft liegendes Ereignis treffen, in dem plötzlich und unvermittelt die Mauern zwischen den bekenntnismäßig geschiedenen Gemeinschaften einstürzen. Doch ist das eine sehr unwahrscheinliche Erwartung. Ja sie erscheint uns nicht einmal als besonders wünschenswerte Perspektive. Die Einheit kommt nicht durch einen explosiven Vorgang oder durch eine Kapitulation: Sie ist ein Wachstumsvorgang auf der Grundlage inneren Umdenkens.

Bekenntnisunterschiede können im Verhältnis der Kirche zur übrigen Welt ein positiver Faktor für das Leben des ganzen Volkes Gottes sein. Sie machen die Vielfalt der möglichen Ausdrücke des einen Mysteriums von Gottes Umgang mit den Menschen sichtbar. Ist die Berechtigung dieser Vielfalt und Verschiedenheit anerkannt, so können wir beginnen, ihre Komplementarität neu zu durchdenken. Diese Komplementarität kann nur im Dialog erfaßt werden, das heißt in einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den Werten und Irrtümern der historischen Ausdrücke christlichen Glaubens. – Wird das ein Vorgang sein, der lange Zeit in Anspruch nimmt, oder werden wir entdecken, daß eine Anzahl gegenseitiger historischer Verdammungsurteile ganz einfach ihre Kraft verlieren und sich als überholt erweisen, sobald wir die Grundelemente der Gemeinschaft wiederherstellen? Mir scheint, die letzten zehn Jahre haben diese letztere Entwicklung einigermaßen deutlich werden lassen.

Viele bekenntnismäßige Unterschiede haben eine ziemlich einfache Erklärung: Sie sind das Ergebnis des Kampfes einer besonderen christlichen Gemeinde in einem besonderen historischen Augenblick und in einer besonderen eigentümlichen Situation. Verstanden in ihrem ursprünglichen Zusammenhang verlieren sie ihren exklusiven und vielleicht sogar sektiererischen Charakter. Die Bekenntnisdokumente der Reformationszeit sind gleichzeitig Dokumente eines Protestes. In dem Umfang aber, in dem sie dies sind, sind sie bestimmt durch die Phänomene, gegen die sie protestieren. Wenn diese Phänomene sich ändern, wird der Protest gegenstandslos. Aber nicht seine Existenz: Er muß neu formuliert werden, um weiterhin seinen Dienst zu leisten als Warnung, als Mahnung und annehmbarer Ausdruck des Glaubens. Seine tiefste Absicht, die immer in seinem Ausdruck der Loyalität zum apostolischen Glauben *als Ganzem* besteht, muß im Kollektivgedächtnis der erneuerten Gemeinschaft lebendig gehalten werden.

Ob bekenntnismäßige Unterschiede bereichernd oder trennend wirken, hängt daher von der Qualität der Gemeinschaft ab. Wenn keine Schritte in Richtung auf diese Gemeinschaft unternommen werden, kann der Widerstreit zwischen den Bekenntnissen nicht in eine fruchtbare Spannung umgewandelt werden, und sie bleiben negativ. Wird die Gemeinschaft erneuert, tritt eine positive Spannung an die Stelle des destruktiven Konfliktes.

[1] Xavier Rynne, The Third Session (London 1964) 117.

[2] Siehe Norman Goodall, The Uppsala Report (Genf 1968) XVII.

[3] Neill and Rouse, The History of the Ecumenical Movement (London 1954) Kap. 16.

[4] Neill and Rouse, aaO. Kap. 17.

[5] Zum Beispiel die Diskussion über die Tod-Gottes-Theologie. Siehe Kenneth Hamilton, God is Dead, the anatomy of a slogan (Grand Rapids 1966). Ders. Revolt against Heaven (Grand Rapids 1968) und die in beiden Büchern angegebene Literatur.

[6] Zum Beispiel die Theologie der Hoffnung, die so geschickt begonnen worden ist von J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1968).

[7] Siehe den zweiten Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, Ecumenical Review (Oktober 1967).

[8] Dr. Eugene Carson Blake gebrauchte diese Worte in seiner Begrüßungsbotschaft an Papst Paul bei dessen Besuch in Genf im Juni 1969: «Wir sind so kühn, unsere Gemeinschaft mit einem Wort zu charakterisieren, das der große, heilige Lehrer des Ostens, Basilius der Große, gebraucht hat: σύμπνοια, in einem Geist zusammensein. Das mag überheblich klingen, wenn wir bedenken, wie wenig wir vermocht haben, unsere Meinungsverschiedenheiten beizulegen, unsere Trennungen zu heilen, ja auch nur in vollem Sinne die Wahrheit des Evangeliums zu verstehen. Aber unsere Erfahrung der Gegenwart Christi in neuen und unerwarteten Formen hat uns in einem Geist zusammengebracht. Hier finden wir, uns gegenseitig ermutigend und zurechtweisend, neue Wege, unter seiner Herrschaft zu leben.»

[9] Vgl. De Oecumenismo, Nr. 11.

[10] Die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirche lautet: «Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.»

Manche sind der Meinung, die Einheitsformel von Neu-Delhi sollte erweitert werden um eine Aussage über das Ziel der Basis. Beide Formeln haben bekenntnismäßige Obertöne, ohne Bekenntnisse des Glaubens im formellen Sinne des Wortes zu sein. Die Formel von Neu-Delhi lautet:

«Wir glauben, daß die Einheit, die sowohl Gottes Wille als auch sein Geschenk an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, wenn allerorten alle, die auf Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Erlöser bekennen, durch den Heiligen Geist zu einer vollen Gemeinschaft gebracht werden, die den einen apostolischen Glauben festhält, das eine Evangelium verkündet, das eine Brot bricht, in gemeinsamem Gebet verbunden ist und ein Gemeinschaftsleben führt, das in Zeugnis und Dienst alle umfaßt, die zur gleichen Zeit mit der gesamten christlichen Gemeinschaft aller Orte und aller Zeiten vereint sind, derart daß Amt und Mitgliedschaft von allen anerkannt werden und daß alle gemeinsam handeln und sprechen können, wie es die Umstände für die Erfüllung der Aufgaben, zu denen Gott sein Volk ruft, verlangen.»

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ALBERT VAN DEN HEUVEL

geboren am 24. März 1932 in den Niederlanden, Mitglied der niederländischen reformierten Kirche. Er leitet die Abteilung Kommunikation im Sekretariat des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf.

Jos Lescrauwaet

Konfessionelle Momente in der Liturgie

Die Geschichte des abendländischen Christentums wird von Bekenntnisproblemen akzentuiert. Unter Bekenntnis verstehen wir dabei vor allem die ausschließlich verstandesmäßige Formulierung unserer Glaubensüberzeugung, der zumal die dogmatische Theologie ihr Gepräge gibt. Daß wir gerade das unter Bekenntnis verstehen – und es auch pluralisch gebrauchen, während «Glaube» keine Mehrzahl verträgt – ist für die westliche Glaubenserfahrung an sich schon bezeichnend, die den Inhalt unserer Glaubensakte fast ein selbständiges Dasein führen läßt. Das Schisma zwischen Ost und West hat man nachher vornehmlich mit dogmatischen Differenzpunkten gerechtfertigt, und der vielfache Bruch im Westen wurde zum Anlaß ebensovieler Bekenntnisse. Die ökumenischen Dialoge kommen nicht über die «Konfessionskunde» hinaus, und immer ist das Dogma die Bruchstelle. Auch in jeder einzelnen Kirche kennt man nur allzu gut den Streit um das rechte Bekenntnis zwischen Orthodoxen und Liberalen, Konservativen und Neuerern, Fundamentalisten und Existentialisten. Die Bekenntnisse der letzten fünf Jahrhunderte sind stark darum bemüht, den Glauben gegen Irrtümer außerhalb und innerhalb der Kirchen abzuschirmen, die Handbücher verarbeiten eine Menge Kontroverstheologie, und die Katechismen konzentrieren sich auf die dogmatische Einführung in das christliche Leben, wobei die Apologetik oft den Ton bestimmt. Wir werden uns heute klar, in welche Not uns unsre rationalen Bekenntnisse bringen, sowohl in der eigenen Kirche und in der Kirchenfamilie wie auch gegenüber der modernen Welt. Um zu größerer Klarheit zu kommen, wenden wir uns in dieser Lage wie von selbst dem Ursprung unsres Bekennens zu.

1. Lobpreisendes Bekenntnis

Es hat seine Gründe, daß das neutestamentliche Wort *homologein*, wie auch seine Vulgataübersetzung *confiteri*, sowohl Glaubensbekenntnis und Schuldbekenntnis wie Lobpreis bedeutet.[1] Mehrere Glaubensbekenntnisse im Neuen Testament haben die Gestalt einer Hymne (Eph 1,3–14; Phil 2,6–11; Kol 1,15–20), die ältesten kirchlichen Bekenntnisse sind innerhalb der Taufliturgie entstanden, und unser gegen die arianische Irrlehre ausgearbeitetes «Credo» wurde schon im 5. Jahrhundert in die Eucharistiefeier des Ostens aufgenommen. Das Konzil von Toledo (589) führte das «Credo» auch in die Eucharistiefeier des Westens ein, mit der charakteristischen Begründung: «Damit die Herzen der Christen geläutert seien durch den Glauben, wenn sie vortreten, um den Leib und das Blut Christi zu empfangen.»[2]

In der liturgischen Zusammenkunft betrachtet die Kirche horchend Gottes wirkende Gegenwart bei den Menschen, und in diesem Tun wird sie selbst Kirche. Sie bekennt die historischen Heilswerke und Heilsworte in dem erwähnten dreifachen Sinn von *confessio:* Sie spricht ihren Glauben aus, ihre schuldhaften Verfehlungen und ihren Lobpreis. Sie wird dann selbst die gemeinsame

Antwort auf das sammelnde Wort; sie ist dann aufs beste sie selbst, und ihre Identität ist deutlich. Seit ihrem Entstehen hat sie diese Glaubenseinung in Wort und Sakrament ausgedrückt, und sie erwirbt in dieser immer von neuem wiederholten Liturgie die Aktualisierung ihres Glaubens und die zunehmende Festigung ihres Daseins als «Gemeinschaft der Gläubigen».

Hier ist denn auch der Brennpunkt der kirchlichen Weitergabe des Christusereignisses an die einander folgenden Generationen, «bis er wiederkommt» (1 Kor 11,26). Was in «Treue zum gemeinschaftlichen Leben, zum Brotbrechen und zum Gebet» gelehrt wurde, wurde als «die Lehre der Apostel» weitergegeben (vgl. Apg 2,42). Die Liturgie ist Umkreis und Zusammenhang für das lobpreisende Erfassen des Wortes und seiner konkreten Erfahrung im sakramentalen Tun; hier wird Gottes Selbstmitteilung inmitten der Kirche lebendige Erfahrung, und diese Erfahrung ist ein wesentlicher Aspekt der kirchlichen Überlieferung.[3] Deshalb spricht die frühe Kirche, zumal die Kirche des Ostens, vom Gottesdienst als *theologia prima* und von der dogmatischen Reflexion als *theologia secunda*, während das Wort «Orthodoxie» immer noch zuerst rechte Lobpreisung bedeutet und dann erst, in abgeleitetem Sinne, rechte Lehre.[4] So nennt Johannes Damascenus das eucharistische Hochgebet «theologia», und G. Florovsky spricht von der Eucharistie als «anbetendem Zeugnis für die Wahrheit der Offenbarung».[5]

Darin liegt natürlich auch ein Stück artikulierten Bekenntnisses, aber nur als ein einzelnes Moment der komplexen Erfahrung. Die rationale Formulierung steht in Zusammenhang mit Christi eigenem, gegenwärtigem Wort an seine Gläubigen und seinem sakramentalen Tun mit ihnen. Sein Wort richtet sich an den ganzen Menschen und zwar in dessen faktischer Augenblickssituation. Es bittet um Antwort, ermuntert dazu und macht dazu fähig, so daß Gemeinschaft entsteht. Sein Wort ist nach einer überraschenden Formulierung des Augustinus «hörbares Sakrament». Das Wort wird ferner auch getan, sowohl von Ihm wie von seinen Gläubigen in seinem Sakrament als einem «sichtbaren Wort»[6]: Glaubensmitteilung in Gesten.

Das liturgische Bekenntnis spricht artikuliert aus, daß Jesus wahrhaft gestorben ist und auferweckt wurde, aber es sagt es als Antwort an Den, der jetzt lebt, und bezeugt es vor den Mitgläubigen. Die Liturgie sagt es als dankbare Zustimmung *(homologeia)* zu Seiner Mitteilung, daß er «um unserer Übertretungen willen hingeopfert und zu unserer Rechtfertigung auferweckt wurde» (Röm 4,25). Sie dringt durch die Formulierung zur personalen Wirklichkeit durch, die größer und tiefer ist als Worte sie tragen. In der Taufe wird derselbe Artikel verkündigt: Der Täufling tritt in dieses Sterben und Auferstehen des Herrn ein, so daß sie sein weiteres Leben ganz durchziehen. Auch in der Eucharistiefeier wird das Ostermysterium dem Getauften so verkündigt, daß er es immer wieder in sich gegenwärtig machen kann.

Die getrennten christlichen Kirchen leben von diesem selben Mysterium, während ihre Bekenntnisse einander widerstreiten: wegen der Gnade durch Glauben, wegen der Rechtfertigung durch die Taufe und der Christengemeinschaft durch das Mahl des Herrn. In den Feiern erkennen sie einander an, und das desto bereitwilliger, je näher diese bei den biblischen Formulierungen und den biblischen Kernriten bleiben. Ein gutes Beispiel dafür gibt das Konzilsdekret über den Ökumenismus, wenn es zur reformatorischen Eucharistieauffassung weder die dogmatischen Aussagen des Tridentiner Konzils zitiert, noch eine reformatorische Bekenntnisschrift, sondern einfach die liturgische Absicht der reformierten Christen wiedergibt.[7]

2. *Liturgisches Bekenntnis vom lebendigen Gott*

Eine Bekenntniskrise, die alle Christen angeht (auch jene, die den Glaubensfrieden in ihrem eignen Herzen zu bewahren wußten), betrifft heute das christliche Zeugnis, daß Gott ein lebendiger Gott ist und unsere Welt sich nicht selbst überlassen ist. Das betreffende christliche Urzeugnis geht um den «einzigen wahren Gott und Ihn, den Er gesandt hat, Jesus Christus» (Jo 17,3). Obwohl es heute nicht an zugänglichen theologischen Veröffentlichungen und öffentlichen Diskussionen fehlt, nehmen die Bedenken zu, auch unter den von Hause aus gläubigen Menschen. Mit Recht schaut nun manch einer nach der Kirche aus, indem er mit Augustinus denkt: «Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich die Autorität der Kirche nicht dazu bewöge.»[8] Es gibt zu wenig bekennende Kirche, zu wenig «Gemeinschaft der Gläubigen» (wie die alte Kirchendefinition lautet), die ihr Bekenntnis nicht nur mit Vernunft darlegt, sondern vor allem auch voll und gemeinsam lebt.

Es geht um das Dasein der Kirche selbst. Es geht heute um ihr Dasein als die weltliche, histo-

rische Verkörperung des Gotteszeugnisses Christi. Sie muß dessen Glaubwürdigkeit jedenfalls wieder sehr bewußt vorlegen: in der ursprünglichen Art, wie sie Kirche Christi ist. Ursprünglich bedeutet in diesem Zusammenhang nicht nur übereinstimmend mit ihrer Daseinsgestalt in neutestamentlicher Zeit, sondern auch so, wie sie ohne Unterlaß aus der gläubigen Erfahrung von Christi Wort und Sakrament geboren wird. Die liturgische Zusammenkunft ist nicht einfach nur der traditionelle, konventionelle und nützliche, aber im übrigen zufällige Umstand des christlichen Daseins; sie ist vielmehr wesentliche, bleibend ursprunghafte Erfahrung und Offenbarung. Hier wird das kircheschaffende Wort unaufhörlich gesprochen und gläubig empfangen; hier wird Christi lebenspendendes Tun in gläubigem Mitvollzug verwirklicht. Hier ist Christi Selbstmitteilung stets *in origine*. Hier wird der Weg geöffnet zu Gott, der lebt und der die Welt nicht allein läßt.

In ihrem Gottesdienst ist die Kirche imstande, ohne Zweifel und ohne Vermessenheit, ohne Stottern und ohne Aufgeblasenheit über die Wirklichkeit Gottes zu sprechen. «Im Bekenntnis spricht die Kirche mit einer spontanen Nötigung des Geistes einfältig aus, was *ist*. Sie fragt nicht, wozu, warum, mit welchem Erfolg sie das tut; sie *muß* es tun, weil sie Gottes Wirklichkeit begegnet ist.»[9] Das liturgische Bekenntnis beweist Gott nicht, sondern bezeugt seine Wirklichkeit als die eines Mysteriums, das keine ausdrückliche Verteidigung braucht noch verträgt. Sie analysiert das göttliche Dasein nicht, sondern versteht es auf immer andere Art. Die Liturgie ist Erfahrung unseres eignen Daseinsmysteriums als fragenden Hinweises auf eine antwortende Zustimmung zum Gottesmysterium. In diesem nicht nur verstandesmäßigen, sondern vollmenschlichen, nicht nur persönlichen, sondern gleichzeitig gemeinschaftlichen Erleben und Erfahren wird das Heilige nicht erobert, sondern angetroffen. Von diesem Antreffen legt die christliche Gemeinschaft Zeugnis ab und zwar nach der Art Jesu, der sowohl Mensch wie auch der Christus Gottes für sie ist.

Dieses Zeugnis gibt sie zuerst, indem sie Kirche *ist*, aber dann auch eindeutig als Kirche Dessen, der vom Vater her und zum Vater hin lebt. Wort und Sakrament müssen wieder ihre ursprünglichste Funktion als Gemeinschaft schaffende und Gemeinschaft stärkende Kommunikationsmittel erfüllen, durch die sich der Herr in Welt und Geschichte einen Leib aufbaut, wie es 1 Kor 12, 12–27 und Eph 4, 1–16 sagen. Diese Selbstmitteilung Jesu Christi ist lebensvolle und vollmenschliche Gemeinschaft mit Ihm als *dem* Sohn, der als «der Erstgeborene unter vielen Brüdern» wirkt (Röm 8,29). Die Communio zwischen Christus und einem Gläubigen schließt die Communio seiner Gläubigen mit all ihren geistigen und materiellen Gütern untereinander ein. In dieser sakramentalen *und* gesellschaftlichen Communio kommen uns die Wirklichkeit Christi *und* die Wirklichkeit seines Vaters wahrhaft nahe. Diese sakramentale *und* gesellschaftliche Communio haben wir heute brotnötig, um in unsrer Welt gläubig, hoffnungsvoll und mitteilend leben zu können. Das Bekenntnis des Evangeliums ist ja unsre Versicherung auf ein sinnvolles Dasein und der Grund unserer Hoffnung, die froh macht (vgl. Hebr 11,1 und Röm 12,12). Dieser Glaube und diese Hoffnung werden uns als Gemeinschaft geschenkt; der Herr teilt sie uns mit, indem wir sie in seinem Namen einander mitteilen. Die Worte und die Sakramente des Glaubens sind Worte und Sakramente Christi, aber sie fallen nicht vom Himmel; seit der Menschwerdung des Sohnes und der Ausgießung des «Geistes des Sohnes» (Gal 4,6) gehen diese Worte und Sakramente als Bekenntnisse im Kreis der Gläubigen um. In diesem «wir» ist Er wirkend gegenwärtig, die Wirklichkeit Gottes bezeugend und in ihr uns sammelnd. Bekenntnis ist deshalb die liturgische Zusammenkunft selbst mit dem, was sie durch Tun im alltäglichen gemeinschaftlichen Leben bewirkt. Die wahrhafte Liturgie mit ihren gesellschaftlichen Implikationen ist das verständlichste und glaubwürdigste Bekenntnis des Daseins Gottes, der Mitteilung ist.

3. Liturgisches Bekenntnis als innerkirchlicher Friede

Die Christen kommen regelmäßig zusammen, um ihren einen Glauben im Bekenntnis zu Gott einander mitzuteilen, ihn voreinander zu erhellen und einander zu aktivieren. Sie kommen zusammen, um ihr gemeinsames Vertrauen auf den Herrn zu bekennen und in der Gemeinschaft zu stärken. Sie sind beisammen, um die Menschenfreundlichkeit Gottes zu bezeugen und sowohl miteinander wie aneinander von neuem zu erkennen.

Sowohl diejenigen, die einem überwiegend objektiven Glaubensbekenntnis zuneigen, das unmißverständlich die Ereignisse und Worte der Heilsgeschichte verdolmetscht, können sich im Gottesdienst finden, wie auch diejenigen, die das

subjektive Moment in diesem Bekenntnis bevorzugen, in dem die personale Hingabe an das unaussprechliche Mysterium im Vordergrund steht.[10] Die liturgische Art des Bekennens bietet beiden Typen von Gläubigen zumindest die Möglichkeit, sich in der Kirche zu Hause zu fühlen. Weil beide Typen ihr verschiedenes Verständnis vor allem in der Dogmatik und verschiedenen theologischen Denkrichtungen aussagen, entwickelt sich bei beiden ein Gefühl des Unbehagens gegenüber der bekennenden Kirche. Die eine Gruppe fürchtet, die Kirche verleugne sich selbst, weil sie für allerlei subjektive Interpretationen der Gottesbegegnung in der Kirche Christi zugänglich ist, bei denen das moderne Lebensgefühl stark mitspricht. Die andere Gruppe fürchtet, die Kirche werde ihre Identität verlieren, wenn sie starr an vergangenen Denkweisen und Vorstellungen festhält. Man etikettiert den anderen schleunigst mit Modernismus oder Fundamentalismus, Subjektivismus oder Konfessionalismus, Liberalismus oder Dogmatismus. Diese Gegensätze können in der liturgischen Theologie bis zu einem bedeutenden Grad auf Verschiedenheiten innerhalb desselben Bekenntnisses zurückgeführt werden.

Die liturgische Theologie ist einerseits nicht allein Ausdruck religiösen Selbstverständnisses oder augenblicklicher religiöser Emotion. Sie ist ein Übergang; sie bezieht sich auf Geschehnisse in der Heilsgeschichte und ist grundlegend «Antwort» auf das, was von Gott her zum Gläubigen kommt. Der liturgische Ausdruck ist ferner wesentlich verbindend, nicht nur im Heute, sondern auch, indem er bewußt Zusammenhang mit den Glaubensgemeinschaften aller Zeiten hält.

Die liturgische Theologie ist anderseits keine Form konfessionalistischen oder überpersönlichen Denkens. Sie dient dem aktuellen und persönlichen Erlebnis; sie ist existentielles Gedächtnis und sakramental handelndes Bekenntnis von Gläubigen, die durch ihre faktische Situation bestimmt werden.

Der christliche Glaube antwortet auf das Wort, das nicht nur Sprache, sondern wahrhaft Mensch und vollmenschliche Mitteilung wurde. In diesem Wort leuchtet das Mysterium unseres ganzen menschlichen Daseins auf und zwar in Beziehung zum Mysterium Desjenigen, von dem alles Dasein hergeleitet werden muß. Die bekennende Antwort auf dieses sich uns offenbarende Mysterium der Gegenwart Gottes führt ebenso zum Staunen wie zur Reflexion; sie äußert sich ebenso sehr in Stille wie im Wortzeugnis; sie begreift sowohl durch Intuition wie durch Analyse und findet sich sowohl im Ja zu Fakten wie in der Hingabe an Den, der sich in diesen Fakten begegnen läßt. Die Bekenntnismomente in der Liturgie bieten deshalb Bekenntnismöglichkeiten für viele. Da die Liturgie der «ursprüngliche» Platz des Bekenntnisses der Glaubensgemeinschaft ist, sind diese Möglichkeiten gerechtfertigt. Die gemeinsame Feier von Wort und Sakrament ist der Augenblick der Versöhnung.

[1] Vgl. O. Michel in ThWNT V, 206 f.; auch das alttestamentliche *jadâh* hat dieselbe komplexe Bedeutung, s. Köhler-Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti Libros (Leiden 1948) 363.

[2] Mansi IX, 993. Der Osten führte das Glaubensbekenntnis für jede Eucharistiefeier ein, was auch die Absicht des Beschlusses von Toledo und des Beschlusses von Aachen war (kurz nach 798). Wahrscheinlich war das auch die Intention des römischen Beschlusses vom Jahre 1014, der dann aber nicht so bald erfüllt wurde.

[3] Vgl. M. Thurian, Gemeinsam glauben – gemeinsam handeln (Mainz/Gütersloh 1967) 28.

[4] Vgl. R. Stählin, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes: Leitourgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, hrsg. von K. F. Müller und W. Blankenburg (Kassel 1954) Bd. I, 29.

[5] Ways of Worship, the Report of a theological commission of Faith and Order, hrsg. von P. Edwall, E. Hayman und W. D. Maxwell (London 1951) 53.

[6] Contra Faustum, lib. 19, cap. 16: P. L. 42.356–7.

[7] Unitatis redintegratio, Nr. 22.

[8] Contra epistolam Manichei, lib. 1, cap. 5: P. L. 42. 177.

[9] P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst: Leitourgia aaO. 259. – Vgl. J. Lescrauwaet, Liturgie und heutiges Lebensgefühl: Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums, hrsg. von H. van der Linde u. H. Fiolet (Wien/Freiburg/Basel 1968) 337–340.

[10] Vgl. E. Griese, Perspektiven einer liturgischen Theologie: Una Sancta 24 (1969) 102–104.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JOS LESCRAUWAET

geboren am 19. Juni 1923 in Amsterdam, Missionar des Heiligen Herzens Jesu, 1948 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen, doktorierte 1957 in Theologie und ist seit 1967 Professor für dogmatische Theologie an der Theologischen Fakultät von Tilburg, Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Er veröffentlichte unter anderem: Einheit der Ökumene (1969).

Gustave Thils

Vom Ökumenismus zur Ökumenizität

1. Der Ökumenismus

Dank der klassischen Arbeit von P. Y. Congar, *Chrétiens désunis, Principes d'un œcuménisme catholique* hat der Begriff «Ökumenismus» sich schon vor etwa 30 Jahren in katholischen Kreisen eingebürgert. Dennoch besaß er zu diesem Zeitpunkt für viele katholische Christen einen leicht protestantischen Beigeschmack; ganz ähnlich wie die *Dogmengeschichte*, die in ihren Anfängen eine theologische Disziplin im protestantischen Raum war, während sie heute überall betrieben wird.

Der «World Council of Churches» (wörtlich: Weltrat der Kirchen) hat für seine deutsche wie französische Namensform das Adjektiv «ökumenisch» angenommen: «Ökumenischer Rat der Kirchen» – «Conseil œcuménique des Eglises», während die Griechen «Koinonía tón Ekklesíon (*Κοινωνία τῶν ἐκκλησίων*)» vorziehen (Amsterdam, 30. August 1948). In der Praxis hat der Begriff *ökumenisch* bei den Pionieren der heutigen ökumenischen Bewegung immer schon seine Anhänger gehabt. Während der Vorbereitung der Welt-Missionskonferenz von Edinburgh (1910) machten verschiedene den Vorschlag, die Veranstaltung *Ökumenische Missionskonferenz* zu nennen. Aber die Anregung wurde nicht angenommen, da das Wort «ökumenisch» eine mehr technische Bedeutung hatte. Und im Jahre 1919 schlug Erzbischof Söderblom die Schaffung eines *Ökumenischen Rates der Kirchen* vor; doch war man der Meinung, dieser Begriff sei unpraktisch. Aber 1948 wurde er in der Namensform «Ökumenischer Rat der Kirchen» angenommen, da er trotz seiner langen Geschichte eine gewisse Geschmeidigkeit besaß; da er den sowohl Rassen als auch Nationen übergreifenden, universalen Charakter der Kirche zum Ausdruck brachte; und da er schließlich in glücklicher Weise die neue Art charakterisierte, in der man die Frage einer Wiederherstellung der Einheit zwischen den Kirchen in Angriff zu nehmen gedachte.[1]

Damit haben wir auch schon das erste Ziel des Ökumenischen Rates der Kirchen: eine brüderliche Gemeinschaft von – leider noch getrennten – Kirchen zu sein und ihnen ein neues, providentielles und prophetisches Werkzeug zur Erneuerung der *Una Sancta* zur Verfügung zu stellen. Der Blick aller innerhalb wie außerhalb der Bewegung richtet sich auf die 160 Gliedkirchen (1948), und das einmütige Gebet steigt zum Herrn empor, er möge das Kommen des Tages beschleunigen, an dem sie die eine Kirche Gottes sind. – Das nannte man und das ist Ökumenismus.

Diese Zielsetzung ist wichtig und dringend. Und doch scheint es aufs Ganze gesehen, als interessiere sie die Jüngeren nur noch mäßig. Woher kommt diese Haltung?

Ein gewisses Erkalten des Interesses für die zwischenkirchlichen Fragen und Angelegenheiten erklärt sich wohl zunächst aus der ungeheuren Langsamkeit, mit der sich der Vorgang der Wiederherstellung der Einheit abspielt. Wie sollte man zum Beispiel noch für die Annäherung zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche Begeisterung aufbringen, wenn man beobachtet, wie lange Zeit diese beiden Kirchen, die sich in ihrem dogmatischen Standpunkt und dem, was zur Einheit wesenhaft und notwendig ist, so nahe stehen, für die wenigen Schritte zueinander brauchen! Die Älteren, die ruhig und geduldig geworden sind, weil sie die Kirchengeschichte kennen, bedauern zwar den starken Einfluß außerdogmatischer Faktoren, warten aber auf bessere Zeiten. Die Jüngeren, bei denen ohnehin das Wissen um die Geschichte der Kirchen Ärgernis erregt, verlieren das Interesse und wenden sich Gebieten zu, die nicht so sehr durch eine unentwirrbare Verflechtung verschiedenster Hindernisse versperrt und unzugänglich gemacht sind. Gewinnt man diesen Eindruck nicht auch, wenn man die Geschichte des Ökumenischen Rates verfolgt? 1948 hatte er 160 Gliedkirchen; und heute umfaßt er trotz seiner unermüdlichen Arbeit und obwohl gewisse Kirchen «protestantischen» Typs in Einzelheiten dogmatisch weniger anspruchsvoll sind als die Kirchen «katholischen» Typs – auch noch nicht mehr als 232 Gliedkirchen und assoziierte Kirchen.

Das Erlahmen des Interesses erklärt sich aber auch durch den Stand der Zivilisation, in dem wir uns befinden. Das Interesse unserer Zeitgenossen richtete sich eher auf menschliche Anliegen weltweiten und universalen Maßstabes: Entwicklungsfragen, Frieden, usw. Daraus ergibt sich, daß alle kirchlichen oder auch zwischenkirchlichen Fragen sehr schnell und unvermeidlich einen Geruch des «Sektenhaften» bekommen. Schon während

des Zweiten Vatikanischen Konzils wiesen einige Bischöfe aus Afrika und Asien in ihren Ausführungen und Diskussionsbeiträgen auf die Notwendigkeit eines in seiner Weite über die Kirchen hinausgehenden Ökumenismus hin: Sie dachten dabei konkret an einen Geist der friedlichen Beziehungen und des Dialoges zwischen der Kirche und den verschiedenen Religionen und Weisheitslehren der Welt.

2. *Der Weg zur Ökumenizität*

Doch das ist noch nicht alles, und die Perspektiven müssen erweitert werden.

Der Ökumenismus zeigte in seiner Realität wie in seinem Namen vom Anfang der Bewegung an eine starke Universalitätsmacht, die eines Tages mit Notwendigkeit gewisse Konzeptionen sprengen mußte. Gab es doch schon von Anfang an den *Internationalen Missionsrat* (International Missionary Council), der dem Ökumenischen Rat sehr nahe stand: Er beteiligte sich an der Organisation der Weltkonferenzen, er arbeitete in ständiger Gemeinschaft mit den ökumenischen Organismen, er wurde Schritt für Schritt und am Ende vollends in den Ökumenischen Rat eingegliedert. Doch seine besondere innere Dynamik lenkt die Aufmerksamkeit der Kirchenführer, die oft durch die innerkirchlichen Probleme völlig in Anspruch genommen wird – wenn man so sagen darf – bis an die Enden der Erde.

In einer ganz entsprechenden Weise hat die Bewegung für «*Praktisches Christentum* (Life and Work)» durch ihr unermüdliches Wirken «in der Welt», mit ihren immer neuen Initiativen zur Förderung des Friedens, zur Lösung sozialer Probleme, in Fragen der Erziehung und Bildung, der Entwicklung usw. den Vertretern der Kirchen regelmäßig vor Augen gehalten, daß sie «offen für die Welt» sein müssen, und sie beharrlich gehindert, sich allzu ausschließlich auf ihre inneren Probleme festzulegen, so real und bedeutungsvoll diese auch sein mochten.

Und schließlich haben auch der Begriff «ökumenisch» und die Idee der «Ökumenizität» durch all das, was in ihnen angesprochen ist, selbst nicht selten über den Horizont dessen hinausgewiesen, was man – durchaus mit vollem Recht – «Ökumenismus» nennt, also: «Bewegung zur Wiederherstellung der Einheit unter den getrennten christlichen Kirchen». Die führenden Kräfte der Bewegung wurden dadurch veranlaßt, sich nach der Bedeutung des Begriffes «ökumenisch» zu fragen. Die Vertreter der ökumenischen Theologie haben sich, vielleicht in einer theoretischeren, aber nicht minder instruktiven Weise dieselbe Frage gestellt.[2] Sie sind, je nach dem Stand ihrer Forschungen, mit einigen grundlegenden Untersuchungen über die *οἰκουμένη*[3], sowohl im profanen[4] als auch im biblischen Verständnis[5], an die Öffentlichkeit getreten. Auch das christliche Altertum hat dieses Wort häufig gebraucht, das in seinem Bedeutungsgehalt bisweilen eine entmutigende Vielschichtigkeit zeigt: Universalität, Katholizität, Vollständigkeit, Einheit, Rechtgläubigkeit in der Lehre, gehen darin eine jeder Analyse spottenden Symbiose ein, bei der die unterschiedlichen Akzentsetzungen bald geographischer, bald kultureller, bald politischer Natur sind.[6] Aber alle diese Untersuchungen hatten eins gemeinsam: Sie enthüllten eine Idee der *οἰκουμένη*, die, bisweilen weit, über das «Problem einer Wiedervereinigung der christlichen Kirchen» hinausreichte.

Allein in den inspirierten Schriften bezeichnet *οἰκουμένη* zunächst die ganze Welt, die gesamte Menschheit, insofern sie alles von ihrem Schöpfer empfangen hat und ihm vollständig gehört. Ferner werden damit die Welt und die Menschheit bezeichnet, in denen sich die Heilsgeschichte abspielt. Ja *οἰκουμένη* bezeichnet sogar, wie in Hebr 2,5, die in die Heilsordnung Jesu Christi aufgenommene Menschheit: Die *οἰκουμένη μέλλουσα* ist die Welt der messianischen Zeiten, die mit dem ersten Kommen Jesu begonnen haben.[7] Es kann also durchaus eine ökumenische Bewegung geben, die sich auf den Begriff der Ökumenizität in seiner vollsten theologischen Bedeutung stützt.

M. Visser 't Hooft hat bei einer Konferenz des Zentralkomitees, die im Jahre 1962 in Paris stattfand, ein Referat gehalten, das – wenn nicht als historische Wende, so doch zumindest als Zeichen, als bedeutsames Datum angesehen werden kann. Im letzten Teil seiner Ausführungen entwickelt er die Bedeutung des Begriffes *οἰκουμένη*. Unsere Verantwortung in den Kirchen und für die Kirchen, erklärt er, werden so zahlreich, daß wir Gefahr laufen, darüber die Welt außerhalb der Kirche zu vergessen. Einander kennenlernen, ein wahrhaft theologisches Gespräch führen, gemeinsam an der Erneuerung des Lebens der Kirche arbeiten: das alles könnte uns bereits als bedeutend mehr erscheinen, als wir in den vor uns liegenden Jahren zu leisten hoffen können. Aber es ist eine Versuchung. «Es darf keine in sich geschlossene introvertierte kirchliche *οἰκουμένη* geben. Es darf nur eine kirchliche *οἰκουμένη* geben,

die weiß, daß Christus der Herr ist, und durch ihre Worte und ihre Taten der größeren *οἰκουμένη* Zeugnis gibt, die noch nicht erkennt, was Gott für die Welt und in der Welt getan hat. Durch die Sendung und den Dienst unter den Menschen verwirklichen wir unser ökumenisches Ziel. Damit ist andererseits die Bedeutung der wahren Einheit keineswegs unterbewertet.»[8] Man beachte diesen letzten Gedanken: Sendung und Dienst, aber ohne daß dadurch dem Streben nach der Einheit zwischen den Kirchen Abbruch getan wird. Mit anderen Worten: Perspektiven der Ökumenizität, jedoch ohne Vernachlässigung des spezifischen Zieles des Ökumenismus. Wir haben hier eine sehr aufschlußreiche Akzentverschiebung.

3. Ökumenizität heute

Die Ökumenizität betrifft die Kirche selbst: Sie gehört zu ihrem festen Besitz, sie ist einer ihrer Wesenszüge, fast vergleichbar mit der Katholizität, und bedeutet zugleich die Universalität, die Ganzheitlichkeit, aber auch die unversehrte Reinheit und Vollständigkeit, wie aus der Verwendung des Wortes in der patristischen Sprache hervorgeht. Förderung der Ökumenizität bedeutet Mitarbeit an der Entfaltung der Kirche zur Vielgestaltigkeit, an ihrer Tiefenwirkung ebenso wie an ihrer universalen Ausbreitung, an dem ständig erneuerten Aggiornamento ihres Handelns, ihres Bildes wie an ihrer Verwurzelung in dem Erbe der Apostel. Das alles bringt zum Ausdruck, was in der Ökumenizität der Kirche an Grundlegendem und Bleibendem liegt.

Aber jede Epoche betont gern – und mit einer gewissen Notwendigkeit – diesen oder jenen Aspekt des Mysteriums der Kirche. Das ökumenische Werk unserer Generation bekommt damit eine ihm eigene und eigentliche Aktualität: weitgespannte Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens; Vorrang der Sorge für das Volk Gottes im Verhältnis zur Institution; Weltzugewandtheit der Einzelaktionen. Dies alles ist es wert, daß man sich einen Augenblick damit befaßt, um zu versuchen, seine ekklesiale Bedeutung und seine ekklesiologische Position zu bestimmen.

Die Kirche findet ihre Vollendung im Reiche Gottes; die Bibelwissenschaftler sind bemüht, uns zu sagen, auf welche Weise und unter welchen näheren Umständen. Doch wir befinden uns gegenwärtig in der Zwischenzeit, dem *Interim*, wie Augustinus sagte. Und was stellen wir fest? In den Kirchen gibt es Gerechte und Sünder, und die Dogmatik beharrt nachdrücklich darauf. Außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirchen gibt es Menschen guten Willens, und die Theologen sagen, daß sie gerechtfertigt sind und im Geist leben. Es gibt also, zum Teil innerhalb der Kirchen, zum Teil außerhalb ihrer sichtbaren Grenzen beheimatet, eine Gemeinschaft von Menschen, die in grundlegender moralischer Rechtschaffenheit leben (um die Begriffe aus dem Schreiben des Heiligen Offiziums an Msgr. Cushing zu gebrauchen), die im Geist und dem Geist gemäß leben, mit seiner Gnade und seinen Gaben, selbst wenn manche von ihnen die christliche Offenbarung nicht kennen. Diese Gemeinschaft ist auf Erden das realste Vorspiel, die wahrhafteste Einleitung und der authentischste Anfang der Gemeinde der Auserwählten, des himmlischen Jerusalems. Diese Gemeinschaft besitzt keine organische Struktur, sie lebt vielmehr in einer Bruderschaft und Verwandtschaft «geistiger Art», über das ganze Netz der profanen und religiösen Institutionen und Strukturen dieser Welt verstreut. Die dazu gehören, «fühlen sich als Brüder und Freunde in einer gleichgerichteten Hoffnung und Gemeinschaft des Handelns», wo immer sie sich begegnen. Die Tatsache, daß sie einer solchen Gemeinschaft angehören, begeistert viele von unseren Zeitgenossen und befriedigt ihre tiefsten Wünsche. Sie geht häufig, vor allem bei denen, die ihren aktiven und irgendwie prophetischen Flügel bilden, Hand in Hand mit einer nicht besonders hohen Meinung von den Kirchen, den Religionen oder den Parteien, insofern diese immer, bisweilen schon von der Sache her, Gerechte und Sünder, Ergriffene und Mittelmäßige, zu ihren Mitgliedern zählen.

Die Kirche ist ferner der Sauerteig in der Masse; das «Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (*Lumen gentium*, Nr. 1) oder, wie es sehr treffend die vorletzte Formulierung dieser Konstitution sagte: «Die Kirche ist das Zeichen und das Werkzeug, wie das Sakrament der tiefsten Einheit der gesamten Menschheit und ihrer Gemeinschaft mit Gott.» Eine «begrenzte» Gemeinschaft ist Sakrament der Einheit, des Heiles und des Glückes für die «große» Menschheitsgemeinschaft. Aber man kann hierbei den einen oder den anderen Pol hervorheben. Manche verlegen den Akzent auf die Wichtigkeit der begrenzten Gemeinschaft und die Sorge um sie und erklären, wenn diese gut geführt und stark geeint sei, müsse sie notwendig zum erwar-

teten Sauerteig werden. Aber viele Christen sind heute der Ansicht, die begrenzte Gemeinschaft – die Kirche, die Kirchen – sei allzu sehr mit ihren eigenen Problemen und den zwischenkirchlichen Meinungsverschiedenheiten beschäftigt. Sie möchten den Akzent lieber auf die Sorge um die große Gemeinschaft, die menschliche *οἰκουμένη* und ihre Entwicklung verlegen, um in ihr ein Werk der Brüderlichkeit, des Friedens, der Gerechtigkeit, der Hebung des Menschen, kurzum: der Früchte des Heiligen Geistes – zu verwirklichen. Aber ist das nicht im Grunde die *res*, für die die Kirche das *sacramentum* darstellt? Im übrigen sind diese «Werte der Würde, der brüderlichen Gemeinschaft und Freiheit, alle guten Erträgnisse der Natur und unserer Bemühungen, die wir im Geist des Herrn und nach seinem Gebot auf Erden genährt haben», nicht nur von «dieser» Welt: Wir werden «sie wiederfinden, gereinigt von jedem Makel, lichtvoll und verklärt» *(Gaudium et spes*, Nr. 39). Die kirchliche Ökumenizität im Geiste von *Gaudium et spes* ist überall willkommen. Doch muß bei solchen Perspektiven das Interesse daran, mühsam die Diskussionen zwischen den Kirchen zu führen – also das, was zum Ökumenismus gehört – ein wenig verblassen.

Ein anderer Aspekt der Ekklesiologie zeigt dieselbe Tendenz. Wenn ein Gläubiger seine kirchliche Stellung als aktives Mitglied einer christlichen Kirche lebt, stellt sich bei ihm eine geistige Unterscheidung zwischen dem Ziel, dem Mittel und den Mitteln ein. Das Ziel – zumindest auf Erden – ist die immer mehr in die Tiefe und in die Weite gehende Entfaltung der Gemeinschaft derer, die im Geiste leben, dem Herrn folgen und die in Fülle «geistige» Früchte der Liebe, der Gerechtigkeit, des Friedens, der Reinheit und des Glükkes bringen. – Das Mittel bildet die Gesamtheit der Tätigkeiten, die der Berufung jedes einzelnen entsprechen. Nun gehören aber, konkret gesehen, diese Tätigkeiten zum größten Teil dem zeitlichen, «weltlichen» Bereich an. Die, welche sie auf sich nehmen und ausführen, sind zum größten Teil Angehörige der Gruppe, welche die Konstitution *Lumen gentium* «Laien» nennt (Nr. 33, 34). – Und schließlich gibt es die Mittel. Das ist die Kirche *als* «allgemeines Heilsmittel» oder Bündel der vielen und vielfältigen «Heiligungsmittel», die allen Gläubigen im Namen des Herrn angeboten sind; und diese Mittel hängen mehr oder minder eng mit der Tugend der Religion zusammen, so daß unter diesem Aspekt die Kirche religiös, «Religion» ist.

Was geschieht nun heute? Psychologisch gesehen ist bei vielen Gläubigen die Entfaltung der ganzen Menschheitsgemeinschaft *im Geiste* – das Ziel – an den ersten Platz gerückt. Wer wollte wagen, ihnen daraus einen Vorwurf zu machen? Dann verlegt sich die eigene Tätigkeit auf die Berufung des einzelnen – das Mittel –, die im allgemeinen eine weltliche Form hat. Ist das etwas Tadelnswertes? Und schließlich gibt es die «Heilsmittel» oder die Kirche als Heilsmittel: Sie steht im Dienste des Zieles und des Mittels; man bewertet sie nach dem Maße ihrer wahren und wirklichen Wirksamkeit und Leistung und nicht nach dem Rang, den das «Heilige (sacré) in sich» besitzt. Das alles aber läßt die Kirche als Institution nicht an den ersten Platz treten –, aber verlangt das «Mittel» mehr? Der weltliche Aspekt, den die Verwirklichung einer solchen «Ökumenizität» notwendig annimmt, hindert diese nicht, wahrhaft und wirklich «spirituell», *in Spiritu* und damit christlich zu sein; es genügt, und es ist notwendig, daß die Liebe, die sie beseelt, die echte *ἀγάπη* (agape) im Sinne des Neuen Testamentes ist. Daß der Kirche als «Heilsmittel» eine subsidiäre Rolle zugewiesen wird, bedeutet kein Hindernis dafür, daß diese Ökumenizität zutiefst «religiös» ist; es kommt darauf an – und es genügt – in ihr die theologale Dimension zu wahren und sie mit der vom Herrn gegebenen sakramentalen Struktur zu vereinigen.

Zusammenfassung

Die ökumenische Bewegung könnte in aller Form und in all ihren Dimensionen ein Ideal der Ökumenizität annehmen. Die katholischen Christen würden dies freudig begrüßen, denn die Ökumenizität ist eine für das Mysterium der Kirche selbst wesentliche ekklesiologische Gegebenheit. Der Ökumenische Rat der Kirchen lebt bereits aus ihr dank dem Geist, den er von den drei Bewegungen, dem Internationalen Missionsrat, der Bewegung für Praktisches Christentum (Life and Work) und der Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung (Faith and Order), ererbt hat. Wird das spezifische Ziel des Ökumenismus, die Wiederherstellung der zerstörten Einheit, davon berührt, dadurch behindert? Vielleicht – aber mehr scheinbar als wirklich. Denn die Ökumenizität in den Vordergrund rücken und beides gemeinsam oder doch zumindest in zeitlicher Abstimmung aufeinander vorantreiben, bedeutet nicht allein, dem Ökumenismus erweiterte irdische Perspektiven geben, sondern vor allem, daß die auf dem Weg

zur vollen Gemeinschaft befindlichen Kirchen, eine, wenn auch vorerst unvollkommene, Gemeinschaft der Existenz und des Lebens aufnehmen. Der Ökumenismus ist, selbst wenn er die ganze Zeit der Kirche über bleiben sollte, eine Bewegung für die Einheit; die Ökumenizität ist eine Wesenseigenschaft der Kirche Gottes.

[1] Zu all dem vgl.: W. A. Visser't Hooft, The meaning of Ecumenical (1953) 22–27.

[2] So: M. Pribilla, Ökumenisch: StdZ 119 (1930) 257–270; E. Fascher, Ökumenisch und Katholisch: ThLZ 85 (1960) 7–20; H. van der Linde, Wat is oekumenisch? (Roermond-Maaseik 1961) 34 Seiten.

[3] Eine Gesamtuntersuchung, siehe Pauly-Wissowa, Bd. XVII, 2, *Οἰκουμένη*, 2123–2174.

[4] J. Kaerst, Die antike Idee der Oikoumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung (Leipzig 1903) (die hellenistische Welt, Kultur); J. Vogt, Orbis Romanus, Zur Terminologie des Römischen Imperialismus (Tübingen 1929) 32 Seiten (römische Welt, Rechtsordnung).

[5] Für das Neue Testament: O. Michel, *Οἰκουμένη*, ThW V, 159–161; zu ergänzen durch M. Paeslack, Die «oikumenè» im Neuen Testament: Theologia Viatorum 2 (1950) 33–47.

[6] Vergleiche die beiden aufschlußreichen Arbeiten über diese Komplexität: A. Tuilier, Le sens de l'adjectif «œcuménique» dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine: NRTh 86 (1964) 260–271; Ph. Muraille, L'Eglise, peuple de l'Oikouménè d'après saint Grégoire de Naziance: EThL 44 (1968) 154–178.

[7] Vgl. G. Thils, Histoire doctrinale du mouvement œcuménique (Löwen[2] 1963) 223–224.

[8] Text: ER XV (1962–1963) 74–81; Istina (1963) 205–210.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GUSTAVE THILS

geboren am 3. Februar 1909 in Brüssel, 1931 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, ist Doktor und Magister der Theologie und Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Löwen. Er veröffentlichte das Standardwerk: Histoire doctrinale du mouvement œcuménique ([2]1963).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Ökumenismus auf dem Weg zur Identifikation

Aus den vorhergehenden Beiträgen wurde bereits deutlich, daß «Ökumenismus» kein einseitiger Begriff mehr ist. Untersucht man in neueren *Lexika*[1] die Artikel zum Thema Ökumenismus, stellt man fest, daß sie sich vornehmlich auf die äußere Geschichte einer einzigen Institution der ökumenischen Bewegung beschränken. Jede Bewegung hat aber mehrere Mittelpunkte. In der ökumenischen Bewegung ist vor allem *ein* Zentrum schon früh zu einer klaren Institution geworden. Manche werden sagen, diese Institutionalisierung habe zu früh eingesetzt, und dadurch drohe sie heute im Ökumenischen Rat der Kirchen mit dem Zentrum Genf zu erstarren; sicher sei jedenfalls, daß andere Mittelpunkte der ökumenischen Bewegung nicht so farblos geworden sind.

In den Beiträgen, die man in *Zeitschriften* über Ökumenismus findet, wird dieser Begriff viel weiter gefaßt. Unter ökumenischer Bewegung werden nicht nur alle Arten und Weisen der Einswerdung der vielen christlichen Bekenntnisse verstanden, sondern man spricht auch schon von einer Ökumene der Religionen[2], von einer Ökumene der Kulturen, und nicht selten bezeichnet man mit diesem Ausdruck die Einswerdung der ganzen Welt, die (nach dem Slogan «Eine Welt oder keine Welt») als notwendigste Aufgabe empfunden wird.

Trotzdem ist eine gewisse Scheu gegenüber allem spürbar, was sich als Ökumenismus anbietet. Das ist nicht nur der Abnutzung zuzuschreiben, an der nach mehr als dreißig Jahren jede Bewegung leidet, sondern geht auch auf manche anderen Ursachen zurück.

1. Der Mythos von der einen Welt

Als erste Ursache dafür läßt sich angeben, daß die Überzeugung von der einen Menschengemeinschaft in friedlicher Koexistenz als Ziel der Geschichte vor allem von Historikern als zu optimistisch bezeichnet wird. Für viele ist es nicht selbstverständlich, daß diese Welt zu stets größerer Einheit auf dem Wege ist. Für nicht wenige ist der historische Prozeß unserer Zeit eine Etappe auf dem Weg zur Selbstvernichtung. Sprach nicht schon der Kulturphilosoph Johan Huizinga[3] von einer geschichtlichen Unsicherheit, als er die Geschichte des modernen Menschen nicht als Fortschritt bezeichnen wollte, sondern als Weiterschreiten in die Unsicherheit, auf Wegen, deren Brücken gesprengt sind, so daß kein Ziel zu erreichen ist! Sogar wer meint, Einheit und Gemeinschaft der Menschen sei das *effektive* Ziel der Geschichte, fragt sich, ob wohl die Geschichtlichkeit des Menschen genügend ernst genommen wird, wenn man von der Einheit als dem normativen Ziel der Geschichte redet. Die Bewußtwerdung geschichtlich zu sein, die man zu den eingreifendsten Revolutionen in der menschlichen Gesellschaft zählen muß, hindert den modernen Menschen an der Annahme, daß die Einheit der Menschheit ein vorab Gegebenes und die geschichtliche Entwicklung der Menschheit nur eine Art von Illustration dieser unvermeidlichen Einheit sei, die durch die Schöpfung bereits vorgegeben ist. Er sieht die Einswerdung eher als Ergebnis eines historischen Prozesses, den er selbst im Laufe der Zeit immer mehr in die Hand bekommt und den er über vorläufige Ziele verwirklicht. Soziologie und Ökonomie scheinen ihm dabei wichtiger als die Glaubensüberzeugung von einer vorgegebenen Einheit, die schließlich – als Geschenk Gottes – den Menschen zufallen wird und die Gottes Vorsehung trotz so vieler Mißerfolge schließlich doch hat retten können. Die schwindende Selbstverständlichkeit, daß die Einheit der Menschheit – was auch immer geschehen mag – kommen wird, veranlaßt auch die Theologie von neuem zu der Frage nach dem Verhältnis von Reich Gottes und Geschichte sowie eschatologischer christlicher Hoffnung und dem Einsatz für die Verwirklichung der vorläufigen Ziele der Geschichte.[4]

In diesem Zusammenhang ist es dann auch nicht verwunderlich, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) sich bei ihrer Konferenz von Bristol (1967) die Frage stellte, welche Aufgabe die Kirche in Gottes Plan haben kann, aus dieser Welt *eine* Welt zu machen.[5] Das verpflichtete die Kommission auch, sich eine weitere Frage zu stellen, die sich mehr direkt auf die Zielsetzung des Ökumenischen Rates bezieht, nämlich: Wie verhält sich der Versuch der verschiedenen Kirchen, die Einheit zu erlangen, zu der Hoffnung auf Einheit, die die Welt beseelt? Die Kommission hat im Jahre 1969 über diese

Fragen einen vorläufigen Studienbericht veröffentlicht. Für diesen Bericht ist bezeichnend, daß er mehr Fragen als Antworten enthält. Das ist nicht verwunderlich, weil die Fragestellung in kirchlichen Kreisen ziemlich neu ist: Man geht heute von der soziologischen Tatsache aus, daß die Menschheit auf wissenschaftliche Weise, über Technologie, Ökonomie und Soziologie, auf dem Wege zu einer Einheit ist; von da aus fragt man sich, welche Rückwirkung diese wissenschaftliche Behandlungsweise der Einheit auf das hat, was die vielen Kirchen als Ziel ihrer ökumenischen Bewegung sehen, um dann zu erforschen, welchen Vorläufigkeitsgrad die Kirchen in diesem Prozeß der Einswerdung haben. Die Kirchen können sich ja nicht mehr als Mittelpunkt der ganzen Welt sehen, um die sich die Einheit der Welt kristallisieren muß. Wenn in diese Welt Einheit kommt, wird sie den Charakter von Einheit um ethisch aufgebaute und errungene Freiheit zeigen. Die Kirchen können zu dieser Einheit beitragen, soweit sie den Befreiungsprozeß fördern können. Aus einem Mittelpunkt, um den sich die Einheit wie selbstverständlich organisieren sollte, sind die Kirchen zu Partnern neben vielen andern geworden, die mit allen möglichen Mitteln der modernen Wissenschaften den geschichtlichen Prozeß in Richtung Einswerdung zu steuern suchen. Das erklärt auch, daß von den zwei Richtungen, die von Anfang an im Ökumenischen Rat bestanden haben («Faith and Order» und «Life and Work»), letztere nun wieder mehr in den Vordergrund tritt. Es geht nicht in erster Linie darum, einen theologischen Dialog so lange zu führen, bis sich schließlich als Ergebnis ein Minimum-Credo für alle Teilkirchen ergibt; es ist eher Aufgabe der Kirchen, aus ihrem gemeinsamen Gehorsam gegenüber dem Herrn ihre Dienste der Welt wirksam anzubieten. W. A. Visser 't Hooft sieht darin den ersten dynamischen Faktor, der den Ökumenischen Rat aus der heutigen Sackgasse herausholen kann:[6] «Die Wiederaufnahme des Dialogs mit der Welt... Die Kirchen hatten lange Zeit hindurch die Welt übersehen oder sogar verurteilt. Als im Jahre 1925 in Stockholm eine Konferenz für praktisches Christentum gehalten wurde, erklärte Dr. Patijn, Kirche und Welt hätten einander nach Jahrhunderten des Pietismus von neuem gefunden... Die Kirchen bemühen sich, die Welt zu verstehen, indem sie darauf hören, was die Welt zu sagen hat; sie fragen sich, wie sie ihren spezifischen Dienst in der neuen geschichtlichen Situation fortsetzen können. Bemerkenswert ist, daß diese tiefgreifende Änderung in der Haltung der Kirchen gegenüber der Welt wirklich ein ökumenisches Faktum geworden ist... In der Katholischen Kirche einerseits gibt es eine Entwicklung vom Syllabus Pius' IX., der eine totale Verurteilung der führenden Ideen des 19. Jahrhunderts enthielt, bis zur Konstitution ‚Gaudium et spes' des Zweiten Vaticanums, die die Möglichkeit einer Zusammenarbeit von Kirche und moderner Welt eröffnet. In den andern Kirchen reicht die Entwicklung der Ideen von Friedrich Julius Stahl in Deutschland oder Groen van Prinsterer in den Niederlanden, die beide in der Geschichte ihrer Zeit den Beginn einer Periode von Unglaube und vernichtenden Revolutionen sahen, bis zur Konferenz Kirche und Gesellschaft im Jahre 1966 und zur Vollversammlung von Uppsala im Jahre 1968, wo die Rolle der Kirche bei der Entwicklung auf Weltebene im Mittelpunkt stand.»

Mit dieser Skizze von der ersten Ursache verminderten Interesses für den Ökumenismus wird schon der erste Ansatz für eine neue Identifizierung der ökumenischen Bewegung sichtbar: Sie läßt sich nicht mit einer einzigen institutionalisierten Form oder mit mehreren institutionalisierten Formen der ökumenischen Bewegung identifizieren; sie läßt sich nicht mehr neben oder über der Einswerdung der Welt denken; wohl aber kann sie durch ihren Dienst ein integrierender Teil des geschichtlichen Einswerdungsprozesses werden, wenn sie diesen Einswerdungsprozeß der Gemeinschaft freier Menschen mit eigenen Mitteln fördert.

2. Krise in der Ökumene?

Eine zweite Ursache für das abnehmende Interesse am Ökumenismus (im engeren Sinn des Wortes) könnte so formuliert werden: Selbst wenn alle christlichen Kirchen zu einer sichtbaren Einheit kämen, trüge auch diese eine Kirche in der einswerdenden Welt noch das Stigma der Sekte.[7] Eine solche Aussicht ist nicht geeignet, die Arbeit an der Einswerdung der Kirchen anzuregen. Schon eine Skizze von den heutigen Vorgängen auf diesem Gebiet zeigt, daß die wirkliche Einswerdung der Kirchen eher zurückgeht als voranschreitet.

Überschaut man die Verhandlungen der verschiedenen Kirchen, um zu einer konkreten Kirchenunion zu kommen, stößt man immer wieder auf unverständliche Mißerfolge. Zum Beispiel wurden die Verhandlungen zwischen den Anglikanischen Kirchen und den Methodisten von der entscheidenden Anglikanischen Versammlung nicht bestätigt.[8] Der Dialog zwischen Lutheranern

und Reformierten in Europa scheint zwar gute Fortschritte zu machen; aber die Reaktionen der offiziellen Lutherischen Kirche darauf sind eigentlich eine Annullierung der Ergebnisse dieses Dialogs;[9] die Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rats in Canterbury, die inzwischen (im Jahre 1969) stattgefunden hat, war eine Enttäuschung.[10]

Für diese Mißerfolge lassen sich stichhaltige Gründe anführen. Viele Anglo-Katholiken in der Kirche von England haben ihre Zustimmung, ziemlich sicher mit Blick auf ihre Verhandlungsposition gegenüber der Katholischen Kirche, nicht gegeben und aus Furcht vor einer Stärkung des protestantischen Flügels. Die schwebende Frage um die Anerkennung der Anglikanischen Weihen durch Rom wäre noch schwieriger geworden. Unterschwellig wirkten auch Ursachen soziologischer Art mit: Die Kirche von England ist auch heutigentags noch immer die Kirche der Oberschicht, während die Methodisten den einfachen Mann vertreten. Faktisch werden aber in vielen Gemeinden Englands der gemeinsame Versöhnungsdienst und die Interkommunion praktiziert. Auf konfessioneller Ebene wird dadurch die Situation recht unübersichtlich; auf der Ebene der Praxis tritt jedoch so etwas wie Einheit hervor. Letzteres interessiert gerade die Jüngeren. Sie legen nicht soviel Wert auf die kirchliche Diskussion, weil sie überzeugt sind, daß die Aufrechterhaltung des Prestiges der einzelnen Kirchen und die Festigung ihrer Machtposition dabei stärker mitsprechen, als man zugeben möchte.[11] Visser 't Hooft mußte sich in Canterbury alle Mühe geben, um einen Beschluß durchzusetzen, der für die Vollversammlung von 1971 die Anwesenheit von 15 bis 20 beratenden Mitgliedern unter dreißig Jahren garantierte.[12] Es ist denn auch nicht verwunderlich, daß man die von den Kirchen offiziell sanktionierte Ökumene für überholt hält. Äußerungen zum sogenannten politischen Christentum[13] werden lediglich an die westliche Welt gerichtet; der Antisemitismus im Osten wird totgeschwiegen. Wollen die Kirchen wirklichen Einfluß auf den Einswerdungsprozeß der modernen Geschichte gewinnen, dürfen sie sich nicht mit einer allgemeinen Verurteilung des Rassenhasses, des Krieges, der Kernwaffen usw. begnügen, sondern sie müssen allen Strukturen, auch den Kirchenstrukturen, die solchen Übeln in die Hand arbeiten, zu Leibe gehen. In Canterbury[14] wurde eine solche Hinwendung zur Welt noch als Jugendsünde des Ökumenismus bezeichnet. Der Ökumenische Rat steht vor der sachlichen Schwierigkeit, für zu viele und für zu sehr verschiedene Kirchen reden zu müssen. Die hemmende Wirkung z. B. der Anwesenheit der Orthodoxen ist allgemein bekannt. Hinzu kommt, daß die Katholische Kirche dem Ökumenischen Rat immer noch fernbleibt. Ihre Anwesenheit würde allerdings die Handlungsfreiheit des Ökumenischen Rates noch mehr behindern – bestimmt so lange das gesellschaftliche Prestige der einzelnen Kirchen noch so sehr mitspielt. In diesem Zusammenhang kann man die Zurückhaltung beider Seiten, bei Gelegenheit des Besuchs Pauls VI. in Genf, nur hoch schätzen.[15]

Bei alldem befindet sich das Sekretariat des Ökumenischen Rates in einer noch schwierigeren Lage: Es soll den Willen einer Vollversammlung durchführen, die aber selbst kaum zu einer Beschlußbildung kommen kann. Außerdem hat der Ökumenische Rat aus seiner Anfangszeit, die mittlerweile ein halbes Jahrhundert zurückliegt, den Charakter einer Art Vereinigung zurückbehalten: Er war und ist Angelegenheit und manchmal sogar Hobby einiger Interessierter, nicht aber der Menge. Dem Ökumenischen Rat ist es noch nicht gelungen, auf die Gliedkirchen wirklich inspirierend und aktivierend einzuwirken; der Ökumenische Rat hat Platz und Funktion eines Verbindungszentrums zwischen den Kirchen noch nicht erobern können. Zu viele Akten über aktuelle Glaubensfragen verstauben in den Schubladen der Gliedkirchen.

In ähnlicher Situation befindet sich auch der «National Council of Churches» in den Vereinigten Staaten.[16] Der Rat selbst spricht schon von Aufhebung. In seiner festen Institutionalisierung ist er offenbar nicht fähig, auf die Gliedkirchen wirklich Einfluß zu nehmen. Black-Power und die ganze Negerfrage bringen den Rat, zumal seit von einer mündig werdenden «Black-Theology» die Rede ist,[17] in eine unhaltbare Lage: Zwar steht er zu einer progressiven Politik – aber dieser wird sowohl vonseiten der Neger wie auch vonseiten der kapitalkräftigen Kirchen entgegengearbeitet. Mit Recht lehnen es die Farbigen ab, sich in eine (von ihnen so bezeichnete) «weiße» Glaubenssicht und eine «weiße» Theologie integrieren zu lassen; sie wollen zuerst mit ihrer eigenen Kultur zur Identifikation kommen. Die etablierten Kirchen ihrerseits werden zu sehr von ihrer Vergangenheit hypnotisiert, so daß sie kaum ein Auge für die Zukunft haben. Wirkliche Ausrichtung auf die Zukunft des Christentums verlangt aber klare Zielsetzung und kann sich nicht mit der Aufrecht-

erhaltung eines Status quo begnügen, so verdienstvoll dieser Status auch gewesen sein mag. Ein Zusammenschluß von Kirchen ohne anregendes Zukunftsziel (wie bei diesen Kirchen in den Vereinigten Staaten) muß notwendig scheitern.

Ein positiver Aspekt der Tagung von Canterbury[18] war der Gedanke von einem wirklich allgemeinen Konzil aller christlichen Kirchen, der von Lukas Vischer formuliert wurde. Vischer nimmt damit einen Gedanken neu auf, der vor allem vonseiten der Jüngeren bereits in Uppsala geäußert worden ist. Ein solches allgemeines Konzil setzt aber voraus, daß es zwischen den christlichen Kirchen schon Gemeinschaft gibt: nicht nur eine formale Einheit, die man durch den Willen Christi ausdrückt, sondern auch eine wirkliche Gemeinschaft. Nach Lukas Vischer[19] müssen dazu mehrere Bedingungen erfüllt werden: 1. eine ausdrückliche und unmißverständliche Versöhnung der Kirchen untereinander; 2. die Gemeinschaft in der Eucharistie; 3. das Verbundenheitsgefühl mit dem einen Leib Christi: das Bewußtsein universaler Zusammengehörigkeit, aber nicht *nur* in dem formalen Sinn von Verbundenheit mit dem Leib Christi, sondern auch in wirklicher Verantwortung füreinander. Hierfür gilt es nach entsprechenden Formen zu suchen und nicht in Zentralismus und Einmischungssucht zu verfallen; das setzt eine tiefgreifende Pluriformität voraus; die Kirchen müssen offen zeigen, daß sie fähig sind, Gemeinschaft zu verwirklichen, Mauern zwischen Menschen abzubrechen und Familien, Klassen, Rassen und Nationalitäten zur Einheit zu führen.

Ein solches Programm setzt eine gründliche Änderung bestehender kirchlicher Strukturen voraus, die zu Unrecht als unveränderlich angesehen werden; die Kirchen haben übrigens im Lauf der Geschichte, bewußt oder unbewußt, ihre Strukturen immer wieder an die Strukturen der Gesellschaft angepaßt. Die Strukturen von morgen werden auch Lehrunterschiede von gestern in ein anderes Licht rücken. Auf katholischer Seite ist dieser Gedanke Lukas Vischers zu schnell mit der abgedroschenen Forderung beiseite geschoben worden: Keine ökumenischen Experimente! Ökumenische Bewegung kann aber nicht mit dem unbeugsamen Willen nach Erhaltung eigener kirchlicher Organisationen zusammengehen. In dieser Beziehung sind wir bestimmt noch nicht bis ins ökumenische Zeitalter vorgedrungen, sondern stehen wir erst am Vorabend einer ökumenischen Bewegung. Die rechten Entwicklungen aber, wie sie sich in den Zeitschriftenartikeln abzeichnen, weisen trotzdem schon auf ein anderes Identifikationselement hin, zu dem die ökumenische Bewegung heute geführt wird: auf eine wirkliche Internationalisierung und Universalisierung der Bewegung auf Kosten ihrer Kirchlichkeit, aber mit dem positiven Ziel zu verhindern, daß die notwendige Institutionalisierung der christlichen Botschaft in der heutigen Gesellschaft langsam Sektencharakter annimmt. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist sich bewußt, an einer Wende seiner Blitzkarriere angekommen zu sein. Das Dekret des Zweiten Vaticanums über den Ökumenismus zeigt, wenigstens vor dem Hintergrund der vorausgehenden Diskussionen gesehen[20] und in Zusammenhang mit der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen, dieselbe Offenheit gegenüber der ganzen von Menschen bewohnten Welt, ohne den tatsächlichen Dienst der Kirche auf die von Christen bewohnte Welt zu beschränken. Allerdings wurde in letzter Zeit des öfteren auf eine gewisse Diskrepanz zwischen dem Dekret über die ökumenische Bewegung und dem Dekret über die Orthodoxen Kirchen aufmerksam gemacht.[21]

Bei jenen Kirchen, die sich dem Lutherischen Weltbund angeschlossen haben, richtet sich die Aufmerksamkeit noch stark auf die kirchliche Einheit der angeschlossenen Kirchen untereinander.[22] Die auffallendsten Ergebnisse konnte man wohl in Südindien buchen;[23] auch die Zusammenarbeit der evangelischen Kirchen in Frankreich (Conseil des Quatre Bureaux) muß vorbildlich genannt werden.[24]

3. Dialog mit dem Islam

Das große psychologische Hindernis für einen erfolgreichen Dialog zwischen Islam und Christentum war sehr lange die noch immer wirksame Abdämmung der christlichen Expansion nach Osten durch den Islam des 14. Jahrhunderts. Die Entdeckung der Neuen Welt durch die Spanier war für das Christentum des 15. Jahrhunderts eine echte Befreiung; nun gab es wieder eine Möglichkeit für die Ausdehnung des Christentums. Wenn man heute zu schüchternen Versuchen ansetzt, den Dialog mit dem Islam in Gang zu bringen – Kardinal Marella spricht von ersten schüchternen Schritten[25] –, wird das Christentum in diesem Dialog einem liberalisierenden Erneuerungsversuch des Islam konfrontiert, der auf der Weltkonferenz von Rabat eine gewisse Schlappe erlitt,[26] *und* der dogmatisierenden Tendenz eines mehr konservativ orientierten Mohammedanismus,[27] der den Akzent mehr auf das gemeinsame Glaubensgut bei Chri-

sten und Muslim legen möchte. Hier ist noch fast alle Arbeit zu tun: Zunächst müssen die Vorurteile ausgeräumt werden, die Jahrhunderte lang auf beiden Seiten in einer Kriegsmentalität genährt worden sind. Masson[28] weist auf den positiven Wert der Gemeinschaftseinstellung des Islam hin, der eher eine Gemeinschaft als eine Religion sei. Auf der Konferenz von Rabat (22.–25. September 1969) trat die Notwendigkeit einer innermohammedanischen Ökumene klar zutage. Diese Notwendigkeit wurde vor allem mit Hinsicht auf den wirtschaftlich notwendigen Anschluß an die Welt gesehen. Ein Vorschlag des Präsidenten von Libanon, Charles Hélou, in diese ökumenische Bewegung auch das Christentum einzubeziehen, wurde von den Muslim-Autoritäten diskret abgelehnt.[29]

Auch der Ökumenische Rat der Kirchen versucht offiziell, den Dialog zwischen Christentum und Islam in Gang zu bringen. Vom 2. bis 9. März 1969 hatten in Cartigny bei Genf fünfundzwanzig Vertreter beider Seiten eine Konferenz, die im Jahre 1968 durch ernste Studien vorbereitet worden war. Die praktischen Beschlüsse erkennen die Notwendigkeit des Dialogs an.[30] Es ist zu bedauern, daß diese Annäherung dadurch einen antisemitischen Akzent bekam, als man die Ergebnisse – so gering sie auch waren – fast unmittelbar dazu benutzte, die Weltmeinung zu Gunsten der arabischen Welt und zum Nachteil Israels zu beeinflussen.[31] Will man zu Ergebnissen kommen, so wird gesagt[32], muß bei einem solchen Dialog das Judentum ebenfalls hinzugezogen werden.

Paul VI. hat bei seinem Besuch in Afrika (August 1969) gegenüber Vertretern der Muslim seine Achtung vor dem Islam bezeugt[33]; in dieselbe Richtung geht auch die offizielle Orientierung der Kongregation für die Nichtchristen bezüglich des Dialogs zwischen Christen und Muslim.[34] Wichtig ist jedoch die Erkenntnis, daß all diese Annäherungen das ökumenische Bewußtsein, wie P. Berger[35] es nennt, ausweitet. Ein ökumenisches Bewußtsein macht eine Art der theologischen Überlegung möglich, bei der man sich der Fülle des religiösen Suchens der Menschen in einer Weise bewußt wird, die in der Religionsgeschichte wahrscheinlich ihresgleichen nicht findet. Damit erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, daß keine authentische Entdeckung einer religiösen Wahrheit übersehen wird, nur weil zufällig ein Theologe zu einer anderen Religion gehört oder aus dem Gesichtskreis unserer Kultur herausfällt.

Diese Beobachtung macht auch verständlich, daß ökumenische Theologie als gesonderte Disziplin außer Kurs gerät, weil jede Theologie, die in unserer Zeit diesen Namen wirklich mit Recht tragen will, ökumenisch zu sein hat.[36]

4. Ökumene der Religionen

Mit dieser Bezeichnung ist nicht eine Art Synkretismus gemeint, wie die Religionsgeschichte ihn oft in Zeiten religiösen Verfalls zeigt; «Ökumene» bedeutet hier mehr die Entdeckung des religiösen Reichtums anderer Religionen. Der heutige Theologe hat in seinem Bereich einen unglaublichen Schatz an Information über das religiöse Denken des Menschen in jeder bekannten Geschichtsepoche und über die heute lebendigen Religionen, so daß er keinerlei Entschuldigung mehr für theologischen Ethnozentrismus hat. Nicht als ob in früheren Zeiten des Christentums völliges Unwissen vom Inhalt anderer Religionen geherrscht hätte. Die Geschichte erwähnt einige Gespräche zwischen den Religionen auf theologischer Ebene. Im 13. Jahrhundert ließ der mongolische Fürst Mangu Khan ein Religionsgespräch organisieren. Dieses Experiment wurde im 16. Jahrhundert in Vorder-Indien von Kaiser Akbar in großem Maßstab wiederholt. Nicht vergessen sollte man dabei beispielsweise die gewaltige Mühe, die im vorigen Jahrhundert in Max Müllers Sammlung «The Sacred Books of the East»[37] investiert wurde, und (auf populärerem Niveau) an die heftige Bewegung, die im Jahre 1893 mit dem Weltparlament der Religionen ausgelöst wurde, das in Verbindung mit der Weltausstellung in Chicago zusammentrat. Die wissenschaftlichen Leistungen dieser Zeit sind monumental und bilden bis auf den heutigen Tag die unentbehrliche Grundlage fast aller Arbeiten auf dem Gebiet der Religionsgeschichte, obwohl sie schon mal als «ökumenische Frühgeburt» bezeichnet werden.

Politische Entwicklung, Erwachen der jungen Kirchen in unterentwickelten Gebieten und Missionskontakte mit dem lebendigen Kern anderer Religionen haben diese Begegnung des Christentums mit andern Religionen noch intensiver gemacht – mit dem Erfolg, daß auch der Offenbarungscharakter dieser nichtchristlichen Religionen als echt anerkannt wurde: Die Offenbarung fällt nicht mit dem Christentum zusammen. Vor allem die Spiritualität von Buddhismus und Hinduismus zeigte offenbar Verwandtschaft mit Zügen, die in der christlichen Spiritualität als authentische religiöse Erfahrung beschrieben wurden.[38] Die Einpflanzung des Christentums in die Sphäre eines

geistigen Kolonialismus ist vorbei, und in Zeitschriften wie «The Buddhist» wird heftig gegen den Bau christlicher Kirchen in geschlossenen buddhistischen Gebieten protestiert.[39] Pannikar spricht sogar von dem «unbekannten Christus» im Hinduismus und von der Notwendigkeit für den Christen, auch in diesen großen lebenden Religionen, die dem größten Teil der Menschheit religiöse Orientierung geben, die Selbstmitteilung Gottes zu erkennen.[40] Es geht darum, das Christentum in einer nichteuropäischen Kultur und mit entsprechendem Ausdruck neu zu formulieren.[41] Auch Pannikar weist darauf hin, daß das Positive einer Begegnung des Christentums mit dem Buddhismus dazu beitragen kann, in den Augen der Buddhisten und Hinduisten den Sektencharakter des Christentums aufzuheben und den wahrhaft universalen Charakter des Christentums sichtbar zu machen. Die Initiative zum Dialog zwischen den verschiedenen Religionen ist vom Buddhismus ausgegangen.[42] Im Jahre 1955 wurde T. Ulliana von einem buddhistischen College eingeladen, einen besonderen Lehrstuhl für Katholizismus zu übernehmen. Für die Katholiken auf Thailand bedeutete das die Erlösung aus ihrem selbstgewählten Ghetto. Thailand kennt sogar ein «Department of Religion», das jedes Jahr eine Studienwoche organisiert, bei der sich die verschiedenen Religionen zu einem vorher festgesetzten Thema äußern können, z. B. zum Thema «Religion bringt Frieden», «Ein Mensch ist gut, wenn er eine Religion hat» o. ä.[43] Bei solchen Konferenzen hat das Christentum neben Buddhismus und Islam eine vollgültige Stimme. Auch Ceylon[44] hat seinen «Congress of Religions», bei dem alle wichtigen Religionen des Landes – Buddhisten, Hinduisten, Christen usw. – vertreten sind. Auch dieser Kongreß läßt jährlich Fragen allgemeinerer Thematik von Vertretern einer jeden dieser Religionen behandeln, z. B. «Good citizenship». Der Einfluß dieses Kongresses auf die Verbesserung der Beziehungen zwischen den verschiedenen Religionen scheint bedeutend zu sein. Solche Einrichtungen gibt es auch in Vietnam und Indonesien; aber dort sind sie stark vom Staat abhängig.[45] Selbstverständlich geht es in diesen ökumenischen Bewegungen nicht um so etwas wie eine Hinführung der anderen Religionen zum Christentum oder umgekehrt. Das Ernstnehmen religiöser Erfahrungen, die anderen Religionen zugrundeliegen, und der religiösen Haltung, die ihnen entspringt, weitet das ökumenische Bewußtsein und gibt der Theologie neue Möglichkeiten, den Erfahrungsaspekt der Religion von neuem in die Gesamtheit der theologischen Diskussion einzubeziehen. Wenn man dann auch nicht direkt auf institutionalisierte Ergebnisse hinweisen kann, so sieht man doch, wie diese Begegnung befruchtend und inspirierend auf jene Theologie wirkt, die sich auch bei diesen jungen Kirchen der Christenheit allmählich entwickelt. Auch dieser Aspekt bringt den Ökumenismus im Leben zu einer bewußteren Identifikation.

5. Der Dialog mit dem Marxismus

Wenn Ökumenismus als Hinwendung der Christen zueinander und zu anderen Religionen noch ohne weiteres als eine Bewegung zu verstehen ist, bei der es um Religion geht, so wird die Sache schwieriger, wenn es um einen Dialog zwischen Christen und Marxisten geht.[46] Man ist geneigt zu fragen: Zwischen welchen Christen und welchen Marxisten wird dieser Dialog geführt? In der Frage klingt schon ein Unterton des Mißtrauens, sowohl gegen die Christen wie auch die Marxisten mit, die sich zu einem solchen Dialog berufen fühlen. Die Komplikationen um Gestalten wie Garaudy[47] und Girardy[48] zeigen schon an, daß es nicht bei diesem Unterton des Mißtrauens bleibt. Liest man aber Berichte über Studientagungen, z. B. der Paulusgesellschaft oder über die Konferenz des Ökumenischen Rats vom April 1968 in Genf[49] oder objektiv informierende Artikel, die die internationale Zeitschrift «Dialog»[50] dem Gespräch zwischen Christen und Marxisten widmet, so spürt man bald, daß es dabei nicht um eine Modeerscheinung geht. Für Christen, die unter marxistischem Staatsregime wohnen, hat diese Konfrontation mit wirklichen Fragen des Marxismus erfrischend gewirkt und, wie z. B. in Polen, den Christen und bestimmt den Theologen unter ihnen neue Perspektiven gezeigt. Aus einer «schweigenden» Kirche sind sie wieder eine «redende» Kirche geworden.[51] Nicht nur den Kirchen, auch dem Marxismus ist mit einem solchen Dialog gedient, weil beide durch eine zu starke Dogmatisierung zu verkalken drohen.[52] Auf einer Studientagung, die im Jahre 1967 vom britischen Kirchenrat organisiert wurde, machte ein Marxist die Bemerkung, daß das Problem Gott nicht die Christen allein angehe, sondern auch die Marxisten berühre.[53] Neben einem Ökumenismus *ad intra* ist auch Platz für einen Ökumenismus *ad extra*. Es geht um Begegnung zwischen *allen* lebendigen Glaubensüberzeugungen, so daß der Glaube im Prozeß der Einswerdung der Menschheit keine

trennende, sondern eine einende Funktion ausüben kann. Die Basis des ökumenischen Dialogs bleibt die geschichtliche Solidarität der Menschheit in dem lebendigen Bewußtsein, daß diese Solidarität ohne Unterlaß bedroht wird und diese Bedrohung eine stete Aufforderung zur aktiven und wirksamen Erneuerung der Solidarität ist.

Raummangel hindert uns hier daran, auf die schwierigen ökumenischen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum einzugehen.[54] Dieses weitere Thema hätte aber für die hier vorgelegte Skizze des Weges zur Identifikation und zum tieferen Selbstverständnis, den die ökumenische Bewegung in den letzten fünf Jahren gegangen ist, keine wesentlichen Änderungen gebracht: es geht darum, daß alle Religionen sich ihres einigenden Charakters für die effektive Einigung der ganzen bewohnten Welt bewußt werden.[55]

[1] Sowohl das LThK (^{2}1957–1967) wie RGG (^{3}1957–1965), Sacramentum Mundi (1967 f.) und A Dictionary of Christian Ethics haben lediglich alle einen ausführlichen Artikel über die ökumenische Bewegung; die zwei erstgenannten geben in einem Artikel «Ökumenik» und «ökumenisch» noch einige zusätzliche Auskünfte. Nur Sacramentum Mundi sagt etwas zum Stichwort «ökumenische Theologie». Ausführliche Literaturangaben über die Ökumene finden sich bei Heinrich Döring, Kirchen unterwegs zur Einheit (München 1969) 583–592, bei J. Lescrauwaet, Compendium van het Oecumenisme (Roermond 1962) und Einheit der Ökumene (1969).

[2] Zum ersten Male so genannt von E. Benz in der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (1951) 58. Siehe auch H. Kraemer, De oecumene der wereldreligies?: Oecumene in't vizier. Festschrift für W. A. Visser 't Hooft (Amsterdam 1960) 121–129. Die Zeitschriften des Aquinas University College in Colombo (Ceylon) «Quest» und «Logos» zeigen eine deutliche Tendenz in dieser Richtung; s. T. Balasuriya, Christian-Buddhist Dialogue in Ceylon: Logos 10 (März 1969) 33–39; R. Panikkar, Confrontation between Hinduism and Christ: Logos 10 (1969/2) 34–51; B. de Kretser, Oecumenism in the One-World: Quest 4 (1969/35 u. 36) 144 f. Ferner G. Baum, «Les religions» dans la théologie catholique contemporaine. Vers une approche œcuménique: IDOC 5 (1. Juli 1969) 75–93.

[3] Zitiert in Unité de l'Église – unité de l'humanité. Document d'étude de Foi et Constitution (Genf, Okt. 1969): IDOC 15 (1. Jan. 1970) 26.

[4] Dieser Versuch wird von den «Theologen der Revolution» wie H. Cox, J. B. Metz, J. Moltmann, R. Shaull und vielen anderen gemacht. Vgl. T. Rendtorff u. H. E. Todt, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien (Frankfurt/M. 1968); H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur «politischen Theologie» (München/Mainz 1969); E. Feil und R. Weth (Hrsg.), Diskussion zur «Theologie der Revolution» (München/Mainz 1969), mit ausführlichem Literaturverzeichnis; Culturele revolutie: Wending 24 (Nov. 1969).

[5] Siehe Anm. 3.

[6] Dynamic Factors in the Ecumenical Situation: The Ecumenical Review 21 (Okt. 1969) 320–331.

[7] P. L. Berger, Zur Soziologie kognitiver Minderheiten: Internationale Dialog-Zeitschrift 2 (1969/2) 127–132. Er beschreibt darin die zwei möglichen Kirchenmodelle: Kirche als Sekte und Kirche, die sich weitgehend an die Gesellschaft angepaßt hat.

[8] One in Christ 5 (1969/4) 479–486 gibt eine Dokumentation über «Anglican-Methodist Unity», einschließlich dem Brief des Erzbischofs von Canterbury und einem katholischen Kommentar. Die Oktobernummer von Theology 72 (1969) ist dem Thema «After the vote» gewidmet, vgl. auch The Church Quarterly 2 (Oct. 1969), wo mehrere Artikel über das Amtsverständnis zu finden sind.

[9] Siehe «Das Memorandum des Lutherischen Einigungswerkes»: Luth. Monatshefte 8 (1969 1) 38 f.

[10] Siehe die Analyse in HK 23 (1969/10) 460–62 unter dem Titel «Stagnation beim Weltrat der Kirchen» und F. König, Ökumene in der Krise?: Luth. Monatshefte 8 (1969 10) 485 f; Inf. cath. int. (Aug. 1969) Nr. 341–132, S. 10.

[11] Nach dem Scheitern des Unionsplans zwischen Anglikanern und Methodisten: HK 23 (1969/8) 354 f. Einige interessante Gedanken über «Disregarded Causes of Discunity» stellt E. Timiadis in The Ecumenical Review 21 vor (1969/4) 299–309.

[12] Siehe den Artikel von F. König (zitiert in Anm. 10).

[13] Ebd.

[14] Ebd.

[15] Der Papstbesuch in Genf: HK 23 (1969/7) 301–303.

[16] Crunch at the Concil: Time (12. Dez. 1969) 37.

[17] A. Vanneste, Théologie universelle et Théologie Africaine: Revue du Clergé Africain 24 (Mai–Juli 1969) 324–336; L. M. Colonnese, The Church in Latin America. Imperialism or Servanthood?: The American Ecclesiastical Review 161 (1969/2) 100–113.

[18] Siehe den Bericht von L. Vischer über diese Konferenz «Dialogue entre les Églises – positif ou négatif?»: IDOC int. (Nr. 11, 1969) 2–13, ausführliche Zusammenfassung in Luth. Monatshefte 8 (1969 10) 516–519.

[19] Ebd. 5–9 bzw. 517–518.

[20] S. LThK, Vat. II, Bd. II (1967) 11–39 die Einführung in das Dekret über den Ökumenismus, die W. Becker geschrieben hat.

[21] M. Rinvolucri, Anatomie d'une Église. L'Église Grecque d'aujourd'hui (Paris 1969) 169.

[22] H. Meyer, Weltluthertum und Unionsproblem: Luth. Monatshefte 8 (1969 1) 6–15.

[23] Ebd. 7–8.

[24] M. Lienhard, Das lutherisch-reformierte Gespräch in Frankreich: Luth. Monatshefte 8 (1969 7) 324–328.

[25] Zitiert in Inf. cath. int. 347 (1. Nov. 1969) 22.

[26] Bericht über diese Versammlung in Inf. cath. intern. 346 (15. Okt. 1969) 4–6. Siehe auch den Artikel «Chrétiens et pays arabes. Conclusions du congrès des étudiants chrétiens à Broumana (Liban), 10–16 juillet 69»: IDOC int. 13 (1969).

[27] Ebd.

[28] L'Islam, une religion et une communauté: Inform. cath. intern. 347 (1. Nov. 1969) 23–25.

[29] Inform. cath. intern. 346 (15. Okt. 1969) 6.

[30] Conclusions du dialogue chrétiens-musulmans: IDOC intern. Nr. 5 (1969) 3–6.

[31] M.-P. Misk, Dialogue «Islamo-Chrétien»: Esprit 37 (1969/10) 575–578.

[32] Texte de la consultation sur le Moyen-Orient (Londres, mars 1969): IDOC intern. 5 (1968) 7–9; J. B. Taylor, Le dialogue entre chrétiens et musulmans: IDOC int. 12 (1969) 76–95.

[33] Inf. cath. int. 347 (1. Okt. 1969) 22.

[34] Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans (Polyglotte vaticane 1969).

[35] P. L. Berger, A Rumor of Angels (New York 1969).

[36] J. Brosseder, Ökumenische Theologie: Sacramentum Mundi III (1969) 857–866, mit Literaturangaben.

[37] C. B. Papali, Exkurs zum Konzilstext über den Hinduismus: LThK, Suppl. II (1967) 478–482; H. Dumoulin, Exkurs zum Konzilstext über den Buddhismus: ebd. 482–485, mit Literaturangaben; Wert und Wertung des Heiligen Buches in den nichtchristlichen Religionen: Concilium 3 (Dez. 1967) 839–852.

[38] A. Ravier (Hrsg.), La Mystique et les mystiques (1965); G. Siegmund, Unruhe zu Gott, gemeinsame Basis für das Gespräch: Concilium 3 (Nov. 1967) 753–762; H. Dumoulin, Dialog im Aufbau. Über ein zwischenreligiöses Gespräch in Oiso (Japan) vom 27. März bis 1. April 1967: Concilium 3 (Nov. 1967) 763–771; A. de Groot, Mission nach dem Zweiten Vatikanum: Concilium 4 (Juni/Juli 1968) 480–489; Thomas Merton war sein Leben lang von dieser Frage gefesselt, s. dazu «In Memory of Thomas Merton»: Continuum 7 (1969/2).

[39] The Buddhist 40 (Poson 2513, Juni 1969, Nr. 2). Diese Zeitschrift ist das Organ der «Colombo Young Men's Buddhist Association». Der Protest wurde nachgedruckt in Quest 4 (1969/35 u. 36) 166f.

[40] R. Pannikar, Christus der Unbekannte im Hinduismus (Luzern 1965).

[41] Ders., Confrontation between Hinduism and Christ: Logos 10 (1969/2) 43–51.

[42] J. Ulliana, Christianity and Buddhism in Thailand: Logos 10 (1969/2) 52–56, übernommen aus dem Bulletin des Sekretariats für die Nichtchristen Nr. 11 (Juni 1969).

[43] Ebd.

[44] T. Balasuriya, Christian-Buddhist Dialogue in Ceylon: Logos 10 (1969/1) 33–39.

[45] Ebd. 38f.

[46] Zum Problem des Dialogs s. Dubarle, Der Dialog und die Philosophie des Dialogs: Intern. Dialog-Zeitschrift 1 (1968/1) 3–14; P. Blanquart, Die Diskussion über den Humanismus bei den französischen Kommunisten und ihre Auswirkungen auf den Dialog mit den Christen: ebd. 118–127.

[47] R. Garaudy, Le grand tournant du socialisme (Paris 1969).

[48] Siehe den Dialog zwischen P. Girardi und P. Congar: Inf. cath. intern. 351 (1. Jan. 1970) 21–36, vor allem 29.

[49] W. Holitscher, Religion und Revolution. Bericht über eine Dialogtagung: Intern. Dialog-Zeitschr. 2 (1969/1) 91–94.

[50] P. Hebbelthwaite, Dialog in England: Intern. Dialog-Zeitschrift 1 (1968/1) 99 f; E. Kadlecová, Die Gespräche in Marienbad: ebd. 101–109; M. Machovec, Dialog in der Tschechoslowakei: ebd. (1968/3) 298–316; C. Perrotta, Der Dialog in Italien: Int. Dialog-Zeitschr. 2 (1969/3) 278–287; V. Gardavsky, Der Dialog in Amerika: ebd. (1968/2) 187f.

[51] Après la première phase du dialogue entre chrétiens et marxistes: Vigilia 33 (Febr. 1968) 141–143; W. D. Marsch, Bedingungen und Grenzen einer Verständigung zwischen Christen und Marxisten: Zeitschr. f. Evang. Ethik 12 (Jan. 1968) 36–44; Christians and Communists in Search of Man: Theology 70 (Dez. 1967), die ganze Nummer.

[52] J. Ladrière, Anthropologie du Marxisme (Paris o. J.); L. Althusser, Pour Marx = Coll. Théorie, Ed. Maspéro (1967); T. Pluzanski, «Dialogue» avec le marxisme dans la conception de Jean Yves Calvez: Argumentow 4, 33 (1967) 122–129.

[53] Inf. cath. intern. Nr. 299 (1. Nov. 1967) 22.

[54] In Rom wird seit 1965 durch den Service de documentation judéo-chrétienne (SIDIC) ein sehr gutes Bulletin herausgegeben, das für Interessenten kostenlos abgegeben wird.

[55] I. Anastasiou, The use of the word «Ecumenical» in connection with the Ecumenical Councils (Thessalonich 1966); siehe auch die vielsprachigen Oecumenica: Annales de recherches théologiques (Paris/Genf/Minneapolis/Gütersloh 1969). Während der letzten Jahre hat das Wort «Dialog» im Ökumenischen Rat eine sehr prägnante Bedeutung bekommen. Die Ausdrücke «interhumanistic dialog», «inter-religious dialog», «inter-convenantal dialog» (D. zwischen den beiden Bünden) und «interconfessional dialog» haben eine geradezu geeichte Bedeutung bekommen; s. J. Aagaard, Witness and Dialog in a missionary perspective: Oecumenica (s. ob.); A. van der Bent, Le conseil œcuménique des Églises face au défi d'un dialogue œcuménique: IDOC 14 (15. Dez. 1969) 73–91.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Christliche Kunstblätter

Seit dem II. Vatikanum ist diese Zeitschrift zu einem wichtigen Forum für Fragen des Kirchenbaues im deutschen Sprachgebiet geworden. Die Diskussion wird von Theologen, Soziologen, Architekten und Künstlern geführt. Jedes Heft wird unter ein eigenes Thema gestellt und erhält so einen geschlossenen Charakter. Einzelne Hefte werden auch der Malerei und Plastik sowie der abendländischen Kunst der christlichen Ära gewidmet. Ausführliche Buch- und Ausstellungsbesprechungen dienen der Information des Lesers.

Thematik der Jahrgänge 1969/70:

Heft 3/1969: Der Architekt Emil Steffann

Heft 4/1969: Kunst und Architektur in der CSSR

Heft 1/1970: Kirchliches Bauen in Österreich

Heinzgerd Brakmann, Der Kirchenbau vor einer Häresie?
Günter Rombold, Österreichs Kirchenbau am Beginn der siebziger Jahre
Josef Lackner, Konzilsgedächtniskirche Wien-Lainz
Herbert Muck S. J., Die Kirche Wien-Lainz innerhalb der österreichischen Bauentwicklung
Günther Domenig und Eilfried Huth, Pädagogische Akademie Graz Kirchenzentrum Oberwart
Friedrich Achleitner, Bemerkungen zur Architektur Wilhelm Holzbauers
Herbert Muck S.J., Wettbewerb Kirche und Dorfzentrum Lech
Johann Georg Gsteu, Seelsorgezentrum Hohenems
Alois Vogel, Der Bildhauer Karl Prantl

Heft 2/1970: Kirchenbau in England

Heft 3/1970: Neue Konzepte im kirchlichen Bauen

Schriftleitung: DDr. Günter Rombold

Jahresabonnement (4 Hefte) DM 20,–; Einzelheft DM 5,50.

Bestellungen über den Buchhandel oder direkt an den Verlag

Oberösterreichischer Landesverlag Linz

A–4010 Linz/Donau, Landstraße 41 – Postfach 50

Vorwort

In unserer Gesellschaft werden weitherum die traditionellen Formen der Autorität und Ordnung in Frage gestellt. Die Sexualordnung mit ihrer zentralen Institution der Ehe ist dabei begreiflicherweise nicht ausgenommen. Unter dem Namen der «New Morality» hat sich eine weltweite Bewegung zur Reform der Sexualmoral formiert. Die traditionelle «christliche Moral» sitzt dabei auf der Anklagebank. Sie trage – so wird gesagt – die Hauptschuld an den repressiven Moralnormen, durch die nicht bloß die Kirchenglieder in ihrer Handlungsfreiheit eingegrenzt werden, von denen auch vielerorts ein markanter Einfluß auf die zivile Gesetzgebung ausgehe. Die Vorwürfe werden von Forderungen begleitet, die zum Teil historisch auf die Botschaft des Evangeliums zurückgehen, die sich aber in einem dialektischen Prozeß in den säkularisierten Raum emanzipiert haben. So ergibt sich die eigenartige Situation, daß viele unserer Zeitgenossen sich mit Argumenten, die in ihrer Wurzel christlich sind, gegen die traditionelle Verteidigung der Institution und ihrer Normen auflehnen und ihnen als Allheilmittel zur Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens nicht mehr vertrauen wollen.

Der Hauptvorwurf geht dahin, daß die christliche Moral jahrhundertelang die Sexualität abgewertet und nur zur Kindererzeugung in der Ehe toleriert habe. Die Sexualität als solche sei nicht als ein Gut der Ehe, als eigenständiger Ausdruck der Liebe anerkannt worden, vielmehr habe man im Grund die Ehe als zu gut für die Sexualität gehalten und darum keine Verbindung von Sexualität und Liebe gefunden. Diese Isolierung, dieses «Mittel zum Zweck»-Denken sei aber der Sache nach letztlich nichts anderes, als wenn heute extreme Vertreter die Sexualität als reines «Mittel der Bedürfnisbefriedigung» deklarieren. Heute – so geht der Vorwurf weiter – falle eben diese kirchliche Moral ins extreme Gegenteil. Man erkläre die Sexualität als so singulär in ihrer Bedeutung, daß sie nur in der unauflöslichen Einehe personale Erfüllung schenken könne. Das menschliche Grundphänomen sei aber nicht die Ehe, sondern die Sexualität. Sie habe ihre Legitimität nicht aus der Ehe, und ebensowenig habe die Ehe ihre Legitimität bloß oder einseitig aus der Sexualität. Die Sexualität müsse daher in ihrer Eigenständigkeit und in ihrem Eigenwert für die menschliche Person gesehen werden. Und man verdächtigt die Kirche, daß ihre Verteidigung der rechtlichen Institution der unauflöslichen Einehe nicht aus einem Lobpreis menschlicher Liebe stamme, sondern vielmehr Ausdruck ihres Widerwillens gegen die Freiheit sei, ein Zeichen der nie gebannten Faszination, die die herrschende Ordnung auf sie ausübt.

Diese öffentliche Diskussion und die damit gegebene pastorale Situation zwingt uns zum Überdenken der eigenen Argumente. Diesem Ziel sollte das vorliegende Heft dienen.

An erster Stelle sind die Ergebnisse der modernen *Bibelwissenschaft* zu befragen. Eine Darstellung der Ehe- und Sexualethik des Alten Testamentes zeigt uns einen langen kulturgeschichtlichen Entwicklungsweg, der viele Parallelen mit vergleichbaren Kulturen aufweist, der aber durch die Verbindung mit dem Jahwe-Glauben und dem Bundes-Erwählungsgedanken eigenständig geprägt wird. Die Bibel scheint uns zu bestätigen, was die Kultursoziologie allgemein als «Herausbildung von Sozialsystemen unter dem Primat religiöser Denkformen» beschrieben hat (A. Gehlen). Gottes Heilsgeschichte mit den Menschen schließt die natürlichen Entwicklungsgesetze keineswegs aus, sie nimmt sie vielmehr in ihren Dienst. Wir wagen darum zu zweifeln, dass man – wie es im Beitrag dieses Heftes geschieht – die Polygamie als ein Abfall von einem paradiesischen Ideal, als Ausdruck der Geschichte der Sünde, werten *muß:* Gewiß nicht als Depravation eines historisch ursprünglich monogamen Zustandes; aber – im Sinne des Jahwisten – auch kaum als ein «sündiges» Noch-nicht der Erfüllung einer Verheißung. Der Ausdruck «ein Fleisch» muß im textlichen Zusammenhang jedenfalls nicht als Beweis für eine gottgesetzte monogame Ordnung angesehen werden. Die zwei, die eins werden, können in singularischer Formulierung durchaus für alle Männer und Frauen stehen.

Der neutestamentliche Beitrag sucht den ursprünglichen Sinn der Worte Jesu zur Ehe freizulegen. Der Verfasser kommt zur Überzeugung, daß das Wort Jesu gegen Ehebruch und Ehescheidung zwar die Gesetzessprache benutze, sie aber gerade «verfremde», «um die gesetzliche Ebene zu durchstoßen und die Wirklichkeit der zwischenmenschlichen Beziehung aufzudecken». Ähnliche Aussagen findet man heute bei zahlreichen katholischen Exegeten. Jesus wendet sich

gegen die Scheidungspraxis seiner Zeit und greift mit seinem Wort vom Ursprung hinter die Ebene des Gesetzes zurück. Sein Wort gleicht einem prophetischen Ruf, es hat Verheißungscharakter, indem es den Willen Gottes zur gegenwärtigen Möglichkeit im Glauben macht. Gerade deshalb darf sein Wort nicht wieder unmittelbar und ohne weiteres als Gesetz angesehen werden. Es ist nicht vom Bereich des Glaubens und der Nachfolge ablösbar.

Die Urkirche freilich sah sich schon bald nach dem Tode Jesu vor die schwierige Aufgabe gestellt, die Botschaft Jesu auf die konkreten Verhältnisse der Gemeinden hin anzuwenden. Dabei zeigt sich bereits das Bedürfnis nach einer festen Ordnung. Wir stehen am Anfang einer Rechtsgeschichte, deren Entfaltung wir im Heft einen verhältnismäßig breiten Raum zugewiesen haben, weil uns gerade der Blick in die Geschichte vor einer falschen Verabsolutierung tradierter Formen bewahrt und damit Möglichkeiten zur Neuorientierung der gegenwärtigen kirchlichen Praxis eröffnet. Man wird sich doch – gerade wenn man die Botschaft Jesu in ihrer spezifisch heilsgeschichtlich eschatologischen Bedeutung ernst nimmt – fragen müssen, ob man Jesu Radikalforderung ohne weiteres zur Grundlage für ein bürgerliches Gesetz unserer heutigen Gesellschaft nehmen dürfe. Ein solches wird wohl nüchtern und realistisch mit der «Herzenshärte» der Menschen rechnen müssen.

Sehr instruktiv sind die Beiträge über die Entwicklung der anglikanischen und reformatorischen Ehetheologie. Ein entsprechender Überblick über die neuen Ansätze in der katholischen Theologie hätten deutlich gemacht, daß wir uns im gemeinsamen Rückgriff auf den biblischen Ansatz auch im alten Streit um die Sakramentalität der Ehe bedeutend nähergekommen sind. Die religiöse Wurzel der Ehe liegt in ihr selbst, in dem auf Treue und Liebe begründeten Bund der Partner. Die Treuebindung ist als Verfügungsakt des Menschen über sich selbst ein spezifischer Akt der Selbsttranszendenz in Freiheit. Freilich wird er sich gerade in dieser Freiheitsentscheidung auch der Gefährdung solcher Bindung bewußt. Aber er wagt letztlich die Verfügung im Horizont des totalen Sinns seines Lebens und seiner Freiheit. So reicht die Ehe als entscheidende Verfügung der ganzen Person schon als «weltlich Ding» in die Dimension der Freiheitsverfügung vor Gott hinein. Diesen Auftrag im bewußten Glauben an Gottes vergebende und stärkende Gnade in Jesus Christus zu leben heißt: die Ehe als Sakrament erleben. Wo ein Liebender, der durch die Taufe Glied Christi ist, im Glauben an seine Berufung seinem Geliebten für dauernd und immer seine Liebe zuspricht, da ist solcher Liebe in Gottes Gnade Heil verheißen. Und da tragen die beiden zugleich dazu bei, daß die Kirche auch in der Dimension der geschichtlichen Wirklichkeit als Braut Christi erscheint, d. h. sie bezeugen durch ihren Bund, daß Christus sich in der Kirche der Menschheit endgültig angetraut hat und in allen Bezügen der menschlichen Wirklichkeit Heil stiftet. Nicht mehr und nicht weniger meint der katholische Theologe, wenn er von der Sakramentalität der Ehe spricht. Und man beginnt schon mancherorts die praktischen Konsequenzen dieser Theologie zu überdenken.

Als dieses Heft eben abgeschlossen war, traf uns am 16. Dezember 1969 die erschütternde Nachricht vom plötzlichen Tod unseres Freundes und Sektionsmitgliedes Prof. Leonhard M. *Weber*, München. Ein Priester und ein Gelehrter ist von uns geschieden, der, getragen von einem tiefen Ethos der Wahrhaftigkeit, unermüdlich an der Erneuerung der Theologie gearbeitet hat. Mit zwei Werken «Mysterium Magnum» (1963) und «Ehe-not–Ehegnade» (1965) hat er einen wichtigen Beitrag zum christlichen Verständnis der Ehe geleistet. Dafür und noch mehr für sein Beispiel an Gewissenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit bleiben wir ihm immer dankbar verbunden.

FRANZ BÖCKLE
THEO BEEMER

Beiträge

Josef Franz Thiel

Kulturanthropologisches zur Institution der Ehe

Vorliegende Arbeit befaßt sich mit einigen typischen Aspekten der Ehe in der Sichtweise, wie sie die Kulturanthropologie bietet. Es sollen hier nicht die verschiedenen Eheformen einzeln aufgezählt, sondern jene Faktoren behandelt werden, die den Charakter der Ehe im Forschungsbereich der Anthropologie bestimmen. Da der zur Verfügung stehende Raum eine Auswahl notwendig macht, sowohl hinsichtlich der zu behandelnden Fragen wie der zu berücksichtigenden ethnischen Gruppen, beschränken wir unsere Untersuchung in der Hauptsache auf die Völker Afrikas. Um die Aussagen auf eine breite Basis zu stellen, werden auch die semitischen Völker und die tibetischen Hirtennomaden zum Vergleich herangezogen.

Die Anthropologie kennt eine Reihe eheähnlicher Verbindungen zwischen Mann und Frau, die von der Gesellschaft durchaus als legitim angesehen werden und aus denen auch Kinder hervorgehen können. Doch das entscheidende Merkmal fehlt diesen Verbindungen: sie bestimmen nicht den sozialen Status der Kinder. Hier soll nur jenes Verhältnis von Mann und Frau als Ehe bezeichnet werden, das von der Gesellschaft als rechtmäßige Institution zur Zeugung von legitimen Nachkommen anerkannt wird. Soweit bekannt ist, sind bei allen Völkern Ehe und Fortpflanzung, und damit die Erhaltung und Vermehrung der menschlichen Gesellschaft, ganz bestimmten Normen unterworfen. Selbst autoritätsarme Gruppen und solche mit diffuser Sozialstruktur, wie zum Beispiel gewisse Nomadenstämme, überlassen die Erhaltung ihrer ethnischen Gruppe nicht dem Zufall und der Willkür. Institutionalisierte Promiskuität gibt es nicht und hat es wohl nie gegeben.

Die Ehe und ihr soziologischer Raum

Die englische Anthropologin L. Mair definiert die afrikanische Ehe als «Verbindung von zwei Personen zu gegenseitigem Unterhalt, zur Zeugung und Erziehung von Kindern». Sie fährt dann fort: «Gewöhnlich besitzt sie aber auch den weiteren Aspekt, daß sie eine Allianz zwischen zwei Verwandtschaftsgruppen darstellt.»[1] Was hier von der afrikanischen Ehe gesagt wird, gilt auch von der Ehe der meisten nicht-industrialisierten Völker. Die Ehe ist nicht in erster Linie Angelegenheit der Nupturienten, sondern ihrer Eltern und ganz besonders der Ältesten ihres Verwandtschaftsverbandes (lineage). Die Ehe wird nicht als etwas absolut Neues angesehen, sondern sie führt die Familie weiter. Man könnte daher sagen, daß sie unter der Vormundschaft der Familie steht.

Bei den meisten Völkern mit archaischer Sozialstruktur ist das Individuum nicht Selbstzweck, sondern es findet seinen sinnvollen Existenzgrund in seiner Gemeinschaft. Daher spricht man von der *corporate personality*. Wird ein Individuum wegen egoistischen Verhaltens aus seiner lineage ausgeschlossen, so verliert es auch seinen Lebensinhalt: es wird vom Lebensstrom aus dem Jenseits, der über die Ältesten führt, abgeschnitten. Für die meisten Afrikaner kommt der Ausschluß aus der lineage der Todesstrafe gleich: er bedeutet ein langsames und ehrloses Dahinsiechen.

Alle Glieder der lineage leiten ihre Herkunft von einem gemeinsamen Ahnen, beziehungsweise einer gemeinsamen Ahnin ab. Ihr Verband stellt eine homogene Gemeinschaft dar. Er bildet eine wirtschaftliche, soziale und religiöse Einheit. Die Verstorbenen gehören ebenso dazu wie die Lebenden. An der Spitze der lineage steht der Patriarch. Oft verwaltet er die gemeinsame Kasse, aus der der Brautpreis für die künftige Frau eines Mitgliedes bestritten wird. Er weiß auch darüber Bescheid, mit welchen Gruppen seine lineage sich seit Generationen ehelich verbindet und mit welchen eine eheliche Verbindung ausgeschlossen ist.

Innerhalb der lineage wird strengste Solidarität gefordert. Jeder hat die Pläne und Sorgen des Verbandes zu seinen eigenen zu machen. Heiratet ein männliches Mitglied, steuern alle für den Brautpreis bei. Wird ein Mädchen abgegeben, erhält jedes Mitglied einen bestimmten Anteil vom Brautpreis. Die Yansi in Zentralafrika sagen, wenn einer ihrer lineage heiratet: «Wir haben eine Frau genommen.» Kommt aus dieser Verbindung ein Kind zur Welt, dann sagen sie: «Wir haben ein Kind bekommen.» Von den ewondo-sprechenden Frauen in Kamerun wird behauptet, daß sie sagen: «Ich bin bei den Etenga verheiratet» statt zu sagen: ich bin mit dem oder dem verheiratet.

Diese strikte Organisation der lineage ist von großer Bedeutung für die Heirat, denn meist sind es die Ältesten, die dem Nupturierten den Partner aussuchen. Zwar gestehen die meisten ethnischen Gruppen ihren jungen Leuten freie Partnerwahl zu, wenigstens in dem Sinne, daß sie ihnen unliebsame Partner abweisen können. Doch besitzen sie nur selten die Ausdauer und Hartnäckigkeit, ihren Willen gegen den der Alten durchzusetzen. Dies gilt vor allem für Mädchen, aber auch für Jungen. Allerdings bewegt die freie Partnerwahl Angehörige traditionsgebundener Gesellschaften weit weniger als uns Europäer. Es ist für sie eine Selbstverständlichkeit, daß nur die Ältesten der Familie etwas zu sagen haben, daß sie das Wohl aller Mitglieder im Auge haben, daß eine Ehe abzuschließen ihre Sache und nicht die der Jugend ist. G. Hulstaert schreibt von der Nkundo-Braut, die mit dem ihr zugedachten Bräutigam nicht einverstanden ist: «Aber schließlich beugt sie sich dem väterlichen Wunsch und zieht eine Verbindung gegen ihren Willen den mehr oder weniger großen Scherereien von seiten ihrer Familie vor.»[2] Und bezüglich der «Freiheit der Gattenwahl» der Araber schreibt J. Henninger: «Je größer die Seßhaftigkeit ist, desto fester sind die Besitzverhältnisse. Daher ist bei Halbbeduinen (Kleinviehzüchtern) und Seßhaften der wirtschaftliche Zusammenhang der Großfamilie fester als bei Vollbeduinen (Kamelzüchtern), und der Brautpreis wird stärker betont als bei diesen. Infolge des höheren Brautpreises ist bei den Seßhaften die Scheidung schwerer und seltener als bei Beduinen, andererseits wird der hohe Brautpreis leicht zum Spekulationsobjekt der Sippe und gefährdet so die Freiheit bei der Gattenwahl, die bei Vollbeduinen in höherem Grade vorhanden ist.»

Mädchen, die einen Freier abweisen, laufen Gefahr, daß sich bei ihnen kein anderer mehr einstellt, denn es ist eine Schande für ihn und seine Familie, abgewiesen zu werden. Von Ruanda wird berichtet, daß die Mädchen daher meist dem erstbesten Heiratsantrag zustimmen, auch wenn ihnen der Freier nicht genehm ist. Denn der sehnlichste Wunsch eines jeden Mädchens geht dahin, Frau und Mutter zu werden. Erst dadurch wird sie ein vollwertiges Glied ihrer Gesellschaft. Die Ehe ist das zu erstrebende Ideal eines jeden Menschen schlechthin. Die traditionelle afrikanische Gesellschaft kennt nicht die Ehelosigkeit als Stand und mißt ihr auch keinen Wert bei. Erwachsene Menschen, die sich weigern, eine Ehe einzugehen, gelten als soziale Außenseiter und werden daher leicht als Hexer verdächtigt. Die Yansi werfen einem Mädchen, das mehrere Freier abweist, in realistischer Ausdrucksweise vor: «Willst du etwa ohne Mann leben oder keine Kinder gebären? Wofür hat dir Gott Brüste und das weibliche Geschlecht gegeben? Doch nicht etwa, um es nur anzuschauen!» Wenn sich die Yansi abends am Feuer Geschichten erzählen, wird immer wieder jene zum besten gegeben, die von einem wunderhübschen, aber stolzen Mädchen berichtet, das viele Freier abwies und schließlich zur Strafe einen Python heiraten mußte.

Der Zweck der Ehe

Heirat aus Liebe ist bei traditionsgebundenen Gesellschaften zwar nicht unbekannt, aber relativ selten. Etwas pointiert könnte man sagen: Zunächst heiratet man, und dann beginnt man sich zu lieben, wogegen man sich in der westlichen Welt zuerst liebt und dann heiratet. Wir haben verschiedentlich am Kongo junge Eheleute nach ihrer liebsten Person befragt. Kein einziger nannte seinen Ehepartner an erster Stelle. Diese wurde immer von den Eltern oder Kindern eingenommen. Oft wurde der Partner auch noch nach den Geschwistern aufgezählt. Ein Swazi-Rätsel lautet: «Wenn Mutter und Frau am Ertrinken wären, wen würdest du zuerst retten?» Und die Antwort darauf lautet: «Die Mutter; ich kann eine andere Frau, aber keine andere Mutter erhalten.» Ein Kenner der afrikanischen Ehe schreibt: «Sie (die Ehe) erweckt oft den Eindruck, aus zwei nebeneinandergesetzten Individuen zu bestehen, die (durch ihre Heirat) nichts grundsätzlich Neues gegründet haben.»[3]

Als Hauptzweck der Ehe muß die Erzeugung von Kindern angesehen werden. Man kann sie als *conditio sine qua non* betrachten. Ist ein Partner unfruchtbar und verlangt der andere die Scheidung der Ehe, so wird diesem Verlangen von den Alten fast immer stattgegeben. Ist die Frau unfruchtbar, wird dem Mann immer eine weitere Ehefrau zugestanden. Manche afrikanische Stämme schicken sogar mit der Neuvermählten ihre jüngere Schwester mit in die Ehe, damit sie «aushelfe», falls ihre ältere Schwester unfruchtbar sein sollte. Von vielen Stämmen ist auch bekannt, daß ein unfruchtbarer Mann seine Frau von einem Freund schwängern läßt, um einerseits der Schande der Kinderlosigkeit zu entgehen und um andererseits Nachkommen zu haben, denn er als Gatte ist der legale Vater.

Warum messen die afrikanischen Völker der

Fruchtbarkeit diese Bedeutung bei? Bei ihnen gilt erst dann jemand als vollwertiges Mitglied, wenn er Kinder sein eigen nennt. Sind ihm diese versagt, kann er kein politisches Amt noch eine Ehrenstellung in seiner Gruppe auf legalem Wege anstreben. Die Yansi nennen eine sterile Person *mur okwa* – Mensch des Sterbens. Mag sie jung und reich sein, sie ist für die Gesellschaft bedeutungslos; sie ist Zielscheibe des Spottes. Selbst Frauen und Kinder können sich darin öffentlich ungestraft hervortun. Bei den Okavango sollen unfruchtbare Männer nicht selten Selbstmord begehen. Bedenkt man, daß Selbstmord in Afrika nur äußerst selten und nur in ganz ausweglosester Lage verübt wird, so kann man in etwa die Schwere der Schande ermessen.

Der Hauptgrund jedoch für die hohe Einschätzung der Fruchtbarkeit ist, daß die Familie durch Nachkommen verewigt wird. Durch Erzeugung von Kindern führt man das Werk der Ahnen fort und trägt dadurch zu ihrem Weiterleben bei. Die Fortpflanzung erhält daher bei diesen Völkern einen geradezu sakralen Charakter. Die Ansicht ist weitverbreitet, daß die Ahnen im Jenseits endgültig sterben, wenn die lineage auf Erden ausstirbt. Bei Völkern, die an die Wiedergeburt glauben, kommt noch hinzu, daß die Ahnen in den Nachkommen wiedergeboren werden. Kinderzeugen wird daher zu einem pietätvollen Akt, den man seiner Gemeinschaft und seinen Ahnen schuldet.

Aus dieser Einstellung zum Kind ergibt sich auch, daß uneheliche Kinder von den meisten Stämmen freudig aufgenommen werden, bedeuten sie doch eine Verstärkung der lineage der Mutter. Abtreiben der Leibesfrucht ist bei diesen Völkern selten, wenn auch Mittel dazu bekannt sind. M. Hermanns schreibt von den tibetischen Hirtennomaden: «Ein schwangeres Mädchen wird niemals eine Abtreibung vornehmen, da sie nicht in Schande gerät. Im Gegenteil: durch ihre Fruchtbarkeit steigt ihr Ansehen als künftige Ehepartnerin. – Ihr voreheliches Kind verbleibt ihren Eltern.»

Die Ehe als legale Institution bietet einer lineage die Möglichkeit, sich weiter fortzupflanzen, obgleich sie nach den Regeln der Spezialstruktur zum Aussterben verurteilt wäre. Von den patrilinearen Lozi heißt es zum Beispiel, daß, wenn ein Mann stirbt und nur Töchter hinterläßt, die älteste Tochter seine Herde erhält und auf seinen Namen Frauen «heiratet». Diese halten sich Liebhaber, und der Verstorbene gilt als der legale Vater der Kinder. – Bei den matrilinearen Yansi heiratet ein Mann, dessen lineage vom Aussterben bedroht ist, eine Sklavin. Da Sklaven keine lineage haben, gehören die Kinder der lineage ihres Vaters an. Von den tibetischen Hirtennomaden endlich wird berichtet, daß ein Mädchen mit dem Himmelsgott verheiratet werden kann. Auf diese Weise kann sich das Mädchen auf «ehrenvolle Weise» Liebhaber halten und für seine Familie Kinder gebären.

Das Werden der Ehe

Zum Unterschied von der europäischen Ehe entsteht die afrikanische nicht in einem Augenblick. Man kann keinen Zeitpunkt angeben, in dem die Ehe zur fertigen Institution wird. Der Abschluß der afrikanischen Ehe ist ein Prozeß, der sich auf längere Zeit, oft auf Jahre, hinzieht. Man kann sich sogar fragen, ob die Ehe schon in ihrem ganzen Umfang mit der Geburt eines Kindes gegeben ist. Viele Stämme erlauben bereits den ehelichen Verkehr, sobald die Verhandlungen über den Brautpreis ein gewisses Stadium erreicht haben und die Familie der Braut bestimmte Geschenke erhalten hat. Diese Stufe der Beziehungen schließt die dauernde Wohngemeinschaft noch nicht ein. Ein wesentlicher Schritt zur Verwirklichung der Ehe ist damit gegeben, daß die Braut ihre Familie verläßt und in das Haus ihres Mannes zieht, oder umgekehrt, der Mann zur Frau zieht. Man kann diesen Zeitpunkt als den Beginn der Ehe betrachten. Aber auch in dieser Phase ist die Ehe noch sehr labil, sie ist eine Art Ehe auf Probe. Erst mit der schrittweisen Bezahlung des Brautpreises, den damit verbundenen Zeremonien und der Geburt von Kindern verstärkt sich nach und nach das Eheband, und es entsteht eine stabile Ehe. J. Henninger schreibt bezüglich der Araber: «Die Begründung der Ehe ist nicht eindeutig auf einen bestimmten Moment festzulegen, wenn auch die Ehe in der Regel erst durch die Aufnahme der Wohngemeinschaft als vollendet gilt.»

Bisweilen findet, wenn die Frau die Ihren verläßt, eine Zeremonie statt: die Frau wird den Schutzgeistern ihrer Familie entzogen und denjenigen ihres Mannes unterstellt. Sofern in Afrika bei der Eheschließung religiöse Zeremonien stattfinden, nehmen diese im allgemeinen Bezug auf Ahnenkult und Magie. In Tibet hingegen nehmen religiöse Zeremonien einen sehr breiten Raum ein, die teils zu Ehren der Zeltschutzgeister und

Ahnen und teils zu Ehren des Himmelsgottes vorgenommen werden. Bei den Arabern jedoch sind «religiöse Formen bei der Eheschließung schwach entwickelt oder fehlen ganz. Die Schlachtung eines Opfertieres mit Blutriten, die nicht islamischer Herkunft sein können, weisen jedoch auf ein höheres Alter dieser Elemente hin» (J. Henninger).

Mancherorts in Afrika hat die Braut noch vor Aufnahme der Wohngemeinschaft eine Art öffentlicher Beichte abzulegen: sie zählt vor ihren Eltern oder nahen Verwandten alle jene Liebhaber auf, mit denen sie geschlechtlichen Umgang hatte. Ist sie aber einmal den Schutzgeistern ihres Mannes unterstellt, gelten alle geschlechtlichen Beziehungen, außer mit ihrem Ehemann, als Ehebruch und werden als solcher bestraft. Zu ehelicher Treue ist im allgemeinen nur die Frau verpflichtet. Bei mehreren Völkern im Zwischengebiet von Kwango und Kasai gibt es einen Blutpakt, den die jungen Eheleute bei den Hochzeitsfeierlichkeiten selbst oder bald nachher vornehmen. Dieser Pakt verpflichtet beide Partner zur Monogamie und oft auch zur ehelichen Treue. Eine Ehe mit Blutpakt ist unauflöslich; nach der Volksmeinung ist die eheliche Verbindung so eng, daß beide Partner am gleichen Tag sterben. Dieser Pakt wird aber nur vereinzelt vorgenommen.[4]

Voreheliche Enthaltsamkeit wird von den meisten Stämmen nicht gefordert. «Einige der bekanntesten Philologen versichern, daß die meisten Bantu-Sprachen kein Wort für ‹Jungfrau› haben. Dies allerdings muß nicht notwendigerweise bedeuten, daß ihnen die Sache als solche fremd ist.»[5] So zum Beispiel verlangten die Tutsi in Ruanda – sie bildeten bis zur Unabhängigkeit die herrschende Schicht –, daß die Braut als Jungfrau in die Ehe geht. Sie erlaubten aber ihren Söhnen, daß sie mit Frauen und Töchtern der hörigen Hutu geschlechtliche Beziehungen unterhielten. Wurde eine Tutsi-Braut in der Hochzeitsnacht nicht als Jungfrau erfunden, hatte der Mann das Recht, sie an ihre Eltern zurückzuschicken. J. Maquet schreibt hierzu: «Jungfrauschaft wurde höher geschätzt als Schönheit und Tüchtigkeit bei der Arbeit. Dies hat man damit erklärt, daß Jungfrauschaft Fruchtbarkeit und eine stabile Ehe garantiere.»[6] Jungfrauschaft gilt also insofern als etwas Gutes, als sie eine harmonische Ehe verspricht. In ähnlicher Weise wird Ehebruch der Frau als etwas Schlechtes angesehen, weil dadurch das Recht des Mannes auf die Fruchtbarkeit seiner Frau verletzt wird. Afrikaner sehen daher im Ehebruch einen Verstoß gegen das siebte Gebot. «Was die moralischen Wertbegriffe bei den Semiten angeht», schreibt J. Henninger, «so werden sexuelle Vergehen vor allem unter der Rücksicht der Verletzung der Gerechtigkeit gesehen, als Eingriff in die Rechte eines anderen (des Vaters einer unverheirateten, des Ehemannes einer verheirateten Frau). Das Sexuelle als solches wird vielfach als moralisch indifferent betrachtet.»

Der Ehekonsens spielt bei den Ehezeremonien der hier behandelten Völker nicht die gleiche Rolle wie im abendländischen Kulturbereich. Wie wir dargetan haben, ist der Konsens der beiden Familien wichtiger als der der Nupturienten. Diese drücken ihre Bereitschaft zur Ehe oft symbolisch aus. Bei den Yansi nimmt das Mädchen ein kleines Geschenk des Jungen an, bei den Hirtennomaden Tibets essen Braut und Bräutigam gemeinsam ein Stück Opferfleisch, bei den Tutsi spucken sie sich gegenseitig ein Gemisch aus Kräutern und Milch aufs Haupt, anderswo trinken sie aus einem Gefäß usw. Öffentlich zu erklären, daß man seine Braut liebt, gilt bei vielen Völkern sogar als unschicklich.

Eine wichtigere Rolle als dem Konsens kommt dem Brautpreis zu. Häufig wurde seine tiefere Bedeutung von Außenstehenden verkannt. Man sah darin eine Zahlung für die Ehefrau, wie sie auch für Sklaven geleistet wird. Da der Mann in der Gesellschaft eine privilegierte Stellung einnimmt, lag es nahe, die Frau als die Sklavin des Mannes zu bezeichnen. So galten früher in Süd-Afrika Ehen mit Brautpreis als Frauenkauf. Die Gerichte lehnten sie daher als ungültig ab. In Wirklichkeit wird mit dem Brautpreis nicht die Frau gekauft, sondern ihre Familie wird für den Verlust ihrer Fruchtbarkeit entschädigt. Wird zum Beispiel die Ehe geschieden, ohne daß die Frau ihrem Mann Kinder geschenkt hat, so muß der Brautpreis in seiner Gänze zurückerstattet werden. Hat sie ihm aber Kinder geboren, erhält er vom Brautpreis nichts mehr zurück. Die matrilinearen Yansi sagen: «Sein Brautpreis kehrt ihm in seinen Kindern wieder.»

In früherer Zeit stellte der Brautpreis gar keinen ökonomischen Wert dar. Bei Viehzüchtern bestand er in mehreren Rindern. Aus diesen wurde aber kein wirtschaftlicher Nutzen gezogen, sondern sie dienten gewöhnlich einem «Bruder» der jungen Frau als Brautpreis. Brüder konnten daher oft erst nach ihren Schwestern heiraten. Die Rinder machten also den umgekehrten Weg wie die Frauen. – Bei Völkern ohne Großviehzucht dien-

ten Kupferringe, Eisenstäbe, Lanzenspitzen, Äxte, Kaurimuscheln und alkoholische Getränke als Brautpreis. Die meisten dieser Gegenstände hatten außer als Brautpreis keine wirtschaftliche Verwendung. – Die wildbeuterischen Pygmäen endlich üben die Tauschehe. Gibt eine Gruppe ein heiratsfähiges Mädchen ab, erhält sie zu gegebener Zeit von der Gruppe des Mannes ein heiratsfähiges Mädchen zurück.

Gewöhnlich wird der Brautpreis nicht auf einmal, sondern in Raten bezahlt. Ein gewisses Angeld muß allerdings vor der Überführung der Braut ausgefolgt sein, da ihre Familie sie sonst nicht freigibt. Die Erlegung des vollen Brautpreises kann sich auf Jahre hinausziehen. Sie muß aber beendet sein, wenn der Vater seine Tochter verheiratet und in den Besitz des für sie erlegten Brautpreises gelangen will. Widrigenfalls geht dieser Brautpreis an die Familie seiner Frau.

Sooft ein Teil des Brautpreises ausgehändigt und sooft ein Kind geboren wird, finden bestimmte Zeremonien und Feierlichkeiten statt, die die ehelichen Bande enger schließen. Evans-Pritchard schreibt bezüglich der Ehe der Nuer: «Die neuen sozialen Bande der Ehe und der Verwandtschaft werden mit jeder Zahlung und mit jeder Zeremonie enger, so daß eine Ehe, die zu Beginn der Verhandlungen labil ist, mit jeder Zahlung und jeder Zeremonie stabiler wird... Deshalb kann man eine Ehe, die die Endzeremonien erreicht hat, als stabile Verbindung betrachten, und gewöhnlich bewährt sie sich auch als solche.»[7] Kommt noch dazu, daß die Frau friedliebend und arbeitsam ist, so geben die Ältesten nicht leicht ihr Einverständnis zur Scheidung. Man könnte diese Ehe fast als unauflöslich betrachten.

Können wir die Ehen junger Leute als ein Nebeneinanderleben charakterisieren, so müssen wir jene älterer Leute als ein Miteinanderleben bezeichnen. Nicht selten stellt man bei ihnen echte Liebesgemeinschaft fest. Eine alte Yansi-Frau klagte einmal über den Tod ihres Gatten: «Jetzt bin ich allein, ich habe keinen Mann mehr. Wenn ich abends von der Pflanzung komme, steht das Haus leer, er wartet nicht mehr dort, um mich zu begrüßen. Wenn ich nachts aufwache, liege ich allein auf dem Bett. Wenn ich morgens weggehe, schaut er mir nicht mehr nach. Ich bereite die Mahlzeit, aber ich muß allein essen. – Er ist nicht mehr, er ist ins andere Dorf gegangen und hat mich allein gelassen.» – Nie haben wir von jungen Eheleuten ein so schlichtes und packendes Zeugnis der Gattenliebe gehört.

Die Ehescheidung

Soweit bekannt ist, erlauben alle hier behandelten ethnischen Gruppen aus bestimmten schwerwiegenden Gründen die Scheidung. Ein solcher Grund ist mit der Sterilität eines Partners gegeben. Die Ansichten darüber gehen allerdings auseinander. ob in diesem Fall Scheidung vorliegt oder ein Nichtzustandekommen eines Vertrages, da eine wesentliche Bedingung nicht erfüllt wurde. Da der Abschluß der Ehe ein Prozeß ist, der sich über eine gewisse Zeitspanne hinzieht und sich nach und nach verdichtet, kann man natürlich auch fragen, von wann ab wir es mit einer eigentlichen Scheidung zu tun haben.

Obgleich die Ehescheidung bei allen Stämmen grundsätzlich möglich ist, ist sie dennoch bei vielen Gruppen relativ selten. So scheint bei patrilinearen Gruppen Scheidung seltener zu sein als bei matrilinearen. Die Höhe des bezahlten Brautpreises fällt dabei weniger ins Gewicht, denn er hängt von der allgemeinen Wohlhabenheit beziehungsweise Armut der Gruppe ab. Sind dagegen Levirat und Sororat als Heiratsformen sehr ausgeprägt, so scheint auch die Scheidung selten zu sein. Wohl deshalb, weil die Frau durch diese Institutionen eng an die lineage des Mannes gebunden ist. Die Scheidungsquote hängt aber letztlich von der Einstellung der Gesellschaft gegenüber der Ehe ab. Ist ihr Idealbild eine stabile Ehe – dies kann freilich auf sozialen, ökonomischen und moralischen Gründen basieren –, so ist Ehescheidung auch selten.

Im allgemeinen verheiratet man sich auf Lebenszeit. Dies gilt vor allem für die erste Ehe eines Mannes. Kinder erschweren die Scheidung, nicht weil ihre Versorgung Schwierigkeiten bereiten würde, sondern weil durch ihr Vorhandensein ein wesentliches Element des Ehekontraktes erfüllt wird. Einige Gründe, die häufig eine Ehescheidung erlauben, sind: wiederholter Ehebruch der Frau, eine schwere ansteckende Krankheit, die das eheliche Zusammenleben unmöglich macht, Hexerei zum Schaden des Partners und seiner Familie, grobe Verletzung der Pflichten gegenüber dem Partner und den Kindern und ähnliches mehr.

Die Scheidung ist wie der Abschluß der Ehe ein langsamer Prozeß. Gewöhnlich verläßt die Frau ihren Mann zunächst für unbestimmte Zeit und wohnt bei ihrer Familie. Die Eltern, beziehungsweise die Ältesten, bringen meist die Eheleute dahin, daß sie ihr gemeinsames Leben wiederaufnehmen. Wiederholen sich mehrere Male die glei-

chen Vorfälle und drängen die Eheleute auf endgültige Trennung, sprechen schließlich die Ältesten die Scheidung aus. Wie die Eheschließung, so ist auch die Scheidung Angelegenheit der lineage. Die politische Macht hat damit nichts zu tun. Oft werden aber Dorfälteste, die ob ihrer Kenntnis des Rechts einen guten Ruf genießen, bei den Verhandlungen hinzugezogen. Scheidungszeremonien, so es welche gibt, sind meist einfacher Natur. Bei den Yansi bestehen sie darin, daß die Frau den Schutzgeistern des Mannes entzogen und wieder denen ihrer Familie unterstellt wird.

Zusammenfassung

In den ethnischen Gruppen, die wir hier untersuchten, ist das Individuum nicht Selbstzweck, sondern es hat in allem seinem Verwandtschaftsverband zu dienen. Die Ehe ist nicht nur seine persönliche Angelegenheit, sondern vor allem die seiner Gruppe. Die freie Gattenwahl ist damit nicht ausgeschlossen, hat aber eine untergeordnete Bedeutung für das Individuum. Die Ehe dient an erster Stelle dazu, legale Nachkommen zu zeugen, um dadurch das Überleben der eigenen Gemeinschaft zu sichern. Gleichzeitig bietet die Heirat die Möglichkeit, Beziehungen freundschaftlicher Art zu anderen Gruppen aufzunehmen.

Im Unterschied zu unseren westlichen Verhältnissen ist der Abschluß der Ehe der hier behandelten Völker ein langsamer Prozeß, der sich auf Jahre hinziehen kann; erst im Laufe der Zeit wird die Ehe immer mehr zu einer stabilen Einrichtung. Durch den Brautpreis wird nicht die Frau gekauft, sondern ihre Fruchtbarkeit entlohnt. Der Ehekonsens spielt bei den Eheschließungszeremonien eine untergeordnete Rolle. Er kann symbolisch ausgedrückt werden, aber auch ganz fehlen. Wichtig ist, daß die Ältesten beider Familien die Verbindung gutheißen und ihr dadurch einen legalen Charakter verleihen. In Afrika knüpfen die religiösen Zeremonien vor allem an den Ahnenkult an. Die Ehe hat insofern einen sakralen Charakter, als sie das Werk der Ahnen weiterführt und ihre Unsterblichkeit garantiert. Die Ahnen sind ja nicht gewöhnliche Verstorbene, sondern sie sind außernatürliche, mächtige Wesen, die auf den Ablauf des irdischen Lebens großen Einfluß haben. – Bei den tibetischen Hirtennomaden nehmen die Zeremonien nicht nur Bezug auf die Ahnen, sondern Gebete, Weihen und Opfer, die teilweise an den Himmelsgott gerichtet werden, geben der Eheschließung einen religiösen Charakter. – Ehescheidung wie auch Polygynie werden von fast allen Völkern geübt; letztere gilt meistens als die ideale und daher als die zu erstrebende Eheform.

Dieser Artikel entstand in Zusammenarbeit mit Prof. DDr. Joseph Henninger SVD für die Ehe der Semiten, Dr. Matthias Hermanns SVD für die Ehe der tibetischen Hirtennomaden und DDr. Anton Vorbichler SVD für die Ehe der Pygmäen. Ihnen sei hier unser besonderer Dank ausgesprochen.

[1] Mair, L. P., African Marriage and Social Change: Survey of African Marriage and Family Life, herausgegeben von Arthur Phillips (London 1953) 4.
Originaltext: African marriage... is an association between two persons for mutual support and the procreation and rearing of children. But it usually has also the wider aspect of alliance between groups of kin.

[2] Hulstaert, R. P. G., Le mariage des Nkundo (Bruxelles 1938) 113. – Originaltext: Mais, finalement, elle s'incline devant le désir paternel, préférant une union contre son gré que s'exposer à des tracasseries plus ou moins graves de la part de sa famille.

[3] Binet, J., Le mariage en Afrique noire (Paris 1959), 41. – Originaltext: Il donne souvent l'impression d'être composé de deux individus simplement juxtaposés et qui n'ont pas créé un élément nouveau.

[4] Hochegger, H., Pactes de monogamie: Le mariage, la vie familiale et l'éducation coutumière (Bandundu [Congo] 1965) 91–92.

[5] Torday, E., The Principles of Bantu Marriage: Africa, II/3 (Juli 1929) 255–256. – Originaltext: Some of the most competent philologists assure us that in most Bantu languages there is no word for «virgin»; this, however, need not necessarily mean that the conception is strange to their mind.

[6] Maquet, J., Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien (Tervuren 1954) 85. – Originaltext: La virginité était appréciée plus que la beauté et que l'habileté à coopérer dans les activités économiques. Ceci était expliqué en disant que la virginité était une garantie de fécondité et de stabilité de la famille.

[7] Evans-Pritchard, E. E., Kinship and Marriage among the Nuer (Oxford 1951) 59. – Originaltext: The new socialities of conjugality and affinity are made stronger by each payment and by each ceremony, so that a marriage which is insecure at the beginning of the negotiations becomes surer with every new payment and rite... Therefore a marriage which has reached the final rites may be regarded as a stable union and will generally prove to be so.

JOSEF THIEL

geboren am 18. September 1932 zu Filipovo (Jugoslawien), 1960 zum Priester geweiht, Angehöriger der Gesellschaft des göttlichen Wortes. Er studierte zu St. Gabriel, Mödling (Österreich) und an der Sorbonne (Paris). Er machte das Diplom an der Ecole Pratique des Hautes Etudes und ist seit 1967 Herausgeber der internationalen Zeitschrift «Anthropos». Er veröffentlichte u. a. Les aspects de la terre en société mbiem: Anthropica 1968 und verfaßte mehrere Beiträge zu: Mort, funérailles, deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango/bas-Kwilu (Bandundu 1969).

Eugene Hillman

Die Entwicklung christlicher Ehestrukturen

Die folgenden Überlegungen gründen auf einigen historischen und anthropologischen Fakten. Ihr Umfang wird notwendig begrenzt durch den für diesen Artikel zur Verfügung stehenden Raum. Wir haben gerade diese ausgewählt, weil sie repräsentativ genug erscheinen, um in zusammengedrängter Form die allgemeine Situation – sowohl der Entwicklung christlicher Ehestrukturen als auch den Mangel solcher Entwicklungen im Laufe der missionarischen Begegnung der Kirche mit den kulturell verschiedenen Völkern der Welt in ihrer ganzen Dramatik darzustellen. Dabei sollen die Tagesdiskussionen, die sich im Zusammenhang mit den jüngsten kritischen Überlegungen über den Zweck der Ehe und dem vielfältigen sozialen Druck, den wir gegenwärtig in manchen Gesellschaften beobachten, ergeben haben, nicht ausdrücklich besprochen werden. Denn die Bedeutung dieser Diskussionen, die vielleicht bei den Theologen mehr Aufmerksamkeit erregt haben, als sie wirklich verdienten, ist bereits weithin gewürdigt worden. Immerhin könnte es der Fall sein, daß die nun folgenden Überlegungen auch für diese Diskussionen einige Bedeutung haben, zumindest bei denen, deren Theorien über die Ehe noch nicht vollends verabsolutiert worden sind.

1. Die außer-westliche Welt

Die Entwicklung der Theologie wie der Strukturen der christlichen Ehe ist zwar in der westlichen Welt periodisch zum Stillstand gekommen, läßt sich aber durchaus verfolgen und erkennen. Dieser fortschreitende Prozeß ist von Wissenschaftlern unserer Zeit dargestellt worden.[1] Doch bleibt es schwierig, mehr über eine entsprechende Entwicklung unter dem Einfluß nicht-westlicher Kulturen während der letzten Jahrhunderte christlicher Missionsgeschichte zu sagen. Es hat praktisch überhaupt keine solche Entwicklung gegeben, zumindest war keine greifbare Bewegung positiver Art zu beobachten. Auf keinen Fall aber hat es in diesen Bereichen etwas gegeben, das sich mit der Symbiose von Kirche und einheimischen Kulturen vergleichen läßt, wie wir sie aus der ersten missionarischen Berührung der Kirche mit den Völkern Europas kennen. Die Gründe für diese Stagnation in späteren Zeiten lassen sich ohne besondere Schwierigkeiten finden.

Zwar hat man von offizieller Seite mehr als genügend Lippenbekenntnisse abgelegt. Lippenbekenntnisse zum Prinzip der Achtung den verschiedenen Wegen der Menschen, ihren unterschiedlichen sozio-ökonomischen Institutionen und kulturellen Verhaltensmustern gegenüber, Lippenbekenntnisse zur Notwendigkeit einer Anpassung daran. In Wirklichkeit aber hat man den Missionaren nicht gestattet, diese Prinzipien in der Praxis anzuwenden, ganz abgesehen davon, daß die meisten von ihnen auch gar nicht dazu bereit waren.[2] Statt dessen ist das Christentum, nach allen Seiten hin verpackt in ausgesuchte, veraltete, ethnische Konventionen des Westens, ganz einfach exportiert worden und mußte wie bei einem «Koppelungsgeschäft» samt der Verpackung angenommen oder abgelehnt werden, genauso wie es geliefert wurde, oder mit derart geringfügigen Abwandlungen, wie sie die kleine Gruppe kirchlicher Karrieremacher, die über die Botschaft des Evangeliums wacht, als wäre sie Privateigentum eines bestimmten Teiles der Menschheit, zulassen konnte. Das war die allgemeine Situation seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, als die römische Kurie im Namen Benedikts XIV. der radikal inkarnierten missionarischen Methode, die von Männern wie Robert de Nobili in Indien und Matteo Ricci in China eingeführt worden war, amtlicherseits ein Ende setzte.[3] Von dieser Zeit an sind die Praktiken der italienischen Kirche allgemein als normativ für die übrige Welt betrachtet worden.

Selbst heute können wir trotz aller von den Vätern des Zweiten Vatikanums formulierten wunderbaren Prinzipien (über die gebührende Achtung der uralten kulturellen Gepflogenheiten der verschiedenen Völker: die Notwendigkeit, sie sorgfältig zu studieren, sich ausreichend darüber zu informieren und ihnen ein freundschaftliches Verständnis entgegenzubringen, ehe man irgendwelche Urteile fällt), immer noch auf manche erstaunlich unkritische, dabei aber höchst amtliche Feststellungen hinweisen, die sowohl einen Mangel an Informiertheit wie an Verständnis verraten. Tatsächlich scheint es, daß die kulturelle Arroganz des Westens angeboren ist, obwohl sie möglicherweise durchaus nicht immer bewußt zum Ausdruck gebracht wird. Vielleicht sind wir doch richtig charakterisiert von dem afrikanischen Schriftsteller, der kürzlich erklärte, daß «der We-

sten Afrika gegenüber immer eine abschätzige Haltung eingenommen» hat, und zwar «ganz offenkundig».[4] Die tiefgreifenden Auswirkungen, die dieses Problem in der Theologie der Ehe hat, läßt sich sehr gut verdeutlichen, wenn wir uns zunächst mit der unterschiedlichen Bewertung der Polygamie befassen und danach – in kürzerer Form – mit dem unterschiedlichen Verständnis des Ehekonsenses.

Die Autoren der *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* haben einigermaßen stumpfsinnig und ohne sich auch nur die Mühe zu machen, ihre verschiedenen Formen auseinanderzuhalten, die Polygamie in die gleiche Kategorie gestellt wie die «um sich greifende Epidemie der Ehescheidungen, der sogenannten freien Liebe und anderer Entartungserscheinungen», welche die hohe Würde der Ehe verdunkeln.[5] Sie hätten gut daran getan, vorher den Sinn und die Bedeutung dieses Brauches zu studieren und sich mit den weitgehenden Gründen dafür auseinanderzusetzen, die von Autoren wie Jomo Kenyatta dargestellt worden sind.[6] Zumindest hätten sie das eine oder andere moderne Lehrbuch der Anthropologie konsultieren sollen.[7]

Ein seltsamer Mangel an Informiertheit und vielleicht auch ein gewisses Maß an Wunschdenken läßt sich auch in der Enzyklika Papst Pauls VI. erkennen, die er im Oktober 1967 an die Völker Afrikas richtete. Darin können wir lesen, daß «gerade das in vor- und nicht-christlichen Gesellschaften so weit verbreitete System der Polygamie heute nicht mehr, wie in der Vergangenheit, mit den sozialen Strukturen verbunden ist und zum Glück nicht mehr mit der vorherrschenden Haltung der afrikanischen Völker übereinstimmt».[8]

Eine sachliche Betrachtung der tatsächlichen Situation rechtfertigt kaum einen derart zuversichtlichen Ausblick. Relativ wenige afrikanische Länder haben sich in ihrer Gesetzgebung gegen die traditionelle Polygamie gewandt; und in manchen dieser Länder – zum Beispiel in Mali – stellen die neuen Formen der Ehegesetzgebung nur einen «genialen Kompromiß» mit den gewohnten Rechtsordnungen dar.[9] Die Probleme, die eine zwangsweise gesetzliche Einführung der Monogamie mit sich bringt, sind in jeder Gesellschaft, in der nach alter Tradition die Vielehe aufs engste mit dem Verwandtschaftssystem, den Grundsätzen des Landbesitzes, der Erbschaftsregelung, der wirtschaftlichen Sicherheit, der sozialen Kontrolle, den Prestigevorstellungen, dem Bestand der Familie usw. verbunden ist, ungeheuer groß. Es sei daran erinnert, daß die Bevölkerung von Schwarz-Afrika noch vorwiegend ländlich ist, und daß sie aus wirtschaftlichen Gründen auf absehbare Zeit in dieser Situation bleiben muß.[10] Das bedeutete, daß traditionelle soziale Institutionen und kulturelle Werte immer noch zutiefst das Leben der meisten Menschen beeinflussen. Das Denken der relativ kleinen Bildungselite ist zwar wohlartikuliert und weit bekannt, spiegelt aber nicht das Denken der ungebildeten Massen wider; und in den meisten dieser Länder hält der Grad der formalen Bildung (und neuer Haltungen, die sich daraus ergeben) nicht Schritt mit dem Bevölkerungswachstum. Dann gibt es andere Gründe, aus denen die traditionellen Muster noch ernst genommen werden müssen. So sind zum Beispiel gut 75% der Bevölkerung weder Mohammedaner noch Christen.[11]

Überdies zeigen alle verfügbaren Informationen über den Umfang, in dem in diesem Teil der Welt die Polygamie noch praktiziert wird, ebenso wie die unmittelbare Erfahrung zahlloser Missionare, daß «die vorherrschende Haltung der afrikanischen Völker», zumindest hinsichtlich ihrer Ehestrukturen, sich in den letzten 40 oder 50 Jahren kaum gewandelt hat.[12] Bei einigen Völkern hat die Verbreitung dieses Brauches im Vergleich zu früheren Zeiten abgenommen, während sie bei anderen sogar noch zugenommen hat – und das selbst in städtischen Gebieten. Dies mag unter anderem damit zusammenhängen, daß in Gebieten, in denen generell die Monogamie an die Stelle der *simultanen* Polygamie getreten ist, die Tendenz zu einer beträchtlichen Zunahme der Prostitution, des zeitweiligen Konkubinates, des Ehebruches, der Ehescheidung, der unehelichen Kinder, also der *konsekutiven* Polygynie und der *konsekutiven* Polyandrie zu verzeichnen ist.

Nun ist aber nach Aussage des jüngsten soziologischen Materials die allgemeine Situation in Afrika südlich der Sahara etwa folgendermaßen.[13]

Bei den meisten Völkern ist die Polygamie – in diesem Teil der Welt zumeist in der Form der simultanen Polygynie – eine allgemeine und normale Institution, durch Tradition und wirtschaftliche Regelungen sanktioniert. In 34% dieser Gesellschaften steigt der Anteil der Polygynie auf über 20%, während sie bei weiteren 44% dieser Gesellschaften zwar verbreitet, aber auf bestimmte Gruppen der Bevölkerung beschränkt ist. Bei den restlichen 22% ist diese Form der Vielehe entweder nur in begrenztem Umfang oder überhaupt nicht vorhanden.

Nun ist aber dieser Brauch natürlich keine ausschließlich afrikanische Angelegenheit, wie die Missionare in vielen anderen Teilen der Welt, so zum Beispiel in Neu-Guinea und bei den Papuas, sehr wohl wissen. Außerdem ist die Polygamie natürlich nicht die einzige in der Dritten Welt verbreitete Sitte, die bedeutend mehr positive Überlegung verdient, als ihr bisher von christlichen Theologen gewidmet worden ist.[14] Die Polygamie bildet nur ein besonders tragisches Beispiel für das Versagen der Kirche bei der sachlichen Bewertung der komplexen Realitäten des Familienlebens und der Bedeutung der Ehestrukturen außerhalb der Mauern der alten Christenheit.

Doch, um nur ein weiteres Beispiel zu nennen, auch der Vollzug des Ehekonsenses, wie er bei vielen Völkern üblich ist, dürfte kaum vereinbar sein mit der Idee des Römischen Rechtes von der Abgabe eines unwiderruflichen *consensus* in einem bestimmten Augenblick im Verlauf des formalen Trauungsritus. Ebenso wie die Gesamtwirklichkeit der Ehe als solcher wird auch der gültige *consensus* von vielen nur nach Art eines graduellen Wachstums verstanden. Ideale und Ziele des Strebens lassen sich nicht in einem Augenblick verwirklichen. In vielen Gesellschaften wird daher der authentische *consensus* im sozialen wie im psychologischen Sinne nur durch eine Reihe vom Brauch bestimmter Handlungen zum Ausdruck gebracht, bei denen über eine beträchtliche Zeitspanne hin – normalerweise vor, bisweilen aber auch nach der formalen Zeremonie des Eheschlusses – ein größerer Kreis von Menschen beteiligt ist als nur die beiden unmittelbar Betroffenen. Für gewöhnlich ist dabei überhaupt unklar, an welchem konkreten Punkt – wenn von einem solchen überhaupt die Rede sein kann – der Konsens der Partner tatsächlich als ausgeprochen zu gelten hat. Und vielen fällt es schwer, ohne alle diese durch Brauch und Gewohnheit festgesetzten Etappen die wirkliche Gültigkeit des Eheschlusses anzuerkennen. Obwohl solche Bedenken weder philosophisch noch rechtlich formuliert sind, bilden sie natürlich alles andere als eine Stütze für die Stabilität der Ehe, die ja doch in dem betreffenden kulturellen Kontext gelebt werden muß und nicht im alten Rom.

II. Die westliche Welt

Ein auf Inkarnierung bedachtes Herantreten an andere Kulturen ist früher, während der Periode der missionarischen Verbreitung der Kirche unter den Völkern des Westens, allgemeine Regel gewesen. In den Anfängen hätte es auch gar nicht anders sein können. In ihrem Bestreben, die christliche Botschaft den Heiden verständlich und relevant zu machen, hätten die Apostel es sich niemals leisten können, neue soziale Formen zu schaffen, ebensowenig wie sie eine neue Sprache schaffen konnten. Es gibt keine universale christliche Kultur; jede menschliche Haltung ist durch eine bestimmte, besondere Kultur bedingt. So sind – um damit zu beginnen – alle sozialen Strukturen und Institutionen vom Kulturellen her begrenzt und grundlegend vor-christlich, ebenso wie alle Menschen – also auch wir. Bekanntlich haben diese ersten Missionare und einige wenige auch noch in späterer Zeit erkannt, daß es einen Stein des Anstoßes bildete, wenn ihre Botschaft mit der Zumutung verbunden war, unmittelbar fremde kulturelle Formen zu übernehmen. So hat in eben dieser Frage Paulus dem Kephas «ins Angesicht hinein widerstanden» (Gal 2, 11–14), und das «Apostelkonzil» in Jerusalem nahm bei dieser ersten, für den Fortbestand der Kirche kritischen Situation einen im positiven Sinne liberalen Standpunkt ein (vgl. Apg 15, 1–29).

Ja die ganze paulinische Idee von einem wirklich universalen Volke Gottes versteht man am besten als totale theologische Antwort des Missionars auf die Bestrebungen der judaisierenden Kräfte, welche das Christentum an ihre archaischen ethnischen Konventionen binden wollten.[15] Am Pfingstfest wurde die Kirche in die ganze Welt gesandt zu einem Amt der Versöhnung, um sich in einem neuen Volk nach dem andern zu inkarnieren, so daß Christus «der eine Herr aller» (Röm 10, 12) werden konnte, indem er in einem «wunderbaren Austausch»[16] alle kulturellen «Reichtümer der Völker» in sich aufnahm (vgl. Ps 2, 8, 47, 8 f, 72, 10 f., Is 60, 5–11, Mt 2, 11, Apk 21, 25 f). Den seit geraumer Zeit an die Stelle der «Judaisten» getretenen Kräften einer systematischen Verwestlichung gegenüber muß man unbedingt nachdrücklich darauf verweisen, daß die Kirche immer noch wie eh und je einer ökumenischen Zielsetzung verpflichtet ist. Die Alternative ist also heute wie damals die gleiche: Universalismus oder Ethnozentrik.

In einem schrittweise verlaufenden, zeitweise vollkommen inkarnatorischen, bisweilen aber auch rein symbiotischen Vorgang haben die kulturellen Praktiken des Westens in ganz natürlicher Weise die Strukturformen der christlichen Ehe geschaffen, während sie ihrerseits von der christlichen Botschaft beeinflußt wurden. «So feierte man

bis gegen Ende des 15. Jahrhunderts im Westen die Eheschließung in christlichen Familien immer noch mit einigen aus heidnischen Zeiten stammenden Formen; und der von Papst Nikolaus I. im 9. Jahrhundert vorgeschriebene Trauungsritus entsprach genau dem im kaiserlichen Rom gebräuchlichen, nur daß die Messe an die Stelle des heidnischen Opfers getreten war.»[17] So ist zum Beispiel der Gebrauch des Ringes als Symbol der Verlobung und später als Zeichen des Ehekontraktes unmittelbar aus der vorchristlichen römischen Praxis übernommen.[18] Aus derselben Quelle stammt auch die amtlich-kirchliche Formulierung des Zweckes der Ehe: «Kinder hervor(zu)bringen».[19]

Ebenso hat das römische Recht, unmittelbar inspiriert durch die traditionelle heidnisch- «religiöse Verehrung des häuslichen Herdes», sowohl die Merkmale der Unauflöslichkeit der Ehe wie der Einehe geliefert[20] als auch die verschiedenen Normen zur Bestimmung der Gültigkeit christlicher Ehen – zum Beispiel in den Ehehindernissen auf Grund von Impotenz, Verwandtschaft, Verschwägerung und Verschiedenheit des Kultes.[21] Der umfassende Charakter dieses frühen heidnischen Einflusses läßt sich wohl folgendermaßen zusammenfassen:

«Nach Aussage eines zeitgenössischen Briefes, des *Diognetbriefes*, war die christliche Ehe weithin der der Heiden gleich. Nach einem allgemeinen Grundsatz waren die Christen gehalten, sich darin und in damit zusammenhängenden Dingen nach dem Verhaltensmuster ihrer Umwelt zu richten. Die Synode von Elvira um das Jahr 306... anerkannte unter anderem als Gegebenheit, daß die Eheschließungen unter getauften Christen ebenso gefeiert wurden wie die unter ungetauften Heiden. Die Kirche anerkannte ganz einfach die Unterwerfung ihrer Mitglieder unter die römische Gesetzgebung... In katholischen Gemeinden wurden Eheschlüsse nach den herrschenden sozialen Gewohnheiten als gültig betrachtet... Soweit dabei heidnische Zeremonien eine Rolle spielten, suchte der Klerus nur darauf hinzuwirken, daß die Christen sich von Opferhandlungen fernhielten, und obwohl sie sich ihrer Feier erfreuen durften, waren sie gehalten, alle heidnischen Exzesse zu vermeiden.»[22]

«Es ist daher nicht überraschend, daß die Grundprinzipien und Verpflichtungen des Ehekontraktes mit denen des römischen Rechtes gleich, wenn nicht gar identisch zu sein scheinen.»[23]

Doch kann man sicher nicht mehr behaupten, die Gewohnheiten und Gesetze des heidnischen Rom seien heute noch für alle Welt sinnvoll und bedeutsam. Daß diese Dinge «getauft» worden sind, kann nicht bedeuten, daß sie nun gemeingültige konstituierende Elemente der christlichen Ehe sind, obwohl Legionen von Missionaren instruiert worden sind, so zu handeln, als sei dies der Fall, und als seien die außer-westlichen Bräuche und Gewohnheiten der Eheschließung für Christen irgendwie weniger geeignet. Selbst «als das Christentum sich in den germanischen Stämmen ausbreitete, hat es einige Zeit gedauert, bis es der Kirche gelang, ihre auf dem römischen Recht basierende Theorie vom Ehe-Konsens durchzusetzen».[24] In dieser besonderen kulturellen Situation «wurde die Ehe als Vertrag zwischen zwei Stämmen oder erweiterten Familiengruppen gesehen und nicht zunächst als Vertrag zwischen den beiden Brautleuten selbst».[25] Doch die Sitten und Gebräuche der verschiedenen Stämme bei der Eheschließung wurden «streng beobachtet, um späteren Zweifeln oder Anfechtungen» der Gültigkeit auch christlicher Eheschließungen vorzubeugen.[26] Hier wurde also die Festigkeit der Ehe und des Familienlebens für wichtiger erachtet als äußere Anpassung an fremde Ideen und Gesetze.

In dieser Zeit ging die amtliche Kirche um ihres Anliegens der Bekehrung der westlichen Völker willen sehr weit. Die folgende Erklärung, so überraschend sie wirken mag, stammt aus einem Brief des Papstes Gregor II. an einen in Nordeuropa tätigen Missionar:

«Gregor, Diener der Diener Gottes, an Bonifatius, unseren hochheiligen Bruder und Mitbruder im Bischofsamt... Da Du nach unserer Anweisung in Sachen der kirchlichen Disziplin fragst, wollen wir mit der ganzen Autorität der apostolischen Tradition aufstellen, an was Du Dich halten sollst, wobei wir freilich nicht aus unserer eigenen Unzulänglichkeit sprechen, sondern gestützt auf die Gnade Dessen, der dem Stummen den Mund öffnet... Wenn eine Frau durch Krankheit nicht fähig ist, dem Mann die Wahrnehmung seiner ehelichen Rechte zu gestatten, so ist es am besten, wenn er ihr fern bleibt und Enthaltsamkeit übt. Da dies aber nur Männer von hohen Idealen halten können, ist die beste Lösung, wenn der Mann unfähig ist, Enthaltsamkeit zu üben, daß er eine Ehe schließt. Dennoch sollte er weiterhin die kranke Frau unterstützen, wenn sie sich die Krankheit nicht durch eigene Schuld zugezogen hat... Dies, lieber Bruder, ist alles, was aus der Autorität des Apostolischen Stuhles zu sagen ist.»[27]

So wurde also unter gewissen Umständen eine

echte päpstliche Genehmigung zur Praktizierung einer besonderen Form simultaner Polygynie gegeben. Diese Konzession erschien in der Situation der Germanenmission vernünftig genug. Wie Tacitus mitteilt, war die Polygamie unter einigen dieser nördlichen «Barbaren» Brauch und Sitte.[28] Sehr gut hätte man sich dabei auf ein altes moralisches Prinzip berufen können, das Augustinus in seiner Antwort an Faustus ausgesprochen hat: «... Eine Mehrzahl von Ehefrauen war kein Verbrechen, als es Brauch und Gewohnheit war. Doch heute ist es ein Verbrechen, weil es nicht mehr Brauch und Gewohnheit ist.» Augustinus' Argument lautete also, daß die Praxis der Polygamie falsch wird, wenn sie nicht mehr dem Brauch und der allgemeinen Gewohnheit entspricht, weil sie dann nur in «ungeordneter Begierde» wurzelt. Wir wissen ferner aus einer Anzahl noch vorhandener Dokumente, daß Papst Clemens VII. sehr nahe daran war, König Heinrich VIII. eine entsprechende Konzession zu machen; und mindestens ein namhafter Theologe dieser Zeit, nämlich «Kardinal Kajetan, glaubte, dies liege wirklich in der Macht des Papstes».[29]

Mit der Wandlung der westlichen Kultur wandelte sich auch die Theologie der Ehe. So besteht zum Beispiel ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen der Lehre Papst Gregors des Großen, jeder eheliche Verkehr sei sündhaft, und der Lehre Papst Pius' XII., es sei nichts Unrechtes dabei, diese Freude zu suchen und zu genießen.[30] Die beiden unvereinbaren Auffassungen lassen sich nur aus kulturellen Bedingtheiten erklären. Wenn Gregors Theologie durch das Ethos seiner Zeit und seines Ortes in der Geschichte in dieser Weise bestimmt werden konnte, dann dürfen wir annehmen, daß jede Theologie in dieser Weise bestimmbar ist. «Die Änderungen in den Aussagen der christlichen Autoren zwischen dem 2. und dem 20. Jahrhundert lassen nichts so klar erkennen wie einen Kampf zwischen zwei von verschiedenen kulturellen Standpunkten bestimmten Auffassungen von der menschlichen Sexualität und der schrittweise die Oberhand gewinnenden christlichen Auffassung.»[31]

Nun wissen wir natürlich, daß es noch bedeutend mehr von kulturellen Standpunkten bestimmte Auffassungen von der menschlichen Sexualität und der ehelichen Gemeinschaft gibt; und wenn im Westen so viele Jahrhunderte erforderlich waren, bis «die christliche Auffassung» am Ende die Oberhand gewann, wie sollten wir da erwarten, daß sich in der außer-westlichen Welt ähnliche Entwicklungen, die tiefgreifende Wandlungen mit sich bringen, schneller vollziehen – ja als Vorbedingungen für den Empfang der Taufe gelten können? Das Verständnis der Ehe und mit dieser Institution verbundener Gewohnheiten ist in jedem kulturellen Gefüge von zentraler Bedeutung; sie sind Darstellung derart tiefer Emotionen, zäh festgehaltener Überzeugungen, bis in die kleinsten Einzelheiten reichender sozialer Strukturen und sorgfältiger Überlegungen so vieler Generationen, daß von außen auferlegte kurzfristige Änderungen außerordentlich schwere Störungen in sozialer und seelischer Hinsicht auslösen können.

Eine solche Überlegung historischer und anthropologischer Art kann aber auch den Gedanken nahelegen, daß das Ideal der christlichen Ehe, wie es von einer Anzahl moderner Autoren des Westens verfochten wird, durchaus nicht das letzte Wort zu diesem Thema zu sein braucht. Wenn eine zeitlich lange anhaltende und räumlich weit verbreitete menschliche Erfahrung eine Art Lehrer ist, dann muß es möglich sein, daß sich aus der Praxis und den Institutionen der Völker außerhalb der westlichen Welt noch viel mehr über Ehe und Familienleben lernen läßt. Immerhin leben die meisten verheirateten Bewohner der Welt nicht im Westen noch sind sie, vom Standpunkt authentischer menschlicher Erfahrung aus, weniger Menschen unserer Zeit als die Minorität, die zufällig im Westen lebt. Auch in dieser Hinsicht müssen die Schöpfer universal gültiger christlicher Theorien vorsichtig sein und sorgfältig verfahren.

Wir müssen also auch das unter den Völkern des Westens allgemein verbreitete Verständnis der Ehe – für gewöhnlich dargestellt als bleibende emotionale Liebe und ein in gegenseitiger Erfüllung bestehendes interpersonales Verhältnis – als Ergebnis einer partikulären historisch-kulturellen Erfahrung ansehen.[32] Dieses Ideal wird in anderen Weltgegenden nicht besonders geschätzt, wie es auch im Westen noch vor wenigen Generationen nicht geschätzt wurde, wenn man einmal von sehr begrenzten sozialen Kreisen absieht. Pragmatisch gesehen ist es jedenfalls keineswegs sicher, daß diese relativ spät im Westen entstandene Idee eine notwendige oder auch nur eine angemessene Grundlage für die Festigkeit einer lebenslangen Bindung bildet. Die Notwendigkeit und Adäquatheit dieser Konzeption läßt sich angesichts der wachsenden Scheidungsziffern in den Ländern der westlichen Kultur schwerlich nachweisen. So sollte man, zumindest für den Augenblick, bei der Bewertung dieser Entwicklung einige Zurückhaltung üben. Nach der Theorie von der sozialen

Evolution sind nicht alle erkennbaren Entwicklungen unbedingt und notwendig Fortschritte. Abgesehen davon müssen wir uns klar darüber werden, wie problematisch alle Fortschrittsmessungen sind, die wir an Hand unserer eigenen hic et nunc aufgestellten Kriterien erhalten.[33]

Im Zusammenhang damit noch eine Schlußbemerkung speziell im Hinblick auf die «Hervorbringung von Kindern» als Ehezweck. Die von Christen in den besitzenden westlichen Gesellschaften zugunsten einer Geburtenregelung vorgebrachten Argumente werden massiv unehrlich, ja heuchlerisch, wenn dabei in dramatisierender Form auf die Kindersterblichkeit in Indien Bezug genommen wird.

III. Das Glaubensprivileg

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß der Komplex von kirchenrechtlichen Regelungen, allgemein bekannt unter der Bezeichnung «Glaubensprivileg», eine echte Entwicklung der christlichen Ehestrukturen als Ergebnis der missionarischen Tätigkeit der Kirche seit einigen Jahrhunderten darstellt, zumindest seit der Konstitution *Altitudo* Papst Pauls III. im Jahre 1537. Diese basiert angeblich auf dem sogenannten «paulinischen Privileg» (vgl. 1 Kor 7, 10–15) und ist bisweilen damit verwechselt worden. Sie wurde nach und nach ausgeweitet durch ihre Anwendung auf Probleme der Mission, namentlich das Problem simultaner Polygynie eines Mannes, der hernach Christ werden wollte.[34] Ursprünglich aber scheint das «Glaubensprivileg» ein allgemeines Prinzip gewesen zu sein, das – wenn auch vielleicht nicht sehr solide – auf die Binde- und Lösegewalt des Petrus gegründet war. Im 4. Jahrhundert wurde dieses Prinzip zum Beispiel in Spanien zur Begründung von Vorbehalten Juden gegenüber verwendet, wenn sie christliche Frauen heiraten, christliche Sklaven kaufen und Autorität über christliche Gruppen ausüben wollten.[35]

Die Bestimmungen der Konstitution *Altitudo* und der nachfolgenden päpstlichen Dokumente, die den Geltungsbereich dieses «Privilegs» schrittweise ausdehnten, bedeuteten praktisch die päpstliche Genehmigung zur Lösung einer bisher als gültig anerkannten Ehe, und zwar «zugunsten des Glaubens» des Ehepartners, der Christ werden wollte und dadurch frei wurde, wieder zu heiraten. Diese Bestimmungen liefen auf das hinaus, was wir in moderner Sprache als Scheidung und Wiederheirat bezeichnen. Damit wurden unter jeweils veränderten Bedingungen vollkommen deutlich *konsekutive* Polygynie und *konsekutive* Polyandrie erlaubt. Was jedoch niemals als zulässig erscheint, weder «zugunsten des Glaubens» noch um des «Heiles der Seelen» willen, ist die *simultane* Polygamie, und zwar wahrscheinlich nur, weil sie vom römischen Recht verboten war, das die historischen Interpretationen der neutestamentlichen Lehre über die Ehe zutiefst beeinflußt hat.

Auf jeden Fall zeigten diese kanonischen Bestimmungen keinerlei Verständnis den für die Völker außerhalb des westlichen Kulturraumes typischen sozio-ökonomischen Institutionen der Mehrehe gegenüber. Man hielt sie für den Christen weniger entsprechend als die westlichen Formen der Mehrehe. So gelang es der Kirche, ein gewisses Maß äußerer Konformität mit dem westlichen und speziell dem römischen Verständnis und Modell der Ehe durchzusetzen. Wie viele Missionare wissen, war der Preis für diese Konformität in Gestalt menschlicher Not und Entfremdung beträchtlich.

Damit soll nicht gesagt sein, die Bestimmungen über das «Glaubensprivileg» seien von böser Absicht beseelt gewesen. Zweifellos stand hinter ihnen ein starker Wunsch, «Seelen zu retten» – namentlich die der Ehemänner –; glaubte man doch zu dieser Zeit allgemein, die Rettung sei praktisch unmöglich für diejenigen, die nicht in sichtbarer Weise zur Kirche gehören. Die dabei verwendeten Methoden waren extrem juridisch, und von einem christlichen Interesse an den Rechten und dem Geschick der «entlassenen» Ehefrauen war kaum etwas zu merken. Doch bedeuten die Bestimmungen ein ernsthaftes Bemühen, einiger der sehr realen und verwirrenden Probleme Herr zu werden, die sich aus der vorrangigen Verpflichtung der Kirche ergeben: für Christus Jünger aus allen Völkern zusammenzurufen. Die in der Vergangenheit als möglich erachteten Lösungen sind aber nicht notwendig die einzig möglichen Lösungen. Eine gleiche Erneuerungsbemühung von seiten der heutigen Theologen, wobei diese aber von ziemlich verschiedenen kulturellen Prämissen ausgehen müssen, könnte die Kirche zu einer bedeutend christlicheren Lösung dieser Probleme führen, die noch immer bestehen.

Zusammenfassung

Als Zusammenfassung mag die Feststellung genügen, daß wir das hohe Ideal der christlichen Ehe, wie wir es im Neuen Testament finden, als Ziel, nach dem wir streben, weiter aufrechterhalten müssen. Doch wenn wir das konkrete menschliche

Leben in der wirklichen Welt betrachten und mit der gebührenden Achtung die großen Unterschiede der Kulturen berücksichtigen, so können wir die augenblickliche Verwirklichung dieses als Norm dienenden Ideals durch alle verheirateten Christen, gleich in welcher historisch-kulturellen Situation sie leben, kaum erwarten. Und diese augenblickliche Verwirklichung sollte gewiß nicht als Vorbedingung für die aktive Teilnahme am sakramentalen Leben des neuen Gottesvolkes erfordert werden. Ferner sollten wir uns nicht länger einbilden, das Streben nach diesem Ideal erfordere die Auferlegung und augenblickliche totale Annahme einer Idee und eines Modells der Ehe, die aus einer bestimmten, partikulären Kultur entstanden sind. Ebenso wie es keine universale christliche Sprache gibt, gibt es keine universale christliche Kultur. Und wenn wir das Gegenteil behaupten, so legen wir den auf der Pilgerschaft befindlichen Menschen, die aus allen Völkern berufen sind und ihr Ziel nur Schritt für Schritt über Generationen hin erreichen können, einen Stein des Anstoßes auf den Weg.

Die Pilgerschaft, so wie sie ist, hat genügend Härten, ohne daß wir zusätzlich überflüssigen kulturellen Ballast den Menschen auf den Rücken legen, «schwere und drückende Lasten» (vgl. Mt 23, 4 f.). Die Versäumnisse der amtlichen Kirche auf anderen Gebieten – den sozialen Phänomenen der Sklaverei, des Krieges und der wirtschaftlichen Ausbeutung gegenüber – sollten uns stutzig machen. Ziehen wir «über Meer und Land» (Mt 23, 15) mit einer befreienden Botschaft, die Christi Jünger aus allen Völkern ruft, um dann ihre Lebensbedingungen schlimmer zu machen als sie vorher waren?

[1] Vgl. J. E. Kerns, The Theology of Marriage (New York 1964); E. Schillebeeckx, Marriage: Secular Reality and Saving Mystery II (London 1965); nach der englischen Ausgabe sind auch die folgenden Verweise zitiert.

[2] Vgl. zum Beispiel die Instruktionen von Papst Gregor dem Großen an die Missionare in Britannien vom 18. Juli 601, bei Beda, Historia ecclesiastica gentis Anglorum, Buch 1, 30; ferner die Instruktion der Propagandakongregation an Missionare aus dem Jahre 1695 in Collect. Prop. Fide I (Rom 1907) 42; und die Rundschreiben der letzten fünf Päpste an die Missionare.

[3] Vgl. J. L. McKenzie, The Power and the Wisdom (Milwaukee 1965) 247: «Die Historiker sind sich heute allgemein darüber einig: Hätte die römische Kurie im 18. Jahrhundert die Verkündigung des Evangeliums in China unter gewissen Anpassungen an die chinesische Kultur erlaubt, so wäre das Land im wesentlichen katholisch geworden.» Siehe auch A. Toynbee, Civilization on Trial (London 1946) 85.

[4] Joseph O. Okpaku, «Let's Dare to be African»: Africa Report, 13/7 (Oktober 1968) 13.

[5] Gaudium et Spes, Nr. 47.

[6] J. Kenyatta, Facing Mount Kenya (London 1956).

[7] Zum Beispiel L. J. Luzbetak, The Church and Cultures (Techny 1963).

[8] Paul VI., Africae Terrarum (Oktober 1967) Nr. 33.

[9] Vgl. J. W. Salacuse, «Developments in African Law»: Africa Report 13/3 (März 1968) 39 ff.

[10] Vgl. René Dumont, L'Afrique Noire est mal partie (Paris 1962).

[11] Vgl. John V. Taylor, The Primal Vision (London 1965) 28–29, 112.

[12] Vgl. E. Hillman, Neue Überlegungen zum Problem der Polygynie: Concilium 3 (1968) 226; Afrikanische Wirtschaftskommission, Arbeitsgemeinschaft über Probleme der urbanischen Gebiete: The Role of Women in Urban Development, «Polygamy-The Family and the Urban Phenomenon», United Nations Economic and Social Council (vervielfältigt 25. Juli 1963); International African Institute, London, Social Implications of Industrialization and Urbanization in Africa South of the Sahara, UNESCO (Paris 1956); David B. Barett, Schism and Renewal in Africa (Nairobi 1968) 241: «Es ist ferner klar, daß die polygame Gesellschaft in absehbarer Zeit nicht verschwinden wird... In den 580 Stämmen, die dies anerkennen (78% aller Stämme südlich der Sahara), wird die polygame Vergangenheit sicherlich hart verteidigt werden... Wir können daher sehen, daß in den Gesellschaften, in denen diese Institution Gemeingut ist oder war, dieser Faktor weiterhin als mächtige Komponente des ‹Zeitgeistes› wirksam sein wird.»

[13] Dieses allgemeine Bild entwirft Barrett aaO. 116.

[14] Einige weitere Beispiele sind zu finden bei Ralph E. S. Tanner, Transition in African Beliefs (Maryknoll 1967); und J. V. Taylor aaO. 109–111: Manche Völker glauben, daß die Ehe erst durch die Geburt eines Kindes und nicht früher vollzogen ist.

[15] Vgl. J. L. McKenzie aaO. 202.

[16] Vgl. Zweites Vatikanum, Ad Gentes, Nrn. 11, 22; Lumen Gentium, Nrn. 13, 16; Gaudium et Spes, Nrn. 44, 45, 58.

[17] K. S. Latourette, A History of the Expansion of Christianity I (New York 1937) 326.

[18] Vgl. J. Carcopino, Daily Life in Ancient Rome (Harmondsworth 1964) 94.

[19] Vgl. W. M. Lawson, Roman Law: A Source of Canonical Marriage Legislation: Resonance 4 (Frühjahr 1967) 9; E. Schillebeeckx aaO. 15.

[20] Vgl. E. Schillebeeckx aaO. 7.

[21] Vgl. W. M. Lawson aaO. 10 ff.

[22] E. Schillebeeckx aaO. 18 f., 20, 21 f.

[23] W. M. Lawson aaO. 9.

[24] E. Schillebeeckx aaO. 33.

[25] Ebd. 33 f.

[26] Ebd. 36.

[27] Zitiert von Adrian Hastings, An Encyclical from Pope Gregory II: The Tablet, 222/6689 (3. August 1968) 764: Letter of Pope Gregory II, 22. November 726, to Boniface, missionary bishop in Germany; C. H. Talbot (Hrsg.) Anglo-Saxon Missionaries in Germany (London 1954) 80–83.

[28] Vgl. Manas Buthelezi, Polygyny in the Light of the New Testament: Africa Theological Journal 2 (Februar 1969) 68.

[29] Vgl. E. C. Messenger, Two in One Flesh: The Mystery of Sex and Marriage II (London und Glasgow 1948) 113, 159–161.

[30] Vgl. J. E. Kerns aaO. 61, 79.

[31] J. E. Kerns aaO. 90.

[32] Vgl. Anthony Levi, Moral Teaching and his Evolution: The Tablet 221/6655 (9. Dezember 1967) 1279.

[33] Vgl. Werner Bröker, Aspekte der Evolution: Concilium 3 (1967) 433.

[34] Vgl. Paul E. Demuth, The Nature and Origin of the Privilege of the Faith: Resonance 4 (Frühjahr 1967) 70–73.

[35] Ebd. 63 ff.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

EUGENE HILLMAN

geboren am 2. November 1924 zu Boston (USA), 1950 zum Priester geweiht, Spiritaner. Er studierte im Spiritanerseminar zu Norwalk (USA) und erhielt das Bakkalaureat in Theologie. Seit 1952 evangelisiert er den Nomadenstamm der Masai in Tansania. Er veröffentlichte u. a.: The Church as Mission (New York 1965; mit Vorwort von K. Rahner); Anonymous Christianity and the Missions: The Downside Review Oct. 1966.

Pierre Grelot

Die Entwicklung der Ehe als Institution im Alten Testament

Wir wollen keine vollständige theologische Darstellung der Ehe als Institution vorlegen. Dazu müßte man die gesamte Bibel heranziehen. Es soll nur untersucht werden, ob die Offenbarung hier einen realen Einfluß auf ein Kulturgut ausübt, das die Israeliten von ihren Vätern ererbt hatten und ob somit die Institution der Ehe einen Wandlungsprozeß durchmacht, der im Neuen Testament seinen Abschluß findet. Drei Dinge werden uns dabei vor allem beschäftigen: 1. Wie hat sich – auf der rechtlichen Ebene – das Eherecht entwickelt bis zu seiner abschließenden Fixierung in der Torah? 2. Wie hat sich – auf der theologischen Ebene – das Denken über Sinn und Struktur der Ehe in der Genesis und bei den Propheten entwickelt? 3. Wie hat – auf dieser zweifachen Grundlage – die jüdische Eheauffassung im nachexilischen Judentum bis auf unsere Zeit ihr inneres Gleichgewicht gefunden? – Bei einer Untersuchung dieser Thematik müssen weitgehend auch wirtschaftliche und soziale Bedingungen in Rechnung gestellt werden, unter denen die israelitische Familie im Laufe einer langen Geschichte und in einer kulturellen Umwelt, der gegenüber sie sich in ihrer Eigenständigkeit zu bestätigen hatte, ihre eigene Gestalt gewonnen hat. Vor allem aber müssen wir darauf achten, in welcher Weise der religiöse Faktor auf ihre Entwicklung eingewirkt und in welcher Richtung er sie beeinflußt hat. Die Grenzen, die unserem Artikel gesetzt sind, gestatten nicht mehr. Wir werden ihn überdies von dem ganzen Apparat wissenschaftlicher Verweise und Anmerkungen entlasten, welche seine drei Hauptabschnitte unterbauen – weiß doch jeder Leser, daß ein einfacher Verweis auf ein biblisches Buch die Aufforderung einschließt, die einschlägigen Kommentare zu konsultieren.[1]

I. VOM GEWOHNHEITSRECHT DES ORIENTS ZU DEN REGELN DER TORAH

1. Das Gewohnheitsrecht der Patriarchenzeit

Die Familie, wie sie die alten biblischen Traditionen darstellen, ist patriarchalischer Art. Für das erste Stadium dieser Periode (Abraham und Isaak) finden sich die besten Parallelen aus dem alten Orient im Kodex Hammurabi (um 1700) und in den Verträgen von Nuzi (15. Jahrhundert), das heißt im mesopotamischen Raum, aus dem Abrahams Sippe stammte. Abraham und Isaak haben nur eine offizielle Ehefrau. So lesen wir auch im Kodex Hammurabi: Ein Mann darf nur dann eine zweite Frau nehmen, wenn die erste unfruchtbar ist. Doch verliert er selbst dieses Recht, wenn seine rechtmäßige Gemahlin ihm eine Sklavin als Nebenfrau beschafft, zur Zeugung rechtmäßiger Nachkommenschaft. Das ist der Fall bei Abraham, dem Sarah Hagar zur Nebenfrau gibt (Gn 16, 1–2). Der Mann behält das Recht, eine zweite Nebenfrau zu nehmen. Diesen Fall haben wir, als Abraham Ketura hinzunimmt (Gn 25, 1–5). Sein Bruder Nachor hat ebenfalls eine Frau und eine Nebenfrau (Gn 22, 20–24). Im folgenden Stadium der Entwicklung hat Jakob zwei Frauen, die ihm je eine Nebenfrau geben, um ihre Nachkommenschaft zu vergrößern (Gn 29, 15–30, 24), und Esau hat drei Frauen (Gn 26, 34; 28, 9). Eine sehr ähnliche Entwicklung finden wir in der Sammlung assyrischer Gesetze aus dem Ende des 2. Jahrtausends bestätigt.[2] Diese Rechtsanordnungen erklären sich aus der Bedeutung, die man der Fruchtbarkeit der Frau und der Nachkommenschaft in der männlichen Linie beimaß zur Sicherung des bleibenden Bestandes des Geschlechtes und der Weitergabe des Erbes: Die Familie rangiert vor dem Einzelmenschen und muß durch diesen ihren Fortbestand erhalten. Später erinnert noch Ps 127, 3–5 daran, daß ihre Kraft von der Zahl ihrer männlichen Mitglieder abhängt. Die Gewohnheit der Leviratsehe trifft die entsprechende Vorsorge in Notfällen, in denen ein Mann ohne Nachkommenschaft gestorben ist: Für seine Brüder und nächsten Verwandten besteht die heilige Pflicht, ihm Nachkommenschaft zu schaffen (vgl. Gn 38, 6–10). Man sieht also, welchen Bedürfnissen die Polygynie dient. Die Texte verhehlen auch nicht die Schwierigkeiten, die daraus entstehen können (so zum Beispiel die Rivalität zwischen Sarah und Hagar: Gn 16, 3–6; 21, 8–14); doch das Wohl der Sippe, des Geschlechtes, ist wichtiger als diese geringfügigeren Unzuträglichkeiten. Daraus erwächst eine Sexualethik, in der Männer und Frauen nicht auf gleicher Ebene stehen: Frauen und Nebenfrauen haben ganz bestimmte und begrenzte Rechte und Pflichten, doch der Mann bewahrt eine große Handlungsfreiheit. Niemand macht Juda einen Vorwurf daraus, daß er sich

Tamar näherte, die er für eine Dirne hielt (Gn 38, 15–18). Außerdem hat bei der Ehe der Mann allein die Initiative: Die Frau ist Gegenstand eines Vertrages zwischen ihrem künftigen Gatten und ihrem Vater, oder, wenn dieser tot ist, dem Oberhaupt der Familie, das seine Nachfolge angetreten hat (Gn 24, 58 f.). Es handelt sich also um eine Angelegenheit, die von Familie zu Familie geregelt wird; der Gatte trägt den sehr bezeichnenden Titel *ba'al*, «Eigentümer, Herr». Die Frau im Sklavenstand konnte sich natürlich nicht gegen den Konkubinat wehren, den man ihr zumutete.

2. *Das geschriebene Recht im Pentateuch*

Die verschiedenen Kodifizierungen des mosaischen Rechtes gehen von diesem Gewohnheitsrecht aus und passen es den Bedürfnissen einer sich entwickelnden Gesellschaft an. Hier sollen drei Punkte herausgegriffen werden: die Ehehindernisse, die Polygynie und die Scheidung. Was den ersten Punkt anbetrifft, so spiegeln die beiden vom Leviticus zusammengestellten Verbotslisten (Lv 18, 6–23 und 20, 10–21) die Situation des religiösen Rechtes gegen Ende der Monarchie wider. Man kann über die Beweggründe streiten, die in den Primitivgesellschaften zum Inzestverbot geführt haben – nach C. Lévi-Strauß, *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), war es die Notwendigkeit, Frauen unter den Familien auszutauschen. Hier jedenfalls ist diese Motivierung praktisch aus dem Gesichtskreis verschwunden. In einer Gesellschaft, in der die Endogamie traditionelles Ideal bleibt, geht es darum, die nächste Verwandtschaft zu schützen. Es gilt daher als schändlich für einen Mann, die «Blöße» seiner Mutter, seiner Schwester, seiner Tochter, seiner Tante väterlicher- oder mütterlicherseits, seiner Schwiegertochter, zweier Schwestern zugleich... «aufzudecken». In einer früheren Epoche hatte jedoch der Vater des Moses seine Tante geheiratet (Ex 6, 20) und Abraham seine Stiefschwester vom Vater her (Gn 20, 12); selbst zur Zeit Davids bildete dieser Verwandtschaftsgrad kein Hindernis (vgl. 2 Sm 13, 13). Das Recht hat sich also im gleichen Maße, in dem die Gesellschaft größer und vielschichtiger wurde, in einem restriktiven Sinne entwickelt. Was die Polygynie anbetrifft, so ist die schriftliche Gesetzgebung wenig ausführlich. Das *Bundesbuch* (Ex 21, 7–8) handelt nur von dem Falle, daß eine Tochter von ihrem Vater als Sklavin verkauft wird, und setzt ihre Rechte (21, 10 f.) und die Bedingungen für ihren Loskauf (21, 8) fest. Über Hauptfrauen ist nichts gesagt. Doch einerseits konnte zur Zeit der Richter ein einfacher Landbesitzer zwei Frauen haben (1 Sm 1, 2), und ein bedeutender Führer wie Gideon muß eine beträchtliche Anzahl Frauen und Nebenfrauen gehabt haben (vgl. Ri 9, 2–5); auf der anderen Seite läßt sich während der Königszeit beobachten, wie der königliche Harem mehr und mehr wächst – sei es, um die Macht des Königshauses zu sichern (vgl. 2 Kg 10), sei es, damit der König seiner Lust frönen kann (vgl. 1 Kg 11, 2–3). In diesem Zusammenhang kann sich nun auf einer spezifisch religiösen Ebene das Problem ausländischer Frauen stellen. Es wird greifbar im Falle Salomos (1 Kg 11, 5–8) und im Falle Achabs (1 Kg 18, 4–19, 14). Aus dieser Perspektive reagiert das Buch Deuteronomium sehr heftig gegen die Polygamie des Königs (Dt 17, 17), während es zugleich die simultane Bigamie (Dt 21, 15–17) und die Verbindung mit im Kriege erbeuteten Frauen (Dt 21, 10–14) sanktioniert. Praktisch beschränken zweifellos eine Reihe wirtschaftlicher Faktoren diesen Brauch auf eine kleine Gruppe: Großgrundbesitzer, zivile und militärische Mitglieder der Oberschicht. Zu einer Zeit, als Amos den besitzenden Schichten von Samaria (Am 4, 1–3) und Isaias denen von Jerusalem (Is 3, 16–24) die Polygynie vorwarf, trug diese somit zur Verschärfung der sozialen Klassenunterschiede bei. Das Ideal der alten patriarchalischen Familie lag weit zurück!

Hinsichtlich der Scheidung gibt Deuteronomium (Dt 24, 1–4) nur eine gesetzliche Anordnung: Es verbietet dem Mann, eine Frau, die er entlassen und die sich dann wiederverheiratet hat, nach einer eventuellen Trennung auch von dem zweiten Manne, wieder zu sich zu nehmen, ohne sich näher über die Beweggründe auszulassen, die dahinterstehen mochten. Alles in allem bringt dieses Recht nur eine gewisse Regulierung von Gewohnheiten, die dem ganzen alten Orient gemein waren, um der israelitischen Familie ein Rüstzeug zu geben, das einerseits der wirtschaftlichen und sozialen Organisation, andererseits den grundlegenden Erfordernissen des Glaubens an den einen Gott entsprach, dem Israel in besonderer Weise als Eigentum gehörte. Die Tradition der Verschiedenheit der sittlichen Grundsätze für Mann und Frau hat darin einen starken Niederschlag gefunden. So ist zum Beispiel nur dann auf seiten des Mannes von Ehebruch die Rede, wenn er die Rechte anderer verletzt (Dt 22, 22; Lv 20, 10). Die Verteidigung der Institution ist stärker auf eine soziale Ebene als auf die der Sexualmoral bezogen. Die Idee der Ehe

als von zwei gleichen Partnern auf der Grundlage gegenseitiger Liebe geschlossener Vertrag scheint ganz zu fehlen, auch wenn in der Praxis die Liebe durchaus eine Rolle spielen mochte, namentlich bei den einfacheren Volksschichten, in denen die Einehe vorherrschend gewesen sein wird. Das positive Recht entsteht also nicht aus einem von der Offenbarung hergeleiteten idealen Prinzip; es schafft einen Rahmen für eine faktisch vorhandene Situation, die durch die zeitgenössische Kultur bestimmt ist.

II. DIE THEOLOGISCHE REFLEXION ÜBER DIE EHE

1. Die Theologie der Schöpfung

In allen heidnischen Kulturen der Antike wurde der sakrale Charakter der Sexualität, der Liebe und der Ehe in Mythen von sehr ähnlichem Aufbau zum Ausdruck gebracht: dem Mythos von dem, im allgemeinen uranischen, Vater-Gott und der Mutter-Göttin, der Personifizierung der Erde (außer in Ägypten, wo das Verhältnis der beiden Geschlechter umgekehrt war); dem Mythos von der Liebesgöttin – Innin-Ischtar in Mesopotamien, Astarte in Kanaan, Aphrodite bei den Griechen und Venus in der lateinischen Welt. In allen Fällen geschah der Gebrauch der Zeugungskräfte unter der Obhut weltimmanenter göttlicher Kräfte. Außerdem wurden zur Sicherung der Fruchtbarkeit von Menschen, Tieren und Boden in den Tempeln der Liebesgöttin sexuelle Riten vollzogen: Die sakrale Prostitution diente als imitative Magie. In diesem Punkt bricht der israelitische Monotheismus von Anfang an radikal mit den Traditionen der Umwelt: Jahwe hat weder Gemahlin noch Kinder; daher werden sexuelle Riten streng verboten und bestraft (vgl. Dt 23, 19 f.; 2 Kg 23, 7). Unter diesem speziellen Gesichtspunkt kann man von einer wahren Entmythisierung und Entsakralisierung der Sexualität samt allem, was damit zusammenhängt, sprechen. Die Offenbarung begründet den sakralen Charakter von Ehe und Fruchtbarkeit von einer anderen Grundlage aus: Sie verbindet beides mit dem Schöpferplan Gottes.[3]

Der Schöpfungsbericht des «Jahwisten» (Gn 2, vermutlich aus dem 10. Jahrhundert) erhebt nicht den Anspruch, eine genau zutreffende Theorie über die Ur-Monogamie der Menschheit auf der Ebene der archaischen Gesellschaften zu bieten. Wenn er in Gn 3 zeigt, daß schon mit dem ersten Gebrauch der menschlichen Freiheit die Sünde in die Geschichte eingedrungen ist, hat er damit vielmehr ganz im Gegenteil die Möglichkeit ausgeschlossen, jemals wieder einen «Ur-Zustand» der Menschheit zu erreichen, der auf der Ebene der sozialen Institutionen wie auf der des individuellen Bewußtseins nicht unter der relativen Herrschaft des Bösen stände. Doch verlegt der Erzähler die Schöpfungstat Gottes *vor* diesen Beginn der Geschichte in einen paradiesischen Rahmen, der in einer mythischen Sprache und Darstellungsform gestaltet ist und ihm ein Idealbild vom Plane Gottes mit dem Menschengeschlecht zu entwerfen gestattet. Dieser Plan liegt weiterhin der Entwicklung der Welt zugrunde als ein Ziel, das ihr eine polare Spannung verleiht und am Ende der gegenwärtigen Zeit erreicht werden soll. Bekanntlich erhält bei den Propheten die Eschatologie Züge eines wiedergefundenen Paradieses. Aus eben dieser Perspektive heraus läßt der Autor, obwohl in seiner konkreten Umwelt Polygynie, Konkubinat, Scheidung usw... gesetzlich zugelassen sind, die Menschheit als Paar ins Dasein treten (Gn 2, 18–24), was im übrigen der physischen Realität der geschlechtlichen Gemeinschaft entspricht. Die Frau ist für den Mann Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch. Ferner erkennt er in ihr die Hilfe, die ihm beigesellt ist. Kann man diesen Bericht, der die Frau als Ergänzung des Mannes darstellt, im Sinne einer Tendenz des Autors zur Monogamie geltend machen? Nein, erwidert H. Ringeling, der sich im Gegenteil auf die Praxis der Polygynie als geistigen Horizont des Berichtes beruft.[4] Doch zwei Umstände sprechen dagegen. Positiv finden wir in der abschließenden Zusammenfassung des Textes in Gn 2, 24 drei Punkte betont: Der Mann «wird... seiner Frau anhangen» – ein Ausdruck, der an anderen Stellen die liebevolle Zuneigung zwischen Mitgliedern einer Familie (Rt 1, 14; 2, 23) und die geschlechtliche Liebe (Gn 34, 3) bezeichnet; ferner «verläßt der Mann seinen Vater und seine Mutter», womit gleichsam die Eigenständigkeit des Paares bestätigt ist; und schließlich werden seine Frau und er «ein Fleisch», wobei die leibliche Vereinigung Zeichen einer Lebensgemeinschaft ist, in welche die Beteiligten mit ihrem ganzen Wesen einbezogen sind. Doch handelt es sich hier nur um ein paradiesisches Ideal, denn die negative Gegenprobe folgt gleich. Auf der einen Seite hat das Eindringen der Sünde in die Welt, dargestellt als die Tragödie dieses Menschenpaares (Gn 3), eine Abwertung des zwischenmenschlichen Verhältnisses

zur Folge, das die Form von Verlangen und Beherrschtwerden annimmt (Gn 3, 16 b). Auf der anderen Seite tritt in der Folgezeit ein neues für die weitere Geschichte der sündigen Menschheit bezeichnendes kulturelles Phänomen auf: Lamech, ein Nachkomme Kaïns, nimmt als erster mehrere Frauen (Gn 4, 19–24). Und das ist fortan die konkrete Situation. Die israelische Gesetzgebung sollte sich ihr anpassen; aber zwischen ihr und dem ursprünglichen Plan des Schöpfers, der am Horizont der Geschichte weiterbesteht, bleibt ein Abstand.

Beim Autor der Priesterschrift (Gn 1, 27 f.) ist der interpersonale Aspekt des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern bedeutend weniger deutlich. Es wird ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Fruchtbarkeit als wesenhaftem Zeichen des göttlichen Segens gesehen. Jegliche mythische oder rituelle Sakralisierung wird ausgeschlossen, und es ist das Schöpferwort Gottes, das den Wert der leiblichen Liebe begründet. Damit schließt sich der Autor dem Anliegen des alten, vom Standpunkt der Familie aus konzipierten Rechtes an, in dem die Polygynie als erlaubt galt. Gleichwohl findet sich einerseits im Schöpfungsbericht kein Hinweis darauf, andererseits haben noch im Sintflutbericht Noë und seine Söhne nur je eine Frau (Gn 6, 18) – so als wäre die Polygynie erst später im Laufe einer unter der Last der Sünde stehenden kulturellen Entwicklung eingeführt worden. Natürlich darf man die Texte Gn 1 und 2 nicht zu sehr pressen. Sie sagen weder wann noch wie das «ursprüngliche» Ideal wieder erreicht werden kann, noch ob dies überhaupt möglich ist, denn ihnen fehlt die eschatologische Perspektive. Bringt die Eschatologie der Propheten ihnen in diesem Punkt die notwendige Ergänzung?

2. Das Symbol des ehelichen Paares bei den Propheten

Das Ehe-Paar bekommt in der Eschatologie der Propheten seinen Platz auf eine andere Art und Weise: durch den ihm innewohnenden symbolischen Zeichengehalt – zwar nicht bezogen auf göttliche Dinge, sondern auf die grundlegende Institution, auf der Israels gesamte Religion beruht: auf den Bund zwischen Gott und seinem auserwählten Volk. Eingeführt wird das Motiv von Oseas. Er geht dabei von der Erfahrung seiner eigenen Ehe aus (Os 1 und 3), die in einer langen Ausführung als echtes, handelnd dargestelltes Gleichnis gedeutet wird (Os 2, 4–25). Ein «buhlerisches Weib» nehmen, das ihm «buhlerische Kinder» gibt – das ist die erste Symbolhandlung, welche die Situation Jahwes darstellt, der Israel zu seinem Volke macht. Der weitere Ablauf des Geschehens ist nicht klar. Zumindest läßt sich folgendes feststellen: Auf Anordnung Jahwes liebt der Prophet wieder die ehebrecherische Gemahlin, die möglicherweise entlassen, auf jeden Fall aber in die Hand eines anderen geraten war; er kauft sie los und nimmt sie wieder zur Frau (Os 2). Die Bedeutung der Symbolhandlung ist klar erkennbar: Sie offenbart die Liebe Gottes als Erlöserliebe. Die zweite Symbolhandlung des Propheten ist noch paradoxer als die erste. Nach dem Recht und den Gewohnheiten der Zeit hätte kein Ehemann so gehandelt. Aber so beschließt Gott zu handeln. Nachdem der Bund durch den wiederholten Ehebruch Israels gebrochen ist (2, 4), geht Gott in seiner Liebe der ungetreuen Gattin nach. Im Anschluß an ein Unglückserlebnis, das sie dazu bringen wird, ihr einstiges Leben zu bereuen (2, 9 b), wird er sie vom Wege ab in die Wüste führen und ihr ins Herz reden (2, 18); das Ganze endet mit einer neuen Hochzeit in einer Atmosphäre des wiedergefundenen Paradieses (2, 21–22). Sieht man nicht durch diese tragische Liebesgeschichte hindurch im Innersten der ehelichen Liebe selbst eine neue Dimension in Erscheinung treten: eine Personalisierung des Bandes zwischen Mann und Frau, das die alte Perspektive der Fruchtbarkeit und des Bestandes der Familie hinter sich läßt? – gewiß nicht im Rahmen des alten Bundes und seiner Rechtsordnung, sondern in der neuen Situation, die am Ende der Zeiten auch die Form eines Bundes annehmen wird, um die Erlöserliebe Gottes in ihrer ganzen Fülle zu offenbaren?

Nach Oseas wird dieses Symbol in mehreren prophetischen Büchern wieder aufgegriffen, mit Nuancen, in denen bisweilen Anordnungen des geltenden Rechtes verwendet werden: die Gesetzesvorschriften über Ehefrauen, welche die Ehe gebrochen haben, bei Jr 3, 1 und Ez 16, 38–40; die Möglichkeit der Bigamie in Jr 3, 6–10 und Ez 23, um die Parallelität der Situation von Samaria und Jerusalem im Verhältnis zu ihrem gemeinsamen göttlichen Gemahl zu veranschaulichen. Doch wendet man sich der Zukunft zu, so erlöschen diese sekundären Züge: Jerusalem wird die einzige Gemahlin Jahwes, und die anderen Städte werden zu Töchtern, die an der eschatologischen Hochzeit teilnehmen (Ez 16, 53–63). Die Erlöserliebe Gottes läßt dieses unmögliche Wunder Wirklichkeit werden: die Versöhnung des verschmäh-

ten Gatten mit der «Gattin seiner Jugend», die er nicht vergessen wollte (Is 54, 6). Sollten all diese von Hoffnung geschwellten Texte, die derart vor den Augen der Gläubigen das Bild des idealen Paares: Gott als Gatte und die Gemeinschaft des Volkes als Gattin, ausmalten (Is 54; 61, 1–6), keinen indirekten Einfluß auf das religiöse Denken ausüben und darin eine Vorstellung einbetten, welche die Schöpfungsberichte außerhalb der historischen Zeit verlegten? Die menschliche Situation zwischen einem ursprünglichen, aber unwiderruflich verlorenen, und einem wiedergefundenen Paradies, das an den «Anfang» anschließt, muß in einer *dynamischen* Perspektive verstanden werden, aus der kein Teil der Wirklichkeit herausfällt. Warum sollte dann die Ehe herausfallen?

III. EHE UND FAMILIE IM NACHEXILISCHEN JUDENTUM

1. Das Ideal der Ehe bei den Propheten und den Weisen

Nach dem Exil bildet die Erwartung des endzeitlichen Heiles den bleibenden Gesichtskreis des jüdischen Lebens. Auf der praktischen Ebene verändert die wirtschaftliche und soziale Entwicklung beträchtlich die Bedingungen, unter denen die Familie als Institution hinfort zu leben hat. Man kann sich fragen, ob, parallel dazu, die eifrige Lektüre von Gn 1–2 und der Propheten darauf keinen wenigstens akzidentellen Einfluß ausgeübt hat, wenngleich ohne ihre rechtlichen Grundlagen zu ändern. Tatsächlich nimmt zur gleichen Zeit, zu der Nehemia und Esra außerordentlich energisch gegen die von Juden mit ausländischen Frauen geschlossenen Ehen vorgehen (Ne 13, 23–28; vgl. 10, 1–31; Esr 9, 1–44), der Prophet Malachias eine neue Haltung der Scheidung gegenüber ein, wobei er sich aber auf diese, dem Buch Deuteronomium entsprechende gesetzliche Forderung bezieht (Mal 2, 10–13): Gott ist Zeuge, sagt er, zwischen dem Manne und der «Frau seiner Jugend»; der Mann soll daher ihr gegenüber nicht untreu sein, denn «ich hasse Scheidung», sagt Jahwe (Mal 2, 14–16). Diese Erklärung stellt ein Ideal dar, hat aber nicht Gesetzeskraft. Noch zwei Jahrhunderte später gibt Jesus Sirach in aller Form den Rat, eine ungehorsame Frau zu entlassen (vgl. Sir 25, 26). Doch findet man bei den Weisheitsschriftstellern neben einem Lob der guten Gattinnen, das auch in der polygamen Gesellschaft verständlich wäre, eine sehr bezeichnende Betonung der Treue zur Gattin der Jugend (Spr 5, 15–19; vgl. Pred 9, 9), eine Warnung vor lockeren Sitten und Umgang mit schlechten Frauen (Spr 2, 16–19; 5, 1–23, Sir 26, 13–18), ein Loblied auf die Keuschheit bis hin zu den Wünschen und Blicken (Job 31, 1 und 7–12). In all diesen Texten findet sich keinerlei Bezugnahme auf die Polygynie. Job selbst, dessen Lebensform ganz der der alten Patriarchen gleicht, hat nur eine Frau (Job 2, 9). Und Judith bewahrt als Witwe ihrem verstorbenen Gatten die Treue (Jdt 8, 2–8, 16, 25). Der personale Aspekt der ehelichen Gemeinschaft gewinnt also unbestreitbar Boden im Geist der nachexilischen Juden.

Das neue Ideal der Ehe findet seinen besten Ausdruck im Buche Tobias (3. Jahrhundert?). Zweifellos erwächst die Ehe zwischen Tobias und Sara aus einer besonderen Fügung der göttlichen Vorsehung: Gott erhört auf diese Weise sowohl das Gebet des alten Tobit wie der Sara, die soviel Unglück mit der Ehe gehabt hatte. Der Text denkt nirgendwo an Ehen, die scheitern; man weiß also nicht, was der Autor über das positive Scheidungsgesetz denkt. Er vertritt das Ideal der traditionellen Endogamie (3, 17; 4, 12f.; 6, 16; 7, 10ff.). Doch obwohl er sich bewußt nach den Berichten der Genesis über die Ehe richtet, findet sich bei ihm kein Hinweis auf die Ehe mit mehreren Frauen, als bestehe diese Frage für ihn nicht einmal. Sein Verständnis der idealen, ganz offenbar monogamen Ehe, findet ein Fundament in den beiden Schöpfungsberichten, wie es das Gebet der Jungverheirateten am Hochzeitsabend zeigt (Tob 8, 6 f.). Eine deutliche Anspielung auf Gn 1 (Verwendung des Verbums «*geschaffen*») verflicht sich mit einer Paraphrase von Gn 2, 18. So bilden die beiden von der Schrift gegebenen Darstellungen des ersten Menschenpaares in ihrer Kombination das Ideal der jüdischen Ehe. Dabei werden in gleicher Weise der Bestand der Familie, die gegenseitige Hilfe der Ehegatten und die eheliche Keuschheit betont (vgl. den Zusatz in der alten lateinischen Version zu Tob 6, 16–22). Obwohl jede Bezugnahme auf die prophetische Symbolik des Ehepaares fehlt, findet man in diesem Buch ein Idealbild der Ehemoral, das ausgezeichnet dieser Symbolik entspricht. Das Lied am Ende des Buches preist das Jerusalem der Endzeit in Bildern, die stark an Texte erinnern, in denen es als von Gott losgekaufte Gemahlin dargestellt ist (Tob 13, 9–17; vgl. Is 54 und 60–62). Ist es angesichts dieser Bildsprache überraschend, wenn später bei Paulus das in Gn 2, 24 beschlossene «Mysterium» sich enthüllt, wo es zu dem Verhältnis Christi zu

seiner Kirche in Beziehung gesetzt ist, und damit zugleich das endgültige Ideal der Ehe sichtbar werden läßt (Eph 5, 25–32)?

2. *Die Entwicklung der Gewohnheiten*

Natürlich besteht ein Abstand zwischen diesem Idealbild aus der Zeit vor dem Kommen des Heils und dem Rechtsstatut der Ehe als Institution, das sich immer noch auf das mosaische Gesetz gründet. Mit Esra erfolgt die Fixierung der Thora auf der Grundlage alter Kodizes, ohne daß dabei ihr Inhalt geändert wird. Dieser Text sollte von nun an den unabänderlichen Rahmen für das Recht bilden, während die «Überlieferung der Alten» nur als Grundlage für die Rechtswissenschaft in Erscheinung trat. Dennoch läßt sich eine Entwicklung feststellen. Etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung erwähnt Flavius Josephus (*Antiquitates Judaïcae* 17, 13) ausdrücklich die Polygamie, in der Herodes der Große lebte, und in Mk 6, 17 hören wir, wie Johannes der Täufer dem Antipas vorwirft, daß er die Frau seines Bruders genommen hat. Doch weder das Verhalten der Königsfamilie noch auch das der hasmonäischen Hohenpriester dürfte als generell beispielhaft für die damalige jüdische Familie angesehen werden. Obwohl die rabbinische juristische Literatur die Möglichkeit der Polygynie kennt, stellte sie sicherlich eine Ausnahme dar, auch in den besitzenden Schichten. Die tannaïtische Literatur und die Evangelien «setzen eine praktisch monogame Gesellschaft voraus», denn «die große Masse des Volkes lebte unter Bedingungen, die eine Polygamie ausschlossen».[5] Die pharisäische Halacha hielt sich jedoch theoretisch an die in der Schrift festgelegten Regeln. Ihre Diskussionen über die Scheidung bezogen sich nur auf die Motive, die sie erlaubt machten. In der Praxis konnten die Dinge anders verlaufen. Schon im 5. Jahrhundert entdeckt man in den unter den Juden von Elephantine geschlossenen Eheverträgen eine Scheidungsmöglichkeit auf Initiative der Frau, ja sogar Klauseln, die in aller Form eine Polygynie ausschließen! Doch spielt hier möglicherweise ein fremder Kultureinfluß mit, namentlich bei der Monogamieklausel.

Gleichwohl läßt sich eine noch bedeutendere Entwicklung in dem essenischen Zweig des Judentums erkennen. Die *Damaskusschrift*, die gegen die Feinde der Sekte polemisiert, das heißt vermutlich gegen die hasmonäischen Hohenpriester, verbietet in aller Form die Bigamie, zweifellos auch die Wiederheirat nach einer Scheidung unter Berufung auf Gn 1, 27 und 7, 9 (Spalte IV, 20–21 und V, 1). Ebenso dehnt es die im Buch Levitikus aufgestellte Regel auf die Männer aus und verbietet ihnen, ihre Nichte zu heiraten (Spalte V, 7–11). Diese eine Einschränkung aussprechende Halacha zeigt eine Tendenz, die zur Zeit Jesu zweifellos nur von einer Minderheit vertreten wurde. Doch dürfte es interessant sein, daß Jesu Worte über die Scheidung (Mk 10, 6 und Parallelstellen) sich auf einen der in der Damaskusschrift angeführten Texte stützen (Gn 1, 27 und 2, 24). Dieses Zusammentreffen kann kaum als zufällig betrachtet werden, wenn man die Bedeutung von Gn 1–2 in der Entwicklung des vom Buche Tobias vertretenen Familienideals betrachtet: Jesus führt eine Bewegung bis zum Ende, die sich im Judentum vor ihm bereits abzeichnete. Hier können wir unsere Untersuchung schließen. Sie hat auf der einen Seite die Beziehung der Ehe zu einem in Entwicklung befindlichen kulturellen Element gezeigt, auf der anderen Seite die Dynamik einer auf das endzeitliche Heil hinzielenden Offenbarung, die nach und nach zwei Züge der Ehe enthüllte: ihr Verhältnis zu der umfassenden Institution der Familie und ihr Wesen als interpersonale Beziehung zwischen Mann und Frau.

[1] Hier sei für unseren ganzen Beitrag einmalig auf einige besonders wichtige Werke verwiesen: R. de Vaux, Les institutions de l'Ancien Testament I (Paris 1958) 37–65 (mit Bibliographie. R. Patai, L'amour et le couple aux temps bibliques (Paris 1967). J. Pederson, Israel: Its Life and Culture I (Kopenhagen 1926) 29–96. H. Ringeling, Die biblische Begründung der Monogamie: ZEvE (1966) 81–102. Vgl. die Theologien des Alten Testaments von W. Eichrodt und G. von Rad.

[2] Die Übersetzung des Kodex Hammurabi und der assyrischen Gesetze findet sich in der Sammlung J. B. Pritchard, ANET (Princeton 1950) 153 ff und 180 ff. Zu den assyrischen Gesetzen vgl. den jüngsten Kommentar von G. Cardascia, Les Lois assyriennes (Paris 1969) 63–71.

[3] Außer den Theologien des Alten Testamentes und den Kommentaren zur Genesis siehe P. Grelot, Le couple humain dans l'Ecriture (Paris[2] 1964) 15–57 (vgl. 131–139).

[4] Siehe den in Anm. 1 zitierten Artikel, 87.

[5] G. F. Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era II (Cambridge [Mass] 1927) 122.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

PIERRE GRELOT

geboren am 6. Februar 1917 zu Paris. 1941 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique von Paris und erhielt das Diplom in den alten orientalischen Sprachen und den Doktor in Theologie (1949). Er ist Professor der biblischen Einleitungswissenschaft am Institut Catholique von Paris und lehrt auch an der Schule der alten orientalischen Sprachen des Instituts. Er veröffentlichte u. a. Sens chrétien de l'Ancien Testament (Paris 1962); La Bible Parole de Dieu (Paris 1965).

Paul Hoffmann

Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung

Im folgenden exegetischen Beitrag[1] sollen zunächst die älteste Überlieferungsform des Ehescheidungslogions Jesu und seine inhaltliche Aussage bestimmt werden (I). Im zweiten Teil fragen wir danach, wie das Jesuswort und sein Anspruch in den verschiedenen Situationen der Urkirche ausgelegt wurden (II). In einem dritten Teil sollen die Einzelbeobachtungen auf die grundsätzliche Sachfrage hin zusammengefaßt werden (III).

I. Jesu Wort von der Ehescheidung

Sowohl in der Logienquelle (Lk 16, 18 par, Mt 5, 32) als auch im Markusevangelium (Mk 10, 11) ist ein Jesuslogion überliefert, in dem die Entlassung der Frau als Ehebruch bezeichnet wird. Der literarkritische Vergleich der Überlieferungen erlaubt den Schluß, daß die in Lk 16, 18 erhaltene Überlieferung der Logienquelle[2] den ursprünglichen Wortlaut des Logions zuverlässig wiedergibt: «Jeder, der seine Frau entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch, und wer eine (von ihrem Mann: Zusatz des Lk) Entlassene heiratet, begeht Ehebruch».

Daß vor allem in Lk 16, 18 a älteste Überlieferung vorliegt, zeigt Mk 10, 11. Markus zitiert hier – literarisch unabhängig von der Logienquelle – ein Logion, das in seinem Wortlaut Lk 16, 18 a sehr ähnlich ist. Diese Doppelüberlieferung gestattet es, den ursprünglichen Wortlaut mit einem hohen Maß an Wahrscheinlichkeit zu bestimmen.[3]

Jesus setzt die jüdischen Gesetzesbestimmungen über Ehescheidung *und* Ehebruch voraus.[4] Das jüdische Eherecht ist patriarchalisch und polygam. Nur der Mann hat das Recht, seine Frau zu entlassen. Die Frau kann nur in Ausnahmefällen indirekt ihre Entlassung aus der Ehe erreichen. Kontrovers war, welche Gründe die Entlassung der Frau rechtfertigen: die Schule Schammais gestattete sie nur im Fall von Unzucht, die Schule Hillels stellte sie letztlich in das Belieben des Mannes. Durch die Entlassung wird die Frau für eine neue Eheschließung freigegeben. – Auch in der Beurteilung des Ehebruchs wurde infolge der polygamen Eheauffassung mit zweierlei Maß gemessen. Bei der Ehefrau wurde die sexuelle Beziehung zu einem zweiten Mann in jedem Fall als Ehebruch bewertet. Ein Ehemann dagegen, der sexuelle Beziehungen zu einer anderen Frau hatte, wurde dadurch seiner Frau gegenüber nicht zum Ehebrecher. Ehebruch beging er, wenn er die Rechte eines anderen Mannes verletzte[5].

Jesus bezeichnet also ein Verhalten, das nach jüdischer Rechtsauffassung legitim war, nämlich die Entlassung einer Frau durch ihren Mann und seine Wiederheirat sowie die Heirat einer rechtmäßig von ihrem Mann entlassenen Frau als Ehebruch und damit als rechtswidrig. Zweierlei veranschaulicht er seinen Hörern durch diese provozierende Behauptung[6]: 1. Die Ehe schafft zwischen Mann und Frau eine Einheit, die durch das Gesetz nicht aufgehoben werden kann. 2. Der Mann kann der eigenen Frau gegenüber zum Ehebrecher werden (V. 18 a): die *einseitige* Bindung der Frau an ihren Mann wird zur *gegenseitigen* Bindung der beiden Gatten. Ihre gleichberechtigte Partnerschaft in der Ehe ist insofern aufgewiesen.

Gibt Jesus mit diesem Logion ein Gesetz? Um das Logion recht zu verstehen, ist es mit anderen Logien zu vergleichen, in denen sich Jesus mit dem Gesetz auseinandersetzt.[7] Es ist so wenig Gesetz wie das Verbot des Zürnens (Mt 5, 21f), des Eides (Mt 5, 33.34a 37 vgl. Jak 5, 12) oder des Ehebruchs im Herzen (Mt 5, 27f). Jesus benutzt in diesen Logien zwar die Gesetzessprache, «verfremdet» sie aber, um die gesetzliche Ebene zu durchstoßen und die Wirklichkeit der zwischenmenschlichen Beziehung aufzudecken, in der Gott den Menschen unmittelbar beansprucht. Er befreit diese Beziehung von der gesetzlichen Verengung und Verkürzung. In diesem Sinn ist auch das Ehescheidungswort zu verstehen. Jesus kritisiert das Gesetz und deckt die Wirklichkeit der Ehe auf, die vor dem Gesetz liegt und die durch Gesetze niemals ausreichend geschützt werden kann. Dieser Aufweis enthält eine Forderung und Verheißung; er zeigt, in welchem Maß Menschen aneinander schuldig werden, aber auch welche Chance der Erfüllung ihnen geboten ist. Das Wort ist also Norm und Kriterium für jede christliche Antwort auf die Frage der Ehescheidung. Weil es aber die *Wirklichkeit* selbst zur Sprache bringt, ist es *nicht Gesetz*. Daß es vielfältiger Auslegung bedurfte, zeigt die Geschichte der Christenheit, deren erster Phase wir uns nun zuwenden wollen.

II. Die Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung

Die Auslegung, die das Logion bei Markus, Matthäus und Paulus gefunden hat, soll jeweils in einem eigenen Abschnitt erklärt werden. Wie das Logion in der Logienquelle – also in der älteren palästinensischen Christenheit – verstanden wurde, läßt sich nicht mehr ermitteln, da der Kontext des Wortes in Q unbekannt ist. Der Vergleich mit anderen Änderungen in Q gestattet allerdings die Vermutung, daß das Wort buchstäblich aufgefaßt wurde[8]; dem Christen waren Scheidung und Wiederheirat verboten. Lukas (16, 18) verstand das Logion im Sinn einer ethischen Weisung. Im Anschluß an 16, 16f veranschaulicht es seine Grundthese, daß auch in der Zeit des Evangeliums (16, 16) die Forderung des alttestamentlichen Gesetzes (16, 17) bestehen bleibt. Er mag das Ehelogion als Beispiel gewählt haben, um gegen die sexuelle Freizügigkeit in der heidnischen Umwelt seiner Gemeinde die strenge Eheauffassung als zentralen Punkt christlicher Ethik herauszustellen (vgl. dazu Apg 24, 25 sowie Lk 8, 14).

1. Mk 10, 1–12

In Mk 10, 1–32 hat Markus selbst die drei Traditionsstücke über Ehescheidung, Kinder und Besitz unter katechetischem Gesichtspunkt zusammengeordnet. Im Anschluß an die Leidensankündigung und die Nachfolgeworte legen sie die Forderung Jesu auf die Situation der Gemeinde hin aus. Dem Streitgespräch über die Ehescheidung (10, 1–9) hat Markus selbst in einer für ihn typischen Redaktionsweise[9] die Jüngerbelehrung im Haus angefügt. Ihre Funktion ist, durch das Ehescheidungslogion die «Lehre» Jesu für die Gemeinde des Markus zu konkretisieren.

H. Baltensweiler[10] hat neuerdings die These wieder zu begründen versucht, daß das Streitgespräch eine historische Begebenheit wiedergebe. Gegen die These spricht jedoch schon die einleitende Frage. Ein Jude, für den ja die Scheidung selbstverständlich war, dürfte kaum so gefragt haben. Fragestellung und auch Aufbau des Gesprächs sind vielmehr von vornherein so komponiert, daß für die Lehrantwort Jesu eine Basis geschaffen wird. Das Zitat aus Gen 2, 24 folgt zudem wörtlich der Septuaginta; aus ihr stammt die für die Antwort Jesu konstitutive Aussage «die *zwei* werden ein Fleisch»; während der hebräische Text nur die Leasrt «*sie* werden ein Fleisch» kennt. Das Streitgespräch samt der Antwort Jesu dürfte also die Gestalt, in der es bei Markus vorliegt, höchstwahrscheinlich erst in der griechisch sprechenden judenchristlichen Gemeinde erhalten haben.

Ähnlich wie im Streitgespräch über rein und unrein (Mk 7) steht auch hier gegen die alte jüdische Ordnung die neue Ordnung, die Jesus in seiner Lehre erschließt[11]. Gegen das Scheidungs*gebot* des Moses (V. 4a. 5 gegen V. 4b), das nur die Herzenshärte der Juden, ihre Verstockung aufzeigt (vgl. Mk 7, 6), deckt Jesus das auf, was von der Schöpfung her gilt (v. 6–9). ἕνεκεν τούτου (V. 7), das in Gen 2, 24 auf die Schöpfung der Frau aus dem Mann bezogen ist, weist hier auf V. 6 zurück; die Schöpfung des Menschen als Mann und Frau (Gen 1, 27) begründet die Einheit der Ehe. Auf dem letzten Teil des Zitats, «und werden die zwei zu einem Fleisch», liegt der Akzent; deswegen wird interpretierend wiederholt: «Daher sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch». Durch die Zitatenkombination wird diese *Einheit* auf die Schöpfungstat Gottes selbst zurückgeführt. V. 9 zieht daraus die grundsätzliche Folgerung: «Was Gott verbunden hat,[12] das soll der Mensch nicht trennen». Es geht hier nicht um Scheidung und Wiederheirat; vielmehr wird, weil der Schöpfer die Einheit einer jeden Ehe schafft, auch schon eine «Trennung» als Eingriff in Gottes Wirken dargestellt, die dem Menschen daher grundsätzlich nicht gestattet ist.

Die primär theologisch-christologische Aussagerichtung des Streitgesprächs ist zu beachten: gegen die alte jüdische Gesetzesordnung verteidigt die christliche Gemeinde mit Hilfe von Gen 1.2[13] «Wesen» und «Anspruch» der Ehe, wie sie ihr durch Jesus erschlossen wurden. Die Folgerungen für die Gemeinde zieht Markus in der von ihm angefügten Hausszene. Die Jünger fragen Jesus nach dem Sinn seiner Lehre; Markus deutet damit an, daß Jesu Offenbarung erst dem Glaubenden erschlossen wird. Markus benutzt für die Jesusantwort jenes Logion, das uns auch aus Q bekannt ist (vgl. oben I); hier muß es allerdings in Verbindung mit dem neuen Kontext gelesen werden. Von V. 9 her fällt auf, daß in ihm nicht nur von Entlassung, sondern auch von Wiederheirat die Rede ist. Entlassung *und Wiederheirat* sind dem Christen verboten. Das Postulat von V. 9 scheint hier aufgrund konkreter Erfahrungen in der Gemeinde modifiziert worden zu sein.[14] In V. 12 wird außerdem das Logion entsprechend römisch-hellenistischen Rechtsverhältnissen erweitert.[15] Auch

der Frau ist Entlassung des Mannes und Wiederheirat verboten. Diese Erweiterung zeigt zweierlei: Das Logion als wörtlich zu erfüllendes Gebot aufgefaßt; gerade deswegen mußte es aber auch den neuen Verhältnissen angepaßt werden.

2. Mt 19, 3–9: 5, 31f

Hier sind vor allem zwei Probleme zu behandeln: die matthäische Redaktion der Überlieferung, die Bedeutung der sog. Unzuchtsklauseln. Wir beginnen mit der Analyse von Mt 19, 3–9.[16] Gegenüber Mk 10, 2 fällt die neue Fragestellung auf; die Pharisäer fragen: «Ist es erlaubt, *seine* Frau *aus jedem Grund* zu entlassen? Auch das Streitgespräch weicht in seinem Aufbau erheblich von Mk 10 ab. Jesus antwortet sofort mit dem Hinweis auf den Schöpfungswillen Gottes (Gen 1.2) und folgert daraus die unaufhebbare Einheit der Ehe. Gott wird ausdrücklich als der Schöpfer bezeichnet (V. 4), das Zitat aus Gen 2, 24 wird Gott selbst in den Mund gelegt (V. 5). Die Änderungen sollen deutlich machen, daß in der Schöpfungsordnung der Wille Gottes zur Sprache kommt. Die Pharisäer argumentieren dagegen mit dem Hinweis auf das Ehescheidungs*gebot* (V. 7, abweichend von Mk 10, 4); Jesus wehrt den Einwand ab, indem er Dt 24, 1 als *Zugeständnis* interpretiert (V. 8 a, abweichend von Mk 10, 4 a.5), das der ursprünglichen Intention Gottes widerspricht: «Von Anfang an aber war es nicht so» (V. 8 b: Zusatz des Matthäus). Durch diese Änderung wird die Scheidungsthora der umfassenderen Schöpfungsordnung eingeordnet; das Scheidungsgebot ist nur eine Konzession und weist als solche auf die Schöpfungsordnung als Maßstab ihrer Auslegung hin. Wieder abweichend von Markus verbindet Matthäus das Ehescheidungslogion (Mk 10, 11) direkt mit den Streitgespräch (V. 9); dadurch aber wird es zur Antwort auf die Frage, welche die Pharisäer eingangs stellten. Jesus gibt hier ähnlich wie in Mt 15, 20 b oder 12, 12 b eine Gesetzesauslegung. Seine neue autoritative Auslegung («ich sage euch aber») steht gegen die jüdische, kann sich aber auf den Willen Gottes selbst berufen. Das Streitgespräch (19, 4–8) hat also bei Matthäus eine theologisch-hermeneutische Funktion: Die Schöpfungsordnung wird in ihm nämlich als das Kriterium der Gesetzesauslegung herausgestellt, von der her die Weisung Jesu als die richtigere Auslegung des Willens Gottes bewiesen werden kann.

Der Verständnis der christlichen Halacha in V. 9 hängt davon ab, wie die in das Logion eingefügte Unzuchtsklausel gedeutet wird. Daß die Wendungen *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* und *παρεκτὸς λόγου πορνείας* in 5, 32 (vgl. Apg 26, 29) eine Ausnahme bezeichnen, bedarf heute keiner Diskussion mehr[17]; umstritten ist jedoch, worauf sie sich in ihrer Sachaussage beziehen.

Zwei Auffassungen sind vor allem verbreitet. Nach der einen Deutung meint *πορνεία* wie in Apg 15, 20.29 eine *unerlaubte Ehe zwischen Verwandten* (vgl. Lev 18). Der Sache nach geht es dann nicht um eine Ausnahme, in dem die Scheidung einer gültigen Ehe *erlaubt* wäre, sondern um die vom Gesetz *gebotene* Trennung illegitimer Ehen.[18] Um diese Deutung abzusichern, suchte H. Baltensweiler[19] eine Gemeindesituation zu rekonstruieren, in der die Einführung solcher Klauseln sinnvoll ist. Er denkt an judenchristliche Gemeinden; ehemals jüdischen Proselyten, die aufgrund der laxeren jüdischen Praxis illegitime Ehen geschlossen hatten (nach jüdischem Proselytenrecht galten für Proselyten die Eheverbote von Lev 18 nur begrenzt), werde von der christlichen Gemeinde die Scheidung dieser Ehen geboten, da nach christlicher Auffassung (Apg 15, 20) solche Ehen nicht erlaubt waren. Matthäus setzte mit seiner Klausel für solche Fälle Jesu Scheidungsverbot außer Kraft. Der Sache nach handle es sich nicht um eine Einschränkung des Scheidungsverbotes Jesu, sondern um eine Verschärfung des jüdischen Gesetzes, wie sie ja auch sonst für Matthäus kennzeichnend sei.

Nach der zweiten Deutung handelt es sich um die *Erlaubnis* zur Scheidung einer *gültigen* Ehe; verschiedene Ansichten bestehen nur darüber, was der Scheidungsgrund *πορνεία* bedeutet[20]: allgemein Unzucht oder Ehebruch, «wilde, vielleicht perverse Sinnlichkeit[21]», ein voreheliches Vergehen der Frau, das sich erst in der Ehe herausstellt[22] oder Prostitution[23]?

Der vielfältige Sprachgebrauch von *πορνεία* läßt aufgrund des philologischen Befundes allein keine Entscheidung zu. Wir müssen daher das zweite Kriterium exegetischer Argumentation einbeziehen: den *Kontext*. Nun läßt sich nicht bestreiten, daß es in Mt 19, 3–9 allgemein um Ehescheidung, nicht aber um die nachträgliche Trennung unerlaubter Ehen geht. Der Einblick in die Redaktion des Matthäus gestattet jedoch noch genauere Folgerungen: Wenn Matthäus die grundsätzliche Fragestellung des Markus zur Frage umwandelt, ob Scheidung aus jedem Grund erlaubt sei, deutet dies auf eine bewußte Modifikation des Problems durch Matthäus hin. Der Änderung der Frage-

stellung entspricht die Änderung der Antwort in V. 9. Matthäus ist zwar in ihr an die vorgegebene Tradition gebunden; indem er aber dem Jesuslogion eine Klausel einfügt, trägt er der speziellen Problematik Rechnung, die für ihn und seine Gemeinde besteht. Er lehnt unter Bezugnahme auf die Jesustradition die Entlassung der Frau «aus jedem Grund» ab, gesteht aber mit seiner Klausel eine Ausnahme zu. Zur Erfassung des geistigen Hintergrunds der Problematik geben sowohl die Fragestellung, als auch die Klauseln selbst (besonders in 5, 32) einen Anhaltspunkt; sie beziehen sich auf die Diskussion zwischen der Schule Schammais und Hillels um die Scheidungsgründe[24]. Von den rabbinischen Parallelen her erhalten die Klauseln einen präzisen Sinn: Im Fall der ehelichen Untreue der Frau[25] ist es dem Mann gestattet, seine Frau zu entlassen und zu heiraten.[26] Durch ihre Untreue ist nämlich, so wäre aus dem Streitgespräch zu folgern, die schöpfungsgemäße Einheit der Ehe zerstört worden.

Zu demselben Ergebnis kommt eine Analyse von Mt 5, 31f. Der Vergleich mit Lk 16, 18 zeigt, daß Matthäus das Logion aus der Logienquelle übernahm und es selbst in den antithetischen Rahmen stellte, um es den Antithesen der Bergpredigt einordnen zu können. Als alttestamentliche Vorlage nimmt er die klassische Ehescheidungsstelle Dt 24, 1 auf, übergeht allerdings die dort erwähnte Bedingung («weil er an ihr etwas Widerliches entdeckt»). So gewinnt er eine Formulierung, nach der die Entlassung ohne Einschränkung gestattet ist (analog 19, 3). Gegen dieses «Gebot» stellt Matthäus die Gesetzesauslegung Jesu. In Anpassung an Dt 24, 1 und die jüdische Praxis, die mit der Wiederheirat der Entlassenen rechnen, formuliert er V. 32 a (abweichend von Lk 16, 18 a) so, daß die Wiederheirat der Frau in den Blick genommen und dem Mann als Schuld angelastet wird: «(er) macht, daß mit ihr die Ehe gebrochen wird». Im Fall ihres Ehebruchs wird er nicht schuldig, weil sie durch ihre Tat schon zur Ehebrecherin geworden ist.

Der Kontext beider Stellen läßt es als höchst unwahrscheinlich erscheinen, daß Matthäus mit den Klauseln auf illegitime Ehen Bezug nehmen wollte; im Gegenteil – seine Redaktion bestätigt die zweite Auffassung, nach der die Klausel eine Ausnahme vom Scheidungsgebot einräumt, und zwar im Fall des Ehebruchs.

Steht diese Deutung nicht im Widerspruch zur matthäischen Gesetzesauslegung, in der es ja um eine Verschärfung der Gesetzesforderung zu gehen scheint? Die Forderung der «besseren Gerechtigkeit» (Mt 5, 20), das Leitthema seiner Gesetzesauslegung in den Antithesen der Bergpredigt stellt in der Tat diese Intention klar heraus. Damit ist aber die matthäische Konzeption noch nicht ganz erfaßt; ihm geht es auch darum, die Forderung Jesu in der Praxis anwendbar zu machen.[27] Aus diesem Grund legt er das Verbot des Zürnens (5, 22a) durch das Verbot von Schimpfwörtern (5, 22b. c) aus; das absolute Verbot des Schwörens gestaltet er zu einer Empfehlung der Schwurformel «ja, ja» – «nein, nein» um, durch die der Gottesname nicht mißbraucht wird.[28] Matthäus radikalisiert also nicht nur; er ist auch zu Modifikationen bereit. Modifikationen allerdings, die – gemessen an der allgemeinen Praxis – immer noch als Überbietung der «Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten» angesehen werden müssen. Die Auslegung des Ehescheidungslogions fügt sich dieser Konzeption durchaus ein.

3. 1 Kor 7, 10 f, 12–16

In 1 Kor 7 geht Paulus auf konkrete Fragen der korinthischen Christen ein (7, 1). Aus asketischen Motiven heraus hatte man in Korinth offenbar als Ideal angesehen, Ehe und Geschlechtsverkehr zu meiden. Auch Paulus zieht in seiner Antwort – vor allem aufgrund der Erwartung, daß die Parusie des Kyrios unmittelbar bevorsteht – die Ehelosigkeit der Ehe vor. Da jedoch für ihn die Ehelosigkeit nicht Gesetz, sondern Charisma, freie Gabe Gottes ist, die nur den bindet, der sie «hat» (7, 7), bejaht er die Ehe und empfiehlt sie dem, der sie – schon aufgrund seiner Vitalität – als seinen Weg erkennt.

In diesem Kontext finden sich die Bemerkungen zur Ehescheidung[29]. In 1 Kor 7, 10 f beruft sich Paulus gegenüber den Verheirateten auf das Gebot des Kyrios, ohne es allerdings wörtlich zu zitieren:»... der Herr gebietet, daß sich eine Frau vom Mann nicht scheiden soll... und daß ein Mann seine Frau nicht wegschicken soll». Paulus setzt wie Mk 10, 21f eine Tradition voraus, in der Jesu Wort hellenistisch-römischen Rechtsverhältnissen angepaßt ist. In der grundsätzlichen Formulierung entspricht das Gebot Mk 10, 9, wo auch die Trennung der Gatten absolut verboten wird. Dennoch versteht Paulus dieses «Gebot» des Kyrios nicht als starre Regel. Er fügt ihm eine Glosse ein: «wenn sie (die Frau) sich aber doch scheidet (oder geschieden hat)[30], soll sie unverheiratet bleiben oder sich mit dem Mann aussöhnen» (V. 11a).

Mag Paulus hier generell eine Ausnahme zugestehen, mag er – was wahrscheinlicher ist – nur auf einen Einzelfall Bezug nehmen, in dem sich die Frau bereits vom Mann geschieden hat, in beiden Fällen modifiziert Paulus in der Auslegung das absolute Gebot, indem er die Situation eines einzelnen einbezieht.

In 7, 12–16 nimmt Paulus in eigener Autorität zu heidnisch-christlichen Ehen Stellung. Die speziellen Probleme der Gemeinde zwingen Paulus, vom «Gebot» des Kyrios her eine Regelung zu treffen, die über das «Gebot» des Kyrios hinausgeht. Wie er es macht, ist «instruktiv für das Verhältnis von Gesetz und Freiheit».[31] Zunächst geht es um die Frage, ob solche Ehen überhaupt bestehen bleiben dürfen (V. 11–14). Wenn Paulus in V. 14 so nachdrücklich betont, daß der ungläubige Partner durch den Gläubigen «geheiligt» werde, so läßt dies auf bestimmte Vorurteile in Korinth schließen: Man hatte Angst, durch den Verkehr mit dem heidnischen Partner entheiligt zu werden.[32] Die Gegenargumentation des Paulus geht von der durch Christus geschenkten Freiheit aus: Nicht der Christ verfällt in einer solchen Ehe den «bösen Weltmächten», sondern er «heiligt» seinen heidnischen Partner und stellt ihn in die Dimension der Liebe Gottes. Ein Zusammenleben ohne Furcht ist möglich. Der Christ muß sich, ja darf sich aus religiösen Gründen nicht trennen.

Bestimmend für den Christen ist die Entscheidung des ungläubigen Partners. Will dieser mit ihm zusammenleben, dann soll sich der Christ nicht scheiden. «Wenn sich aber der Ungläubige scheidet, soll er (der Ungläubige) sich scheiden. In solchen Fällen – fährt Paulus fort – ist der Bruder oder die Schwester nicht gebunden» (V. 15). Paulus akzeptiert die Entscheidung des heidnischen Partners, durch die die Ehesituation des christlichen Gatten verändert wurde, und bezieht sie in die Auslegung des «Gebotes» ein. Für diesen Fall folgert er, daß auch der Christ von der Bindung an seinen Partner (bzw. das Gebot) frei ist. Die Wiederheirat wird nicht ausdrücklich erwähnt. Das ist angesichts der Einstellung der Korinther zur Ehe, angesichts der Parusieerwartung des Paulus verständlich. Dennoch ist hier die Aufhebung der Bindung so grundsätzlich formuliert, daß es dem christlichen Teil tatsächlich freigestellt sein dürfte, eine zweite Ehe zu schließen, wenn er es will.[33]

In 7, 15 c fügt Paulus dieser Aussage einen Hinweis auf den Frieden an, in den Gott den Christen berufen hat.[34] Frieden – schalom – ist von der jüdischen Vorstellungstradition her ein sehr gefüllter Begriff, so bezeichnet er bei Paulus umfassend das eschatologische Heil, aber auch den Frieden, der sich – von Gott her – im menschlichen Zusammenleben realisiert. Im Zusammenhang mit 7, 15 b dürfte er sich ähnlich wie in 1 Kor 14, 33 – ohne daß deswegen seine theologische Dimension aufgegeben wäre – auf das Freisein von Streit und Zwist, auf Wohlergehen und Glück beziehen.

In 7, 16–24 fügt Paulus einige Erwägungen an, in denen das Prinzip seiner Argumentation erkennbar wird: Jeder soll so «wandeln», wie es ihm der Kyrios zugeteilt, wie ihn Gott berufen hat. Die Begabung des Menschen, seine Stellung, sein geschichtlicher «Ort» sind individuell bestimmt.

Innerhalb dieser seiner Grenzen wird dem Menschen von Gott Heil, Freiheit, Liebe, neue Existenz möglich gemacht. Weil Gott bei seinem Heilshandeln diese Vorgegebenheiten akzeptiert, muß sie auch der Christ akzeptieren. Bezogen auf die Argumentation in der Frage der Ehescheidung bedeutet dies: auch Paulus akzeptiert bei seiner Auslegung die reale Lage, in der sich der Christ durch die Entscheidung seines Partners befindet und die er nicht ändern kann. In ihr spricht er ihm das Recht auf Freiheit und Frieden zu.

III. Zusammenfassung

Jesus gibt im Wort von der Ehescheidung *kein Gesetz;* er denkt vielmehr gerade gegen eine gesetzliche Verengung die *Wirklichkeit* der Ehe auf. «Da Jesus hinter die Ebene des Gesetzes zurückgreift auf den Ursprung, darf sein Wort selbst nicht wieder unmittelbar und ohne weiteres als Gesetz angesehen werden».[35] Daß mit der Wirklichkeit der Ehe auch ihr *Anspruch* aufgewiesen wird, ist klar. Jesu Wort will durchaus richtungweisend sein.

In Mk 10 wird (vermutlich) durch die Gemeinde jene von Jesus aufgewiesene unaufhebbare Einheit der Ehe durch Gen 1.2 – also durch die Rückführung auf die Schöpfungstat Gottes – begründet. Daraus folgt klar das theologische Postulat: «Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen». Schon die «Trennung», nicht erst die Entlassung (Scheidung) und Wiederverheiratung zerstört also die ursprüngliche Ordnung Gottes.

Dieser Auspruch der Ehe bedurfte in der christlichen Überlieferung der Konkretisierung, sollte er in der Gemeinde verwirklicht werden. Die entstehenden christlichen Gruppen brauchten klare Gebote. Das Neue Testament zeigt, daß dies in

sehr vielfältiger Weise geschah. Der Anspruch Jesu wird als ethische Weisung (vgl. Lk 16, 18 in seinem Kontext), ja sogar als gesetzliche Bestimmung (vgl. Mt 28, 19 in bezug auf Mt 19, 9 und 5, 32) aufgefaßt.

Welche Faktoren sind für diese Änderung maßgebend? Einzelne Unterschiede sind auf die verschiedenen kulturellen Voraussetzungen zurückzuführen; Jesu Anspruch mußte, sollte er überhaupt verstanden werden, unter Griechen anders artikuliert werden als unter Juden (vgl. Mk 10, 12; 1 Kor 7, 10 f gegenüber der Rejudaisierung in Mt 19 und 5, 31 f).

Entscheidender ist ein zweiter Unterschied. Bei der Auslegung jenes Anspruches kommt es zu Modifikationen, die gegenüber dem radikalen Postulat anscheinend eine Abschwächung darstellen. Offenbar ist dies jedoch ein notwendiger Vorgang, durch den man menschlicher Schuld in der Ehe Rechnung trug. Ein Vorgang übrigens, der als solcher beweist, daß die christliche Gemeinde bei aller Bindung an Jesu Wort es eben nicht als Gesetz auffaßte, sondern als Imperativ, der eine je neue Auslegung verlangt.

Diese geschah schon, als das (Bild-)Wort Jesu buchstäblich gelesen und aus ihm abgeleitet wurde, daß Entlassung und Wiederheirat verboten seien (Mk 10, 11 möglicherweise auch Q und Lk 16, 18. Paulus gibt diese Konzession in eigener Glosse 1 Kor 7, 11a). Dadurch scheint zwar theoretisch die «Unauflöslichkeit» der Ehe nicht in Frage gestellt zu werden, de facto ist aber auch hier die Ehe schon aufgehoben. Theologisch brisanter wird die Problematik durch die Ehebruchsklausel des Matthäus und durch die paulinische Lösung der heidnisch-christlichen Ehen.

Matthäus gestattet die Scheidung im Falle des Ehebruchs des einen Partners (aufgrund seines jüdischen Milieus spricht er allerdings nur von der Untreue der Frau). Dennoch stellt er die unaufhebbare Einheit der Ehe anhand von Gen 1.2 kritisch gegen die jüdische Scheidung «aus jedem Grund». Matthäus kennt offenbar auch Fälle, in denen die Einheit der Ehe durch die Untreue des einen Partners so zerstört werden kann, daß sie de facto nicht mehr besteht und darum Wiederheirat möglich ist. Mag Matthäus hier auch von der rabbinischen Diskussion nicht unbeeinflußt sein, so leidet es doch keinen Zweifel, daß er diese Lösung als Gebot des Kyrios verstanden wissen will. Die unaufhebbare Einheit als *theologisches Postulat* steht ihm also in Spannung zu jener Einheit, die Menschen *in ihrer Geschichte* zu realisieren haben und oft nicht realisieren können.

Paulus steht vor der für die damalige Christenheit neuen Frage, wie die Scheidung heidnisch-christlicher Ehen zu beurteilen ist. Deutlich zeigt er auf, daß der Christ grundsätzlich an das «Gebot» des Kyrios gebunden ist, wenn der heidnische Teil die Scheidung nicht sucht. Wenn jedoch der andere Gatte die Scheidung will, ist der Christ nicht gebunden. Paulus akzeptiert hier die geschichtliche Situation, in die der christliche Teil durch die Entscheidung des anderen gerät. Das ist für ihn nicht nur eine Konzession, sondern setzt ein theologisches Verständnis der individuellen Situation voraus: Weil Gott in seinem Heilshandeln die individuelle Lage akzeptiert und gerade in ihr dem Christen Freiheit schenkt und ihn zum Frieden beruft, muß diese individuelle Lage auch bei der Auslegung des «Gebots» des Kyrios berücksichtigt werden. Man kann den Hinweis auf den Frieden (1 Kor 7,15) verschieden interpretieren; er zeigt m. E. jedoch auch auf, daß in jenem Konflikt von «Gebot» und «konkreter Situation» diese Berufung des Menschen zu Frieden und Glück nicht übersehen werden darf. Bei der Auslegung ist also grundsätzlich beides zur Geltung zu bringen: der Anspruch der unaufhebbaren Einheit der Ehe *und* die Situation des Menschen.

Diese Ansätze sind in der theologischen, aber auch in der kanonistischen Diskussion weiterzuführen, um auch in der heutigen Praxis kirchlichen Lebens dem Anspruch Jesu und dessen neutestamentlicher Auslegung gerecht zu werden.

[1] In den zitierten neueren Arbeiten finden sich weitere Literaturhinweise. Für die zahlreichen exegetischen Detailfragen sei auf sie verwiesen. H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament (Zürich-Stuttgart 1967); G. Delling, Das Logion Mk 10, 11 (und seine Abwandlungen) im Neuen Testament: Nov. Test. 1 (1956) 263–274; H. Greeven, Zu den Aussagen des Neuen Testaments über die Ehe: Zeitschrift f. evang. Ethik 1 (1957) 109–125; H. Greeben–J. Ratzinger–B. Schneckenburg–H. D. Wendland, Theologie der Ehe (Regensburg-Göttingen 1969); F. Hauck–S. Schulz, *πόρνη κτλ.*: Theol. Wörterb. z. NT VI, 579–595; R. Pesch, Die neutestamentliche Weisung für die Ehe: Bibel und Leben 9 (1968) 208–221; A. Sand, Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31.32 und 19, 3–9: Münch. Theol. Zeitschrift 20 (1969) 118–129; K. H. Schelkle, Ehe und Ehelosigkeit im NT: Wissenschaft und Weisheit 29 (1966) 1–15. Zur älteren exegetischen Diskussion vgl. A. Ott, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung (Münster 1911).

[2] Mt 5, 32a wurde durch Matthäus redaktionell bearbeitet, V. 32b bestätigt im wesentlichen den Wortlaut von Lk 16, 18b. Vgl. unten II, 3.

[3] H. Baltensweiler aaO. 62, versteht «und eine andere heiratet» als kasuistischen Zusatz von Q. Dann wäre allerdings auch Lk 16, 18b als sekundär zu streichen, da hier die Wiederheirat vorausgesetzt ist. Dagegen spricht, daß die Prädikataussage («begeht Ehebruch») in ihrem Bildwert Entlassung und neue Heirat voraussetzt.

Zudem belastet der «Zusatz» die ursprüngliche Aussage nicht, denn nach jüdischem Verständnis gehören Entlassung und Ehe zusammen.

[4] P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (München [4]1965) I, 303ff; II, 372ff (zu Ehe und Ehescheidung); I, 294ff (zum Ehebruch).

[5] Eine ähnliche Auffassung finden wir auch in der hellenischen römischen Umwelt, vgl. Theol. Wörtb. z. NT IV, 740f (F. Hauck).

[6] Zur folgenden Auslegung vgl. P. H. Hoffmann, Die bessere Gerechtigkeit. Auslegung der Bergpredigt III: Bibel und Leben 10 (1969) 175–189.

[7] Vgl. G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Stuttgart 1956) 96–100, H. Braun, Radikalismus... mit wichtigen Hinweisen zur Gesetzesfrage.

[8] So wird z. B. Lk 11, 420 durch den Q-Zusatz 42b zu einer Verhaltensregel.

[9] Vgl. Mk 4, 10–13.34; 7, 17; 9, 28f.33; 13, 13,3f.

[10] aaO. 51–53. E. Schneckenburg aaO. 13 möchte wenigstens V.9 für ein «originales Jesuswort» halten. Z. G. vgl. R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen [4]1961) 25f.

[11] Vgl. R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium (München 1963) 53f, sowie die Markuskommentare z. St. B. sonders E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus (Göttingen 1968) 114–117.

[12] «Gott stiftet nicht nur die Ehe, sondern jede Ehe»: W. Grundmann, Das Evangelium nach Markus (Berlin[2] 1959) 204.

[13] Zum zeitgenössischen Verständnis der Genesis-Stellen vgl. Baltensweiler aaO. 54–59 (mit Literaturhinweisen).

[14] Durch den Zusatz («er bricht die Ehe in bezug auf sie») wird die theologische Reflexion des Streitgesprächs in die konkrete Regel eingebracht. Ehebruch ist die zweite Heirat, weil die eheliche Bindung an die erste Frau, die ja Gottes Werk ist, nach wie vor fortbesteht.

[15] Zum hellenistisch-römischen Eherecht vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (Göttingen 1969) 145 Anm. 22 (Literaturhinweise).

[16] Außer den Kommentaren vgl. R. Hummel aaO. 49–51; G. Strecker, Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus (Göttingen 1962) 130–132.

[17] Cf. H. Baltensweiler aaO. 90 Anm. 31; A. Sand aaO. 121; R. Schneckenburg. Die sittliche Botschaft des NT (München[2] 1962) 103–106.

[18] Vgl. J. Bonsirven, Le divorce dans le Nouveau Testament (Paris 1948). Ihm haben sich verschiedene Exegeten angeschlossen, so z. B. J. B. Bauer, De coniugali foedere quid edixerit Matthaeus? (Mt 5, 31s; 19, 3–9): Verb. Dom. 44 (1966) 74–78; R. Pesch aaO. 212; R. Schneckenburg aaO. 17 (bid. Anm. 15 weitere Hinweise).

[19] aaO. 91–102; vgl. 98f: «Es hängt ja alles daran, ob wir uns für soeben entwickelte Deutung des Begriffs... eine historische Situation denken können».

[20] Ein Überblick über die Deutungen findet sich bei A. Sand aaO. 125; H. Baltensweiler aaO. 88f; F. Hauck–S. Schulz: Theol. Wörterb. z. NT VI, 583/587–590.

[21] K. Bornhäuser, Die Bergpredigt Jesu (1923) 82.

[22] A. Fridrichsen, Excerpts fornicationes ceuse: Svensk Exegetisk Arsbok 9 (1944) 54–58.

[23] A. Sand aaO. 127.128.

[24] Die rabbinische Diskussion geht um die Deutung des Ausdrucks *ʿerwat dabar* (irgend etwas Schändliches) in Dt 24, 1. Die Schule Schammais faßt den Ausdruck eng und gestattet die Scheidung nur, wenn etwas Schändliches (Unzucht, Ehebruch) vorliegt, die Schule Hillels faßt den Ausdruck unter Berufung auf irgend etwas weit: «Auch wenn sie seine Speise hat anbrennen lassen», heißt es pointiert. Vgl. Billerbeck aaO. I, 313, sowie F. Hauck–S. Schulz: Theol. Wörtb. z. NT VI, 591f. G. Strecker aaO. 132 Anm. 3, betont zutreffend, daß «die sachliche Parallele zur Ehebruchsklausel in der Schule Schammais nicht für den Evangelisten, sondern für die historisch begründeten Verhältnisse seiner Gemeinde charakteristisch ist».

[25] Daß *πορνεία* in diesem Sinn verstanden werden kann, zeigen die von F. Hauck–S. Schulz (Theol. Wörterb. z. NT VI 583f, 587f) und H. Th. Wrege (Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt [Tübingen 1968] 68) gesammelten Parallelen. Vgl. z. B. Sir 23, 23c: *ἐν πορνείᾳ ἐροικεύθη.*

[26] Vgl. vor allem auch die neueren redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen zum Matthäusevangelium: G. Bornkamm: G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (Neukirchen 1960) 23; G. Barth ebd. 89; G. Strecker aaO. 132; R. Hummel aaO. 51; H. Th. Wrege aaO. 69.

[27] Vgl. Strecker aaO. 132.

[28] Vgl. P. Hoffmann aaO. 181–186.

[29] Vgl. zum Folgenden vor allem H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (Göttingen 1969) 143ff (Literaturhinweise). H. Baltensweiler aaO. 187–196; H. von Campenhausen, Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus: Aus der Frühzeit des Christentums (Tübingen 1963) 52f; W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese (Gütersloh 1961) 241–243; O. Merk, Handeln aus Glauben. Die Motivierung der paulinischen Ethik (Marburg 1968) 104–115.

[30] Der Konj. Aorist läßt beide Übersetzungen zu.

[31] H. Conzelmann aaO. 145.

[32] Vgl. vor allem J. Blinzler, Zur Auslegung von 1 Kor 7, 14 Neutestamentliche Aufsätze, Festschrift für J. Schmid (München 1963) 32–41, und H. Conzelmann aaO. 146–148.

[33] Der Vergleich mit der Ausdrucksweise in 7, 39 (vgl. Röm 7, 2f) *δέδεται* für die Bindung der Frau an den Mann, *ἐλευθέρα* für ihr Freisein, legt ein grundsätzliches Verständnis von *οὐ δεδούλωται* nahe.

[34] Der Sinn von V.16 ist umstritten; J. Jeremias, Die missionarische Aufgabe in der Mischehe: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann (Berlin[2] 1957) 255–260, bezieht V.16 auf die mögliche Bekehrung des heidnischen Gatten: Was weißt du, ob du nicht doch ...den Partner rettest? In V.15b würde «Frieden» dann die Versöhnung der Gatten meinen. Der Gesamtzusammenhang empfiehlt es jedoch, *εἰ* (V.16) nicht als *εἰ μή* (ob nicht), sondern als «ob» zu deuten: Weißt du, ob du deinen Partner rettest? V.16 wehrt dann missionarischen Übereifer ab. Vgl. H. Conzelmann aaO. 149 Anm. 48.

[35] J. Ratzinger aaO. 83.

PAUL HOFFMANN

geboren am 14. Februar 1933 zu Brünn (Tschechoslowakei), 1961 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten München und Münster. Doktorat in Theologie (1959) und Habilitation für die Exegese des Neuen Testaments (1968); seit 1969 Dozent an der Universität Münster. Er veröffentlichte u. a. Die Toten in Christus (Münster 1966); Studien zur Theologie der Logienquelle (Münster 1969/70).

Korbinian Ritzer

Weltliches Recht und kirchliche Eheauffassung im Westen

1. Gemeinschaft allen göttlichen und menschlichen Rechtes

Der Lehre Christi und seiner Kirche kam im Bereich des römischen Imperiums die Tatsache entgegen, daß die römische Ehe nach Sitte und Herkommen monogam war. Ein bestehendes Eheband schloß bei den Römern grundsätzlich eine weitere Ehe, aber auch ein eheähnliches Verhältnis aus, wie es der Konkubinat war.[1] Das entsprach gewiß der Grundtendenz der Ehen bei den Indogermanen, war aber auch offensichtlich typisch römisch. Gewiß klingt die Bestimmung der Ehe als «ganzheitliche Lebensgemeinschaft, die göttliches und menschliches Recht umschließt», so formuliert von Herennius Modestinus, einem der letzten klassischen Juristen Roms (3. Jh. n. Chr.), bereits bei den Griechen an.[2] Aber sie entsprach offensichtlich ganz dem römischen Empfinden. Die Frau verliert in der sogenannten Manusehe, die in der Zeit der Republik in Rom wohl die Regel war, ihre bisherige Familienzugehörigkeit, um in Zukunft der Schutzgewalt (manus, patria potestas) ihres Gatten unterstellt zu sein. Sie soll diesem und seinem Geschlecht als mater familias Kinder schenken, aber auch am Familienkultus der Familie bzw. des Geschlechtes teilnehmen, in das sie Aufnahme gefunden hat. Die Fortpflanzung, besonders die Gewinnung männlicher Erben, dient neben anderen Zwecken auch der Erhaltung des Familienkultus, die man bei der Gefahr des Aussterbens des Hauses notfalls durch Adoptionen aus fremden Familien sicherzustellen sucht. Dieses religiös-kultische Empfinden brachte beim Ehebeginn ein reichlich entwickeltes Hochzeitsbrauchtum zur Entfaltung, dessen Feierlichkeit besonders in vornehmen Häusern offenbar auch dann noch festgehalten wurde, als in der sogenannten freien Ehe die Frau weiterhin ihrem bisherigen Familienverband angehörte und nicht mehr der Schutzgewalt ihres Gatten unterstand. Das mit Übertragung der manus verbundene feierliche Hochzeitsritual der confarreatio, immer den alten patrizischen Geschlechtern vorbehalten und für gewisse Priesterämter notwendig, diente sogar der Erhaltung und Fortführung des Staatskultus.

Gewiß entsprachen die Ideale zur Zeit des frühen Christentums gar oft sehr wenig der Wirklichkeit; Augustus scheiterte mit seiner Ehegesetzgebung, mit der er dem Sittenverfall steuern wollte, um die führenden Familien am Leben zu erhalten und die Wehrkraft Italiens zu stärken. Aber das Gedankengut, das in dem Modestinussatz seinen Niederschlag fand, konnte dem jungen Christentum doch Ansatzpunkt sein für die Entfaltung eines neuen Eheideals aus dem Geiste der Offenbarung und der Philosophie. Nutzte das frühe Christentum diese Möglichkeiten in genügendem Maße? Gewiß entzieht sich die Fülle frühchristlicher Verkündigung, des gelebten Lebens im Schoße christlicher Familien und vor allem deren missionarische Kraft weithin unserer Kenntnis. Daß die junge Kirche an der Gültigkeit des Alten Testamentes und damit auch an der göttlichen Stiftung der Ehe festhielt, gab ihr die stärkste Waffe gegen die gnostischen Lehren und andere ehefeindliche Strömungen in die Hand.[3] Die Belastungen, denen eine mit einem Heiden vermählte Christin standzuhalten hatte, stellt uns Tertullian in Buch II seiner Schrift an seine Gattin (Ad uxorem) eindringlich vor Augen und er preist die Ehe, zu der Mutter Kirche die beiden Partner zusammenführt, die der regelmäßige Empfang der Eucharistie in Gemeindegottesdienst und Hauskommunion lebendig erhält und das gemeinsame Gotteslob der Gatten besiegelt.[4]

Leider hat Tertullian seinen Entwurf später entwertet durch seine unflätige Verurteilung der zweiten Ehe, die ein christlicher Gatte nach dem Tode des anderen abschloß. «Einsickernder Dualismus und montanistischer Rigorismus schließen einen seltsamen Bund», sagt Albrecht Oepke von ihm. Nicht nur die Befangenheit gegenüber einer neuen Ehe nach dem Tode des Partners, die schon nach den Pastoralbriefen von den kirchlichen Ämtern ausschließt und den Apologeten Athenagoras die zweite Ehe einen «anständigen Ehebruch» nennen läßt[5], sondern gegenüber dem Geschlechtlichen in der Ehe überhaupt, soweit es nicht der Fortpflanzung dient, kennzeichnet weithin die Einstellung des kirchlichen Schrifttums zur Ehe. Die Auffassung, der Paradiesessegen Gottes über die Ehe betreffe nur die erste Ehe, führte in der römischen Liturgie zu dem Verbot, den mit der Hochzeitsmesse verbundenen feierlichen Ehesegen Bigamisten zu erteilen. Dabei betont Papst Inno-

zenz I. (404–417), als Bigamist habe auch zu gelten, wer bereits als Heide verheiratet war und als Christ eine weitere Ehe einging. «Denn die Taufe tilgt zwar die Sünden, nicht aber die Anzahl der Gattinnen.»[6] Ebenso verlor ein Hochzeitspaar den Anspruch auf den liturgischen Segensritus, wenn auch nur der eine Partner vor dem Ehebeginn Unzuchtssünden begangen hatte. Solche Brautpaare blieben also jahrhundertelang im Bereich der römischen Liturgie, der sich bald fast über das ganze Abendland ausweitete, von einer liturgischen Weihe des Eheanfangs ausgeschlossen, damit «bei des Lebens schönster Feier» auf die weltlichen Eheschließungsbräuche beschränkt und in die Rolle von Kirchenbüßern gedrängt.

Wir werden Oepke zustimmen müssen, der die moralischen und religiösen Werte und Kraftquellen, die Christentum und Kirche den Eheleuten erschlossen, durchaus positiv beurteilt, aber doch zu der Behauptung kommt: «Das geistige Eheideal ist in der Philosophie unabhängig vom Christentum erarbeitet worden. Daran gemessen, war das Christentum der ersten Jahrhunderte keineswegs ‹modern› oder ‹fortschrittlich›, eher ‹konservativ›, wenn nicht ‹rückschrittlich›.»

2. *Sub lege custodiebamur inclusi (Gal. 3, 24)*

Ein leidvolles Kapitel der kirchlichen Eherechtsgeschichte ist das der Ehehindernisse, besonders bis zum vierten Laterankonzil (1215)[7]. Im Anschluß an das Alte Testament, besonders an Levitikus 18 und 20, sowie an Recht und Sitte der Römer stellte die abendländische Kirche eine Reihe von Ehehindernissen zwischen Blutsverwandten und Verschwägerten auf. Das Buch Levitikus untersagt dem Manne die Ehe mit Mutter und Schwestern, mit den Schwestern seiner Eltern sowie mit den Töchtern seiner Söhne und Töchter. Sitte und Recht der Römer verboten alle ehelichen Verbindungen in gerader Linie, zwischen Geschwistern, aber auch mit Onkel und Tante, Großonkel und Großtante. Kaiser Theodosius I. verbot i. J. 384 auch die Ehen zwischen Geschwisterkindern. Und schon der Jurist Paullus (um 200 n. Chr.) soll die Ehe zwischen Urgroßonkel und Urgroßnichte für unzulässig erklärt haben (Dig. 23, 2, 39 pr.). Das ergab nach dem Grundsatz der römischen Zählung «so viele Grade wie Zeugungen» den fünften Grad. Geschwister sind nach dieser Zählung im zweiten, Geschwisterkinder im vierten Grad verwandt. Schlimm wurde es, als auch im kirchlichen Bereich durch Gewohnheitsrecht die germanische Zählung üblich wurde. Nach dem in Italien allenthalben, wenigstens für die Bewohner langobardischen Geblütes geltenden Recht reichte das Band der Verwandtschaft und das damit verbundene Erbrecht bis in den siebten Grad germanischer Zählung, die im neunten Jahrhundert nun auch in der Kirche üblich wurde. Darnach sind Geschwister im ersten Grad, Geschwisterkinder im zweiten Grad verwandt, da die Zeugungen nur auf der einen Seite bis hinauf zum gemeinsamen Ahnen gezählt werden. Die Kirchenreformer, die sich hinter den pseudoisidorianischen Fälschungen bergen und gegen die Mitte des neunten Jahrhunderts sich betätigten, dehnten tatsächlich die Ehehindernisse, die eine Ehe unerlaubt und ungültig machten, bis zum siebten Grade aus. Ähnlichen Umfang erreichen die Ehehindernisse aus Schwägerschaft, aus vor- oder außerehelichen Beziehungen mit Blutsverwandten des anderen Teils und aus Blutschande, die alle das Zustandekommen einer gültigen Ehe verhinderten oder die weitere Fortsetzung der bereits geschlossenen und vollzogenen Ehe unerlaubt machten. Auf letzteres Hindernis beruft sich zur Zeit des Erzbischofs Hinkmar von Reims ein Graf Stephan von Aquitanien, der mit der Behauptung, vor der Ehe mit einer Verwandten seiner Gattin Unzucht getrieben zu haben, die Gültigkeit seiner Ehe bestritt. Im elften Jahrhundert setzen sich römische Synoden für diese umfangreichen Ehehindernisse ein. Gewiß hat eine erleuchtete kanonistische Wissenschaft diese zu weitgehenden Ehehindernisse wieder abgebaut und bewiesen, daß nicht alle diese Gebote, selbst wenn sie im Alten Testament enthalten sind, unabänderlicher göttlicher Ordnung seien und daß der Papst außerhalb der geraden Linie weitgehende Dispensationsvollmachten habe. Das vierte Laterankonzil hat die Ehehindernisse im Canon 51 (X, IV 14, 8) auf ein vertretbares Maß zurückgeführt.

Jedes weltliche und jedes kirchliche Gesetz wird der Gefahr des Mißbrauches ausgesetzt sein, durch Versuche, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen. Als Kaiser Lothar II. (855–869) sich von seiner angetrauten Gemahlin Teutberga lossagen sollte, bezichtigte er sie der vorehelichen Blutschande.[8] König Philipp August von Frankreich will zur Zeit Innozenz III. die Lösung seiner Ehe mit einer dänischen Prinzessin auf Grund nachträglich gesuchter und gefundener Ehehindernisse erreichen.[9] Heinrich VIII. von England heiratet mit päpstlicher Dispens die Witwe seines Bruders, Katharina von Aragon, und bestreitet nachträglich

das päpstliche Dispensrecht, um zu der gewünschten Verbindung mit Anne Boleyn den Weg frei zu bekommen.[10] Gesetz und Gewissen, Recht und Lauterkeit des Evangeliums werden immer in Spannung zueinander bleiben. Als der melchitische Patriarchalvikar von Ägypten, Elias Zoghby, in seiner Konzilsintervention vom 29. September 1965 die Praxis der Kirchen des Ostens verteidigte, unter Berufung auf die Ehebruchsklausel in Matth. 19, 9, unschuldig geschiedenen Gatten eine zweite Ehe zu erlauben, glaubte er berechtigten Grund zu haben, die Praxis kirchlicher Ehegerichte des Westens zu rügen. Man würde sich mit einer scharfsinnigen, oft an Akrobatik grenzenden subtilen Kasuistik bemühen, um noch nach zehn oder zwanzig Ehejahren ein Ehehindernis zu entdekken, das geeignet wäre, gleich einem Zauberstab das Eheband als nichtig zu erklären.[11]

3. Liberorum quaerendorum causa

Den Israeliten des Alten Testamentes bedeutete Kinderreichtum einen Gottessegen. Klemens von Alexandreia sagt, man müsse heiraten um der Nachkommenschaft, des Vaterlandes und der Vollendung der Welt willen.[11] Die römischen Zensoren, deren Amt freilich schon seit der Sullanischen Reform in Verfall geraten war, verlangen von den heiratsfähigen Bürgern einen Eid, sie würden zur Gewinnung rechtmäßiger Nachkommen eine Ehefrau nehmen. Ein Römer entläßt i. J. 231 v. Chr. mit Berufung auf diesen Eid seine Ehefrau, als seine Ehe kinderlos blieb, die erste geschichtlich beglaubigte Ehescheidung in Rom. Wie Augustin von Hippo bezeugt, stellten sie seit der frühen Kaiserzeit vielfach üblich gewordenen schriftlichen Eheverträge die Gewinnung von Nachkommen als Zweck der Ehe heraus[12]. In seinem Werk «De bono coniugali» reiht Augustin die Güterdreiheit «Nachkommenschaft, Treue, Sakrament» (proles, fides, sacramentum) asyndetisch aneinander[13]. Dieser Güterternar, vor allem das mit der Unauflöslichkeit ineins gesetzte «sacramentum» regt die frühe Scholastik an, der Ehe ihren Platz unter den sieben Sakramenten anzuweisen. Er findet sich wieder im Florentiner Unionsdekret für die Armenier[14] wie in der Enzyklika «Casti connubii» Pius XI. (1931)[15]. In Betracht zu ziehen ist hier auch die Herausstellung der Gewinnung und Erziehung der Nachkommenschaft als Hauptzweck der Ehe in Canon 1013 § 1 des Codex Iuris Canonici.

Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils haben sich das Ringen um eine neue Sicht der «ehelichen Güter» nicht leicht gemacht. Es sei hingewiesen auf die besorgte Frage von Kardinal Leo Josef Suenens, «ob wir nicht das erste Eheziel, die Fortpflanzung, zu sehr unterstrichen haben, zum Nachteil eines ebenso geforderten Ehezieles, des Wachsens der ehelichen Einheit»[16], sowie auf die Worte der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» (49) über die sittliche Würde jener Akte, die, menschenwürdig vollzogen, jenes gegenseitige «Übereignetsein» ausdrücken, «durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen».

4. Nuptias non concubitus, sed consensus facit

Die römische Ehe war zunächst, so sagen die Rechtshistoriker, kein Rechtsverhältnis, sondern eine soziale Gegebenheit[17]. Es kam auf die eheliche Gesinnung (affectio maritalis) an, die sich in dem entsprechenden Verhalten der Ehepartner äußerte und sich nicht nach juristischen, sondern nach sozialen Maßstäben bemaß. Für die Dauer der Ehe, die nach klassischem Recht von beiden Seiten jederzeit kündbar war, hatte die Frau die Stellung der ehelichen Gattin. Wäre sie frei geboren, dann sprach die Vermutung für das Vorliegen eines ehelichen Verhältnisses. Zwar waren die Heiratspartner, die noch einem pater familias unterstanden, bei Verlöbnis und Ehe von dessen Zustimmung abhängig. Aber die väterliche Gewalt sollte mit Wohlwollen geübt werden, und die Heiratspartner sollten frei und ungezwungen ihre Zustimmung geben.

Die christlichen Kaiser trugen in ihrer Gesetzgebung den christlichen Grundsätzen weitgehend Rechnung. Das Recht zur Ehescheidung konnten oder wollten sie nicht völlig beseitigen. Auch an dem Grundsatz der Formfreiheit der Ehe hielten sie im allgemeinen fest. Kaiser Justinian verpflichtete 542 nur noch Personen senatorischen Standes zur Abfassung schriftlicher Eheverträge. Die 538 erlassene Verpflichtung, daß sich Personen des Mittelstandes von einem Beamten der Kirche (defensor ecclesiae) und drei vis vier Klerikern als Zeugen ein schriftliches Ehezeugnis ausstellen lassen sollten, hob er wieder auf. Auch die Päpste, deren Wort im Westen seit dem Erlöschen des westlichen Kaisertums besonders Gewicht erhielt, traten im allgemeinen für die Formfreiheit der Eheschließung ein. Offensichtlich in schroffem Gegensatz zur griechischen Entwicklung sagt Papst Nikolaus I. 866 den erst kürzlich christlich gewordenen Bulgaren, es komme bei der Ehe-

schließung weder auf die weltlichen Bräuche noch auf den kirchlichen Ritus an, sondern ausschließlich auf den von den Gesetzen verlangten Ehewillen der Heiratspartner[18]. Ohne diesen bringe auch der Geschlechtsverkehr keine gesetzmäßige Ehe zustande. Nicht weniger stark betonte sein Nachfolger, Hadrian II. (867–872), die Alleinwesentlichkeit des Ehewillens der Heiratspartner[19]. Das Wort der Päpste war um so bedeutender, weil etwa seit Ende des zehnten Jahrhunderts über Streitigkeiten bezüglich des Ehebandes ziemlich ausschließlich und unbestritten die kirchlichen Gerichte urteilten. Das kam unter anderem auch daher, daß in einem Zeitalter größter Rechtszersplitterung im Abendlande einzig und allein die Kirche auf diesem Gebiete allgemein gültige Maßstäbe setzen konnte.

Die mit dem elften Jahrhundert einsetzende kanonistische und scholastische Wissenschaft griff die vom römischen Recht, das damals eine Art von Renaissance erlebte, und von Papst Nikolaus I. gegebenen Anregungen auf[20]. Sie unterschied seit Ivo von Chartres (gest. 1117) immer schärfer zwischen dem auf die Zukunft und dem auf die Gegenwart gerichteten Ehewillen der Heiratspartner. In letzterem (consensus de praesenti) erkennt man das ehebegründende Moment. Bei Petrus Lombardus (gest. 1160) ist die «Sponsaliendistinktion zur Grundlage eines vollkommen geschlossenen scholastischen Lehrsystems geworden».[21] Das betrifft nicht allein die rechtliche Seite. Petrus ist der Theologe, der als erster die Siebenzahl der Sakramente feststellt. Er betont in seinem Sentenzenwerk, daß es ausschließlich der Konsens, die willentliche Zustimmung der beiden Heiratspartner sei, der die Ehe hervorbringt (IV 24, 2; PL 192, 915). Er setzt sich mit der von Pseudoisidor vorgelegten unechten Dekretale des Papstes Evaristus (um 100) auseinander: all das, was den Reformern des neunten Jahrhunderts betontes Anliegen war, der geordnete Hergang der Eheschließung, Werbung bei der Sippe der Braut, Verlobung, Dosbestellung, priesterlicher Segen und öffentliche Hochzeit – wird als bedeutungslos abgewertet. Es diene zwar dem Schmuck und der Ehrbarkeit, der Ehe, sei aber zum Zustandekommen des sakramentalen Ehebundes unwesentlich. Selbst der heimlich abgegebene Konsens stifte eine sakramentale Ehe, auch wenn heimliche Ehen unerlaubt blieben. Das heißt zum einen, daß der sakramentale Ehebund nur zustande kommt durch den erkennbar geäußerten Willensentschluß der Nupturienten. Man wird also wohl sagen können, daß Mann und Frau sich selbst und dem Partner das Sakrament der Ehe spenden.

Zum anderen blieben – schon Petrus Lombardus erkannte die Schwierigkeit – die kirchlichen Gerichte bis zum Tridentinum mit einer oft unlösbaren Aufgabe belastet, da der Abschluß von klandestinen Ehen meist nicht zu beweisen war. Andere Fragen, wie etwa die Möglichkeiten der Auflösung der Ehe vor ihrem Vollzug durch die Kopula sowie deren Bedeutung für die endgültige Unauflösbarkeit der Ehe, waren leichter zu lösen.

[1] Vgl. M. Kaser, Röm. Privatrecht I (München 1955) 63–74. 260/90; II (1959) 107/41; Pauly – Wissowa – Kroll, Realenc. d. class. Altertumswiss., besond. die Art. matrimonium (Kunkel: 14, 1930, 2259 ff), nuptiae (Ehrhardt: 17, 1936, 1478 ff); K. Ritzer, Formen, Riten u. religiöses Brauchtum d. Eheschließung in den christl. Kirchen d. erst. Jahrtausends (Münster-W. 1962); A. Oepke, Ehe: Reallex. f. Antike u. Christent. IV (1959): 650/66; ebd. weitere Art. Ehebruch, -gesetze usw.

[2] «consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio» (Dig. 23, 2, 1 Modestin); weitere Belege bei Ehrhardt aaO. 1482; dazu E. von Lasaulx, Zur Gesch. u. Philosophie d. Ehe bei den Griechen: Abhandl. d. Bay. Akad. d. Wissensch. Philos.-Philol. Kl. 7, 1 (München 1853) 33 f, Anm. 22.

[3] Vgl. K. Ritzer, Ehe in der alten Kirche = Werkmaterial z. Brautleutekurs 5 (Manuskriptdruck Verl. Haus Altenberg Düsseldorf 1966) 4.

[4] Zur Stelle (II 8) vgl. Ritzer, Formen 58–67.

[5] Legatio 33 (p. 152 Z. 14 f. ed. Geffcken); im Zusammenhang mit dem Ehesegensritus vgl. Ritzer, Formen 57 u. passim; B. Kötting, Digamus III. (1957) 1016/24.

[6] Brief an Erzbischof Victricius v. Rouen; vgl. Ritzer, Formen 164 mit 168 Anm. 69.

[7] Vgl. A. Esmein – R. Génestal, Le mariage en droit canonique I (Paris 1929) 227 ff; G. H. Joyce, Die christl. Ehe (Leipzig 1934) 447 ff.

[8] Vgl. Joyce aaO. 314/6.

[9] Vgl. ebd. 343 f.

[10] Vgl. ebd. 477/79.

[11] Deutscher Auszug aus d. Interv. v. 22. 9. 1965 bei J. Chr. Hampe, Autorität der Freiheit III (München 1967) 266.

[11a] Strom. II 23 140,1; vgl. Lasaulx aaO. 27 Anm. 9.

[12] Ritzer, Formen 27 f, (Anm. 138 f).

[13] PL 40, 394.

[14] Denzinger-Schönmetzler, Enchir. Symbolor. n. 1327 (702).

[15] ebd. n. 3703 (2227) ff.

[16] Interv. v. 30. 10. 1964; vgl. Kampe aaO. 259.

[17] Vgl. Kaser I 65.

[18] Vgl. Ritzer, Formen 340 f u. passim.

[19] PL 122, 1318.

[20] Vgl. H. Portmann, Wesen u. Unauflöslichk. d. Ehe, Ehe in d. kirchl. Wissenschaft u. Gesetzgeb. d. 11. u. 12. Jahrh. Ein Beitrag z. kirchl. Rechtsgesch. (Emsdetten-Westf. 1938) besond. 37–70; Joyce aaO. 177; im liturgiegeschichtl. Zusammenhang mit der Entwickl. der Ordines ad facienda sponsalia auch Ritzer, Formen 295–306. 313.

[21] Portmann aaO. 42 f.

KORBINIAN RITZER

geboren am 6. Juni 1908 zu Weidach bei Wolfratshausen (Deutschland), 1937 zum Priester geweiht, Benediktiner. Er studierte an der Hochschule für Philosophie und Theologie von Freising und an der Universität München; Doktorat in Theologie. Seit 1950 ist er Professor für Literatur und Geschichte am Benediktinergymnasium von Schäftlarn. Er veröffentlichte u. a. Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 38 (Münster 1962).

Nicolaas van der Wal

Aspekte der geschichtlichen Entwicklung in Recht und Lehre

Einfluß des profanen Rechts auf die kirchliche Eheauffassung im Osten

1. Die Lösung der Ehe

Im klassischen römischen Recht[1] war die Ehe ein faktischer Zustand, der dadurch (und so lange) Bestand hatte, daß (und wie lange) beide Ehepartner den Willen hatten, verheiratet zu sein. Unter Einfluß des Christentums trat zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt, aber doch wohl vor dem Jahre 600, an diese Stelle die Vorstellung, daß eine Ehe durch Übereinkunft zwischen den Ehepartnern zustande kommt und dann auch ohne fortdauernde Willensübereinstimmung bestehen bleiben kann. Aus der klassischen römischen Auffassung ergab sich natürlich für beide Ehepartner volle Freiheit zur einseitigen Ehescheidung.

Nach Einführung des Christentums wurden formell festgelegte Ehescheidungsgründe eingeführt (deren Zahl und Art übrigens wechselten); eine Ehescheidung ohne gültigen Grund wurde zwar mit schweren Vermögensnachteilen bestraft, löste aber trotzdem die Ehe. Kaiser Justinian (529–565) verschärfte diese Regelung dahin, daß der schuldige Ehepartner in ein Kloster eingeschlossen werden sollte und gezwungen wurde, die Kutte zu nehmen; dieselbe Sanktion stand auch auf Übertretung des kaiserlichen Verbots der Ehescheidung mit beiderseitiger Zustimmung, so daß wenigstens in der Theorie Wiederverheiratung schuldiger geschiedener Ehepartner unmöglich wurde. Bemerkenswert ist, daß Justinian, der in seiner Novelle 22 noch Plato zitiert, um zu beweisen, daß alle Verbindungen zwischen Menschen wieder gelöst werden können[2], einige Jahre später anordnete, daß Ehescheidungen ohne gültigen Grund nicht nur verboten, sondern auch nichtig sind.[3] Diese Nichtigkeit hat jedoch in der späteren Rechtsentwicklung keinerlei Spur hinterlassen; sie wurde übrigens schon in den Kommentaren der Zeitgenossen meistens geleugnet.

Erst im 8. Jahrhundert verbindet die *Ekloge*, das Rechtsbuch des Ikonoklastenkaisers Leon III., das Ehe- und Ehescheidungsrecht mit *Mt 5, 32 und 19, 19;* aber auf dieses Bibelzitat folgt eine Reihe von Ehescheidungsgründen[4], zwar weniger als in der Gesetzgebung des Justinian, von denen aber einige (z. B. Mordanschlag auf den Ehepartner, Impotenz des Mannes) in keinerlei Verbindung mit der Hurerei *(porneia)* aus dem Evangelium gebracht werden können und von denen einer (Aussatz) sogar neu hinzugefügt wurde.

Nach Wiederherstellung der Orthodoxie kehren die Rechtsbücher dann wieder ganz zum Recht des Justinian zurück; die Praxis war sogar noch bedeutend geschmeidiger als die Lehre. Das geht aus den *Pira Eustathii Romani* hervor, einer Sammlung von Berichten über Prozesse, die vor Eustathius als Richter (Beginn des 11. Jahrhunderts) geführt worden waren. Darin gibt es u. a. einen Fall[5] von Ehescheidung auf Grund gegenseitigen Einverständnisses durch schriftlichen Vertrag, in dem die Partner einander das Recht einräumten, eine zweite Ehe einzugehen. Als der Mann Jahre danach stirbt, kommt es zu einem Prozeß über finanzielle Klauseln des Ehescheidungsvertrages. Der Richter verliert hier kein Wort darüber, daß beide Partner für diese Ehescheidung mit Einweisung ins Kloster hätten bestraft werden müssen, sondern er stellt fest, daß die Ehe bis zum Tod des Mannes als fortbestehend angesehen werden muß, da die Frau von ihrem Recht wiederzuheiraten keinen Gebrauch gemacht habe. Daraus geht übrigens hervor, daß im 10. Jahrhundert die altrömische Auffassung von der ununterbrochenen Willensübereinstimmung als Basis der Ehe völlig vergessen war.

Der beschriebene Fall bringt uns zu einem der Gedankengänge, die den auf den ersten Blick so bestürzend großen Unterschied zwischen der römisch-katholischen und der griechisch-orthodoxen Ehescheidungslehre erklären können. Man sieht hier nämlich, daß die Byzantiner bei der Interpretation von Mt 19, 9 ihre Aufmerksamkeit nicht auf die Ehescheidung selbst, sondern auf die eventuell folgende zweite Ehe richteten – wozu die Formulierung dieses Textes tatsächlich einigen Grund gibt. Ferner ist wichtig, daß die römisch-katholische Lehre von den sieben Sakramenten erst im Mittelalter bis in alle Einzelheiten ausgearbeitet wurde; die Sakramentenlehre des Augustinus ist noch nicht abgerundet; ihr fehlen die scharfen Umrisse der späteren Formulierungen. Hinzu kommt, daß die lateinischen Kirchenväter im griechischen Osten nie besonders bekannt waren und nach dem 6. Jahrhundert, als die kultu-

rellen Kontakte zwischen Ost und West selten wurden, überhaupt nicht mehr gelesen wurden. Beim Begriff «Sakrament» dachte man zunächst an Vorgänge wie Taufe und Priesterweihe. Außerdem kann man sich leicht vorstellen – so gerechtfertigt die Vulgata-Übersetzung «sacramentum» für das griechische *mysterion* auch ist –, daß die Aussage des Paulus (Eph 5, 32), die Ehe sei ein großes Mysterium, bei den Griechen andere Assoziationen weckte als der Vulgatatext bei westeuropäischen Theologen, die in der Sakramentenlehre aufgewachsen waren.

Dann bleibt natürlich noch der Text Mt 19, 6 («Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen»), der übrigens in der byzantinischen Kanonistik zu diesem Thema viel häufiger vorkommt als die Epheserbriefstelle 5, 32, die so gut wie nie zitiert wird; aber dieser Text stand zu nah bei dem *mä epi porneia* («außer bei Hurerei») von Mt 19, 9, um nicht beide gemeinsam zu interpretieren.

Das Verständnis der Byzantiner vom Wort *porneia* in Mt 19, 9 ist doppelt bemerkenswert. Einerseits geht aus der weltlichen Gesetzgebung hervor, daß der Ausdruck sehr weit gedeutet wurde; man sah darin nur ein Beispiel für mehrere mögliche Ehescheidungsgründe: nicht nur für Verfehlungen der Frau, sondern auch des Mannes, und – mehr noch – auch für Ehescheidungsgründe, bei denen von *Schuld* eines Ehepartners überhaupt keine Rede sein kann, wie Impotenz und Aussatz. Anderseits ist für moderne Menschen noch bemerkenswerter, wie die auf diesem Gebiet angesehenste Autorität, der Kirchenvater Basilius der Große, den Matthäustext interpretiert. Basilius[6] verbindet nämlich Mt 19, 9 mit zwei alttestamentlichen Texten, mit Jer 3, 1 und Spr 18, 22a («Wer seine ehebrecherische Frau behält, ist ein Tor und gottlos»[7]; dieser Text der Septuaginta fehlt in den meisten gängigen Übersetzungen des hebräischen Alten Testaments) und zieht aus diesem Vergleich den Schluß, daß sich der Mann von seiner ehebrecherischen Frau nicht nur trennen darf, sondern trennen *muß*. Auch das Konzil von Neocäsarea[8] legte diese Pflicht einem Geistlichen niederen Ranges auf, dessen Frau Ehebruch beging. Hier brachte also ein Verhalten, das einen juridischen Grund für die Ehescheidungs*möglichkeit* liefert, für die frühbyzantinische Moraltheologie die *Pflicht* zur Ehescheidung mit sich[9], wenn auch nur in dem Fall, der durch den Text bei Mt 19, 9 bei buchstäblichem Verständnis gedeckt war.

Hiermit ist zwar erklärt, wie die byzantinische Kirche dazu kommen konnte, Ehescheidung im Prinzip für möglich anzusehen, aber noch nicht, wie sie Ehescheidungen aus allerlei Gründen, die mit der *porneia* bei Mt 19, 9 nichts zu tun haben, anscheinend ohne irgendwelche Schwierigkeit hinnehmen konnte. Am meisten hat dazu zweifellos beigetragen, daß – anders als im Westen – Fragen der Ehe und Ehescheidung nicht unter die Kompetenz einer gesonderten kirchlichen Rechtssprechung fielen. Vor allem zu Anfang der frühbyzantinischen Zeit, als noch ein großer Teil der Reichsbevölkerung heidnisch war, lag es nah, diese Angelegenheiten der weltlichen Obrigkeit zu überlassen und sich in extremen Fällen auf die Auferlegung kirchlicher Bußen zu beschränken. Man fragt sich aber auch weiterhin, warum sich die Geistlichkeit nicht für eine Gesetzesänderung in dem Sinne eingesetzt hat, daß Ehescheidung lediglich bei Ehebruch der Frau (und z. B. bei Eintritt eines der Ehepartner in ein Kloster) erlaubt sei. Anfangs hat hier vielleicht noch die Auffassung von der Ehe als einem auf dauernder Willensübereinstimmung beruhendem Zustand nachgewirkt, was zur Folge hatte, daß Ehescheidung zwar verboten war, aber nicht für ungültig erklärt werden konnte (aber dann hätte man doch Wiederverheiratung nach Ehescheidung verbieten können); für spätere Zeit geht diese Argumentation nicht mehr auf.

Die griechisch-orthodoxe Kirche hat sich in späterer Zeit das Recht zuerkannt, allzu harte biblische Vorschriften zu mildern, wenn eine strenge Anwendung in der unvollkommenen irdischen Gesellschaft zu große Reibungen verursachen würde. Diese *oikonomia* kann das so gar nicht strenge byzantinische Ehescheidungsrecht zu einem guten Teil erklären. In frühbyzantinischer Zeit ist man vielleicht auf einem andern Wege zu dieser milden Haltung gekommen, indem man davon ausging, daß Mt 5, 32 zur Bergpredigt gehört. Man kann die Lebensnormen der Bergpredigt nämlich als Vorschriften einer idealen Sittenlehre auffassen, nach der die nach Vollkommenheit strebenden Christen (dabei dachten die Byzantiner in erster Linie an Ordensleute) ganz zu leben versuchen sollen, während man meinte, das von gewöhnlichen Menschen nicht fordern zu können. Für Mt 5, 34 («Ihr sollt überhaupt nicht schwören!») wird eine Auslegung nach dieser Auffassung von der römisch-katholischen Kirche, den Orthodoxen Kirchen und den meisten – nicht allen! – Kirchen der Reformation akzeptiert. Bemerkenswert ist nun, daß man dieser Interpretation des Eidverbots

in der byzantinischen Rechtsliteratur des öfteren begegnet; in den *Basiliken*, dem großen Rechtsbuch, das Kaiser Leon der Weise etwa um 900 veröffentlichen ließ, findet man zu Beginn des Abschnitts über den Eid zwei Scholien[10] mit ausführlichen Zitaten aus Johannes Chrysostomus *(In Matthäum* 17, 5–6 und *De Statuis* 15, 5). Leon selbst gibt in seiner *Novelle* 98 eine ähnliche Begründung, indem er Mt 5, 34 mit Mt 6, 19 und 6, 25 vergleicht («Sammelt auf Erden keine Schätze» und «Seid nicht besorgt, was ihr essen sollt»): Texte, die man nach seiner Aussage auch nicht wörtlich nehmen darf. Eine Anwendung dieser Argumentation auf die Ehescheidung habe ich in den byzantinischen Quellen weltlichen und kanonischen Rechts nicht finden können, was natürlich nicht heißen soll, daß sie in der theologischen Literatur, die ich nicht genügend kenne, nirgendwo vorkommt. Jedoch habe ich den Eindruck, daß bei der großzügigen Zulassung der Ehescheidung dieser Gedankengang eine Rolle gespielt hat.

2. *Zweite und weitere Ehen*

Nach dem Recht Justinians war Wiederverheiratung eines Witwers und einer Witwe unbeschränkt möglich, aber der Schuldige an einer Ehescheidung konnte (wie gesagt) nicht wieder heiraten, ebensowenig wie beide Ehepartner nach Ehescheidung mit beiderseitigem Einverständnis wieder heiraten konnten, weil er oder sie oder beide gezwungen wurden, in ein Kloster zu gehen. Praktisch war aber die Möglichkeit später doch gegeben, weil die Strafe nicht konsequent angewandt wurde; unter den Ikonoklastenkaisern, die den Klöstern ablehnend gegenüberstanden, war diese Sanktion sogar vorübergehend aufgehoben.

Die griechischen Kirchenväter interpretieren 1 Kor 7, 7.8. 27.39.40 in dem Sinne, daß eine zweite Ehe erlaubt sei und eine dritte Ehe zwar kanonisch bestraft werden müsse, aber gültig sei (nach Basilius dem Großen widerstreitet sie dem göttlichen Gesetz, ist aber trotzdem besser als Hurerei); wer eine vierte Ehe eingehe, betrage sich wie ein Schwein.

Später ging auch die Gesetzgebung in diese Richtung: Etwa um 800 verbot Kaiserin Irene[11] die dritte Ehe; Kaiser Basilius[12] ließ sie bei kirchlicher Bestrafung zu – eine vierte Ehe erklärte er jedoch für nichtig. Sein Sohn Leon wiederholte diese Norm in seiner 90. Novelle. Kurz darauf heiratete Leon selbst zum vierten Male, was in der Kirche zu heftigen Auseinandersetzungen führte. Nach seinem Tod gab die Synode von Konstantinopel (im Jahre 920) den *tomos tes henooseos* heraus[13], in dem vierte Ehen für nichtig erklärt und dritte Ehen mit bestimmten Beschränkungen gestattet wurden; dabei ist es geblieben.

Diese Normen galten natürlich für Witwen und Witwer. Für geschiedene Ehepartner steht lediglich fest, daß nach der Bischofsweihe eines Mannes oder wenn einer der Ehepartner in ein Kloster eingetreten ist, in der späteren Praxis dem andern Ehepartner eine neue Ehe gestattet wurde. Wie man bei anders begründeten Ehescheidungen handelte, läßt sich aus den Texten nicht ersehen, was desto bemerkenswerter ist, weil seit einer Anordnung Kaiser Leons des Weisen Ehen nur durch kirchliche Einsegnung geschlossen werden konnten, aber nicht mehr außerhalb der Kirche durch Vertrag vor Zeugen. Allerdings werden wohl wenigstens fürstliche und angesehene Personen – wenn der Ehescheidungsgrund ein Mißverhalten des anderen Ehepartners war – einen Priester gefunden haben, der bereit war, an ihrer nächsten Ehe mitzuwirken.

[1] Allgemeine Literatur: K. E. Zachariä von Lingenthal, Geschichte des griechisch-römischen Rechts (Aalen 1955) 55–83. – J. Dauvillier/C. de Clerq, Le mariage en droit canonique oriental (Paris 1936). – O. Rousseau, Scheidung und Wiederheirat im Osten und im Westen: Concilium 3 (April 1967) 322–334. – N. van der Wal, Manuale Novellarum Justiniani (Groningen 1964) 64–71.

[2] Nov. Just. 22 cap. 3: *τὸ δεθὲν ἅπαν λυτόν.*

[3] Nov. Just. 134 cap. 11.

[4] Ecl. 2, 12–13: Ius Graeco-Romanum, Hg. J. und P. Zepi (Athen 1931) Bd. II, 25–26.

[5] Pira 25, 62: ebd. Bd. IV, 107–109.

[6] Zitiert nach V. Benesevič (Hg.), Iohannis Scholastici Synagoga L titulorum (München 1937) 131, Tit. 42, Kap. 4.

[7] *Ὁ δὲ κατέχων μοιχαλίδα ἄφρων καὶ ἀσεβής.*

[8] S. die unter Anm. 6 zitierte Ausgabe, 21, Tit. 41, Kap. 3.

[9] In seinem Conciliumartikel (s. Anm. 1) nimmt Rousseau an, daß Basilius diese Pflicht zur Verstoßung der ehebrecherischen Frau im weltlichen Recht fundiert sieht, das er toleriert, ohne es gut zu nennen. Eine solche Pflicht bestand tatsächlich im klassischen römischen Recht; aber es ist sehr die Frage, ob das zur Zeit des Basilius in Kappadozien noch als geltendes Recht angesehen wurde. Es scheint mir wahrscheinlicher, daß Basilius unmittelbar von Spr 18, 22a ausging.

[10] Basilica 22, 5 (Ausg. Scheltema Ser. B) 1410–1411.

[11] Coll. I Nov. 28: Ius Graeco-Romanum (s. Anm. 4) Bd. I, 49.

[12] Prochiron 4, 25: ebd. II, 127.

[13] Coll. III Nov. 1: ebd. I, 192. Der Beschluß der Synode wurde vom jeweils regierenden Kaiser bestätigt.

[14] Nov. Leonis 89.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

NICOLAAS VAN DER WAL

geboren am 13. Mai 1925 zu Leeuwarden (Holland), Angehöriger der Niederländischen reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Groningen (Holland), ist Magister und Doktor der Rechtswissenschaft (1953) und Mitglied der juristischen Fakultät der Universität Groningen. Er veröffentlichte u. a. Les commentaires grecs du Code de Justinien (Den Haag 1953); Manuale Novellarum Justiniani – Aperçu systématique du contenu des Novelles de Justinien (Groningen 1964).

Philippe Delhaye

Dogmatische Fixierung der mittelalterlichen Theologie (Sakrament, vinculum, ratum et consummatum)

1. Im 11. Jahrhundert gewinnt die Kirche eine exklusive Herrschaft über die Ehe

Zu dieser Zeit beginnt die kanonische Lehre über die Ehe, sich zu präzisieren und die Idee der Ehe als Sakrament – und nicht mehr allein als «res sacra» –, sich zu fixieren. Bis dahin hatte man die Morallehren der Schrift und der Väter vornehmlich in einer pragmatischen Form gelebt.

Das Alte Testament betrachtet die Ehe auf der soziologischen Ebene (Familie als Urzelle) und die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um sie in dieser Hinsicht bestmöglich zu verwirklichen. Zu dieser Zeit des Mittelalters orientieren die Christen sich häufig am Alten Testament, zum Beispiel an den Bestimmungen des Buches Leviticus über die Unreinheiten. Das Neue Testament betont die Wiederherstellung des ursprünglichen Ideals, indem es die Einheit und Unauflöslichkeit des Ehebandes hervorhebt.

Die Väter denken zunächst an die moralische Bedeutung der Ehe und eine große Anzahl politischer Fragen. Daher rühren vermutlich viele Irrtümer, aus denen zahlreiche Häresien entstanden, die vom engstirnigsten Rigorismus bis zu einem eindeutigen Laxismus reichten. Hieronymus verurteilt einige davon mit dem ihm eigenen Nachdruck, und Augustinus «moralisiert» fast ausschließlich.

Auf der anderen Seite hat die Kirche sich während des ersten Jahrtausends häufig damit begnügen müssen, die Grundsätze der christlichen Ehe zu verteidigen. Die römischen Gesetze und nach ihnen die der Barbarenvölker hatten die gesetzgeberische und richterliche Gewalt und Zuständigkeit der Kirche im höchsten Maße eingeschränkt. In gewissen Gebieten (Germanien, Britannien) wurden bestimmte Fälle von Ehescheidung zugelassen, zum Beispiel von den Pönitentialien.

Im Verlauf der Kämpfe zwischen Sacerdotium und Imperium werden die abendländischen Staaten schwächer, und durch die Steigerung der kirchlichen Macht werden nach und nach die Grenzen überschritten, welche die weltlichen Mächte dem Einfluß der Kirche gezogen hatten.

Bis dahin hatte auf dem Gebiet der Ehe zwischen der Kirche und den christlichen Staaten entweder eine Kompetenzenteilung und Zusammenarbeit oder ein Konkurrenzverhältnis bestanden. Die Schwächung dieser Staaten führte zum Verlust ihrer Jurisdiktion über die Ehe, die nun ausschließlich als eine «res sacra» betrachtet wurde.

Gewiß ist der Sieg der kirchlichen Jurisdiktion nicht überall gleich: Noch im 11. Jahrhundert werden an manchen Orten Ehesachen von Laiengerichten entschieden, aber diese Ausnahmen sind selten und verschwinden nach und nach.

Die allgemeine Anerkennung der ausschließlichen Zuständigkeit der Kirche in Sachen Ehe ist im 11. Jahrhundert gesichert.

In Frankreich gestattet die Schwächung der königlichen Macht der kirchlichen Jurisdiktion ohne Schwirigkeiten, an den Platz der öffentlichen Rechtspflege zu treten; in Italien scheint es, daß die kaiserliche Gewährung weltlicher Rechtstitel und der damit verbundenen weltlichen Machtbefugnis an viele Bischöfe die ausschließliche Zuständigkeit der Bischöfe in Ehesachen vorbereitet hat; in England, wo die politische Entwicklung ein wenig anders verläuft, erscheint die ausschließliche Zuständigkeit kirchlicher Gerichte in Ehesachen zu Beginn des 12. Jahrhunderts unbestritten.

Doch sollte die Kirche in Zukunft nicht allein die Zuständigkeit in der Rechtsprechung haben, sondern auch die gesetzgeberische Gewalt. So entwickelte sie die gesetzliche Regelung der Ehe unter Anwendung ihres eigenen Rechtes an Stelle der weltlichen Gesetze, die sie bis dahin geduldet hatte. Ja, sie erhält die Macht, ein vollständiges Eherecht auszuarbeiten.

Aber in der christlichen Welt gibt es sehr verschiedene Gesetzgebungen und Gewohnheitsrechte: Um dieses Eherecht zu fixieren, und eine gewisse Vereinheitlichung in der Gesetzgebung zu erreichen, muß die Kirche auf das römische Recht zurückgreifen, in dem zum Beispiel die Ehe nur durch den Konsens der Eheleute zustande kommt, auch wenn jede Feierlichkeit dabei fehlt.

2. Der sakramentale Charakter der Ehe ist vor der Mitte des 12. Jahrhunderts nicht allgemein anerkannt

Unter Sakrament verstehen wir hier natürlich die rituelle Handlung, welche die Gnade zeichenhaft darstellt und bewirkt, welche die ersten Scholastiker zwischen 1140 und 1150 definieren und von der sie sieben verschiedene Fälle aufzählen. Offenbar ist der sakrale Charakter der christlichen Ehe von Anfang an anerkannt, doch denkt man nicht daran, das «μυστήριον» aus dem Epheserbrief (5, 32) mit «Sakrament» im scholastischen und tridentinischen Sinne zu übersetzen. Was in dem Paulusbrief als «Mysterium» bezeichnet wird, ist das mystische Band zwischen Christus und der Kirche. Das Mysterium schlechthin in den Gefangenschaftsbriefen ist der Plan Gottes, alle Menschen zu retten, indem er sie seinem Sohne gleichmacht. Natürlich bleibt bestehen, daß die leibliche Gemeinschaft von Mann und Frau ebenfalls eine totale Hingabe, ein definitives In-seine-Verantwortung-Nehmen in sich schließt; doch in der alten Kirche denkt man nicht daran, hier über das Stadium der Vergleiche oder der moralischen Verpflichtungen hinauszugehen. Das Mittelalter anerkennt nahezu einstimmig den Sakramentsbegriff, wie ihn Isidor von Sevilla vertreten hat (*Etymologiae*, lib. VI, cap. 19, n. 40–42), das heißt: Es betrachtet das Sakrament als geheimnisvolle Präsenz des Heiligen Geistes. So gesehen sind natürlich alle Glaubensdogmen sowie alle liturgischen Handlungen (selbst die des Alten Testamentes) Sakramente. Die Kontroversen um die Eucharistie wie die Fortschritte der spekulativen Theologie auf der Grundlage der aristotelischen Logik bringen die *Summa Sententiarum* (von Otto von Lucca?) und die *Sententiarum libri IV* (von Petrus Lombardus) zu Formeln, in denen sich die Idee der Wirksamkeit mit der des Zeichens verbindet zu der heute noch gültigen Formel, und auf diese Weise zur Präzisierung der klassischen Siebenzahl.

Lange Zeit sollte bei den Theologen die Unentschiedenheit herrschen. Für Ivo von Chartres ist die Ehe nicht sakramental, wenn zwischen den Eheleuten nicht die Liebe der Caritas besteht. Hugo von Amiens bestreitet den sakramentalen Charakter der Zweitehen (*Contra haereticos*, lib. 3, c. 4) weil sie die definitive und einzige Liebe Christi zu seiner Kirche nicht zeichenhaft darstellen können. Hugo von Sankt-Viktor unterscheidet das *sacramentum coniugii* vom *sacramentum coniugalis officii*. Das erste, ein *maius sacramentum*, symbolisiert die Vereinigung Gottes und der Seele; das zweite ein *magnum sacramentum* symbolisiert die Gemeinschaft Christi mit der Kirche. *Im Decretum Gratianum*, wie bei seinen zahllosen Kommentatoren, kann das Wort Sakrament, wo es auf die Ehe angewandt wird, ebensogut Unauflöslichkeit der Bindung, wie die Bindung selbst, wie auch ihre mystische Zeichenhaftigkeit bezeichnen. Um 1150 setzt sich, wie man besonders in den *Sentenzen* von Petrus Lombardus sieht, die Liste der sieben Sakramente durch: «baptismus; confirmatio; panis benedictionis, id est eucharistia; poenitentia; extrema unctio; ordo; coniugium» (lib. 4, dist. 2) und öffnet die Wege für einen Traktat «de sacramentis», der damals neu war, seither aber klassisch und amtlich geworden ist.

3. Im 12. Jahrhundert herrschte lange Zeit Unsicherheit über das wesentliche und konstituierende Element der Ehe: Konsens oder Kopula?

Das Problem wird mit allem Nachdruck gestellt und die widersprechenden Thesen werden aus verschiedenen Gründen hart verteidigt. Das römische Recht, das damals eine Wiedergeburt erlebt, faßt die Ehe im Konsens zusammen: «consensus facit nuptias» (Ulpian, *Digesta* I, 17, 30 und *Codex Justinianus* V, 17, 8). Viele Väter, vor allem Papst Leo, haben diese These vertreten, wie Petrus Lombardus bemerkt (*Sententiae*, lib. 4, dist. 27). Auf der anderen Seite aber erfordern die aus dem germanischen Raum stammenden Gewohnheiten die *Kopula* zur Anerkennung der Existenz eines Ehebandes. Eine Gegeninstanz ist die Ehe Josephs und Marias: Sie muß als nichtig betrachtet werden, wenn die *Kopula* zur *Gültigkeit* der Ehe erforderlich ist. Und schließlich stehen dagegen die Beispiele der Heiligen (Alexis wird häufig genannt) und die kirchliche Praxis: Sie gestatten einem Mädchen, das seine Eltern verheiratet haben, ohne Zustimmung des Partners Nonne zu werden, falls die leibliche Gemeinschaft noch nicht vollzogen ist.

Ivo von Chartres verlangt nur den Konsens und vertritt die Ansicht, daß die *Kopula* nicht notwendig ist. Doch in einer übrigens wenig logischen Art lehrt der große Kanonist weiter, daß die *Kopula* der Realität der Bindung eine zusätzliche Ergänzung verleiht. Abälard und Hugo von Sankt-Viktor lehnen die von der Schule von Laon vertretene Idee ab, die Ehe existiere vom Konsens an, sei aber erst «vollständig», wenn sie vollzogen ist. Etwas von dieser These sollte jedoch in das Gratianische Dekret und das Gedankengut der Kano-

nisten übergehen. Das *matrimonium initiatum* wird durch den Konsens realisiert. Das *matrimonium ratum* allein ist vollständig und verlangt die *Kopula* (consummatum). Um der Konsequenz auszuweichen, die Ehe Josephs und Marias sei unvollständig, stürzt Gratian sich in mystische Spekulationen. Gratian legt großen Wert auf die Unterscheidung von *sponsi* (die ihren Konsens ausgetauscht haben) und *coniuges* (die die Ehe vollzogen haben). Daraus zieht er zahlreiche Schlüsse für den Eintritt ins Ordensleben, die Auswirkung der Impotenz auf die Gültigkeit der Ehe, die Scheidung *(divortium)* und die Wiederheirat.

Gratians These fand in Italien allgemeine Annahme, die des Petrus Lombardus in Frankreich. Alexander III. und Innocenz III. schlossen sich der letzteren nur teilweise an. Erst in den *Dekretalen* Gregors IX. triumphiert sie endgültig. Denn in der Praxis erlebten die Päpste bisweilen den Fall der sogenannten *sponsa duorum:* Eine Frau hatte einen Mann allein durch die Worte des Ritus angenommen: danach hatte sie mit einem anderen Manne durch Konsens und Vollzug die Ehe geschlossen. Alexander III. zögert ganz offenkundig und anerkennt die Gültigkeit der erstgeschlossenen Ehe nur, wenn die Worte der Verpflichtung in Anwesenheit eines Notars oder eines Priesters gesprochen worden sind. Überdies gibt er zu, daß die Diskussionen der Theologen und Kanonisten ihn in Verlegenheit bringen. Er schließt sich der Meinung an, die ihm als die sicherere erscheint.

4. Häufig wird die Ehe herabgesetzt und als ein niederer Lebensstand betrachtet

Dabei werden jedoch gewisse Grenzen nicht überschritten, da man fürchtet, den Eindruck zu erwekken, als paktiere man mit den Überresten des Manichäismus.

Lucien Febvre hat einmal geschrieben, für das Mittelalter sei die Ehe ein «Sakrament der Duldung». Man kann sich dieses Eindruckes kaum erwehren, wenn man die zeitgenössischen Texte liest – zum Beispiel die *Sentenzen* von Petrus Lombardus, die vier Jahrhunderte lang in den Schulen ausgelegt und erklärt wurden. Der eheliche Akt muß nach ihrer Meinung entschuldigt werden wegen des Guten, das die Ehe hervorbringt, in erster Linie der Zeugung von Kindern (lib. 4, dist. 31, c. 5). Wird er zur Befriedigung der Konkupiszenz gesucht, so stellt er nach augustinischer Lehre eine läßliche Sünde dar. Die Ehegatten werden also praktisch als ständige Sünder betrachtet. Man warnt sie vor einer zu glühenden Liebe unter Berufung auf den Spruch des Pythagoräers Sextus, der überall auftaucht: «*omnis ardentior amator propriae uxoris adulter est* – jeder, der seine eigene Frau zu sehr (= über das gewöhnliche Maß hinaus) liebt, ist ein Ehebrecher.» Die sexuelle Befriedigung ist nicht immer formell Sünde, doch ist sie gleichwohl schlecht. Und Gregor der Große rät sogar, wenn man sie genossen habe, solle man vom Gottesdienst fernbleiben *(Sent.* lib. 4, dist. 32, c. 8).

Neben solchen «gemäßigten» Strömungen gibt es auch «radikalere», die über die Bogumilen auf den Manichäismus und den Mazdaismus zurückgehen. Für sie ist das körperliche Leben seinem Wesen nach etwas Schlechtes; es weiterreichen bedeutet mit dem bösen Gott mitwirken. Daraus folgt eine absolute Verurteilung der Ehe für die «Vollkommenen» der Sekte. Die Initiation in diesen Stand wird notfalls bis zum Nahen des Todes hinausgezögert, um eine Rückkehr zum sexuellen Leben auszuschließen. Im 12. Jahrhundert greift diese «kleine Kirche» immer mehr um sich, jedoch unter den verschiedensten Formen: Albigenser (Katharer) und Waldenser kommen sich hierin sehr nah trotz ihrer verschiedenen Ausgangspositionen. Die Auseinandersetzung mit diesen Gruppen brachte bei den katholischen Christen eine Neuaufwertung der Ehe. Das wird besonders deutlich bei Alain de Lille, Professor in Paris, später in Montpellier, der sich zu Beginn der katholischen Gegenpropaganda den Zisterziensern anschließt. Periodisch schärfen fortan Konzile und Synoden die Achtung vor der Ehe ein: das Zweite Laterankonzil (D 718), die Synode von Verona (D 761), das Vierte Laterankonzil (D 802). Auch der Widerruf, den Innocenz III. von konvertierten Waldensern (im weiten Sinne) verlangt, ist darin sehr ausdrücklich (D 794).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

PHILIPPE DELHAYE

geboren am 17. Februar 1912 zu Namur (Belgien), 1937 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana zu Rom und an den Universitäten von Lille und Löwen und doktorierte in Philosophie (1940) und in Theologie (1951). Seit 1966 ist er Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Löwen (französischsprachige Abteilung) und Dekan dieser Fakultät. Er veröffentlichte u. a. La philosophie chrétienne au moyen âge (Paris 1959); La conscience morale du chrétien (Desclée 1964).

Piet Fransen

Das Thema «Ehescheidung nach Ehebruch» auf dem Konzil von Trient (1563)

In diesem Artikel möchten wir unsere früheren Studien zu Kanon 7 in ihren Hauptzügen zusammenfassen.[1] Zuerst stellen wir die wichtigsten Argumente zusammen, die auf dem Konzil vorgelegt wurden. Auf Grund dieser Argumente geben wir dann einen Kommentar zum Kanontext. Im laufenden Text weisen wir in Klammern auf die wichtigsten Quellen hin.[2]

Die Ehe wurde auf dem Konzil von Trient zweimal behandelt: zuerst, als das Konzil am Ende der zweiten Periode in Bologna tagte – von April bis November 1547 (VI 96–578); sechzehn Jahre später, vom 4. Februar bis zum 11. November 1563, unter Pius IV., sprach man über sie in Trient (IX 380–977 und III 566–750). Die dogmatische Tragweite des Kanon 7 wurde, nach den Verhandlungsregeln von Trient, lediglich im Jahre 1563 entschieden. Doch ist es nützlich, die Diskussionen von Bologna zur Kenntnis zu nehmen, um bestimmte Formulierungen des Kanons besser zu verstehen.

I. DIE WICHTIGSTEN ARGUMENTE

1. Die lutherische Position

Zur Ehescheidung im Fall von Ehebruch hatte Luther in seiner Schrift «De captivitate babylonica», auf die das Konzil vor allem verweist, keine klare Stellung bezogen. Doch stand für ihn fest, «daß diese Frage nicht von einem Papst oder von den Bischöfen entschieden werden kann».[3] Die römische Kirche hatte also «tyrannisch» gehandelt, d. h. sie hatte ihre Befugnisse überschritten. Zumal auf der Linie der Verfahrensregeln von Trient bleibt die Formulierung des Kanons so weitschweifig, weil das Konzil Luther selbst zitieren wollte. Nachdem man am 17. April 1547 seine Meinung zusammengefaßt hatte (VI 98–99), hatte die Kommission am 18. Oktober 1547 eine andere derartige Formulierung vorgeschlagen, die jedoch rechtlich genauer war (VI 537,9).

2. Die Schriftinterpretation der Kirche

Die Haltung der Theologen und der Bischöfe auf dem Konzil kann man etwa so beschreiben: Die meisten halten sich bei Mt 5, 32 und 19, 9 an die Interpretation des Augustinus (nur Trennung von Tisch und Bett), obwohl einige zugeben, daß der Matthäustext nicht restlos klar ist. Anderseits haben die alten Konzilien (die «sacri canones»), das *Decretum Gratianum* und die späteren Dekretalien der Päpste eine feste Rechtstradition im Westen geschaffen, die jede Lösung des Ehebandes ablehnt.[4] Man kann nötigenfalls auf diese Rechtstradition zurückgreifen und sie mit Anathema-Spruch verteidigen. In Trient war das wegen der weiteren Bedeutung von «definire fidem» möglich. Ein ähnliches Vorgehen hatte Kardinal del Monte bereits im September 1546 vorgeschlagen (VI 402 bis 407).

3. Die Kirchenväter

Trotzdem blieb eine ernste Schwierigkeit. Einige Theologen und Bischöfe, die in der patristischen Literatur besser belesen waren, haben bei Origines, Epiphanius, Basilius, Theodoret und Chrysostomus einige Auslassungen gefunden, die von dieser strengen Haltung abweichen. Alle kennen selbstverständlich die zwei Zeugnisse, die das *Decretum Gratianum* in Causa 32 qu. 7 (CI 1145–1149) als Einwände erwähnt, nämlich die Zeugnisse des Ambrosius und Gregors II. Daß die Zitate des Ambrosius apokryph waren (Ambrosiaster), ahnten vor Erasmus nur wenige; dagegen war Ambrosius für die meisten Bischöfe der große westliche Lehrer. Der Text Gregors II. bezog sich nicht auf den Ehebruch und wurde deshalb weniger erwähnt.

Deshalb stand für viele von Anfang an fest, daß man in diesem Fall das Anathema nicht aussprechen konnte. Zur Zeit des Konzils von Trient hatte das Anathema noch eindeutig den Charakter einer Exkommunikation. Einen Kirchenvater mit dem Bann zu belegen, war ausgeschlossen. Deshalb hatte die Kommission für die Formulierung der Kanones (IX 591, 1–15) am 20. Juli außer dem Vorschlag für einen Kanon mit Anathema auch ein sogenanntes «Dekret» (ohne Anathema) entworfen. Dieser Entwurf ist verlorengegangen. M. Calini beschreibt aber am 26. Juli seine Tendenz: «Da viele Bischöfe wünschen, daß man statt eines Kanons ein Dekret vorbereiten möge, in dem bestimmt werden solle, daß es nicht erlaubt

ist (non fosse lecito) nach diesen Vorfällen (von Ehebruch) mit anderen Personen eine neue Ehe einzugehen» (Calini 502, Visconti 483A und IX 644, 35). Man würde sich damit auf die Bestätigung der westlichen Rechtstradition beschränken, die wir soeben angeführt haben.

4. Der orthodoxe Osten

Am 11. August beginnt eine zweite Besprechungsreihe über den inzwischen von der Kommission verbesserten Kanon 6; er ist nun zum Kanon 7 geworden (IX 682, 21). Bevor die Bischöfe zu Wort kommen, legen die Gesandten Venedigs dem Konzil einen Entwurf für eine neue Kanonformulierung vor. Der Kanon ist so gebaut, daß das Anathema zwar erhalten bleibt, die Kirchenväter und die Ostkirche jedoch von der Exkommunikation nicht betroffen werden. Nach dieser Intervention der Venetianer schließen sich die Kardinäle de Guise und Madruzio von Trient unverzüglich ihrem Vorschlag an (IX 686, 28–33).

Um die Argumentation der Venetianer zu verstehen, muß man sich die für uns fremde Form von Symbiose der lateinischen und griechischen Kirchengemeinschaften in den von Venedig besetzten Gebieten, vor allem auf den Inseln des Mittelmeeres, vergegenwärtigen. Die Ortsbischöfe waren meistens Venetianer des lateinischen Ritus. Ihr Klerus war größtenteils orthodox und unterstand einem Protopapas. Die lateinischen Bischöfe ließen das Volk und ihren niederen Klerus nach orthodoxer Tradition leben. Der Klerus durfte sich auf dem Festland, auf Grund von «litterae dimissoriales» des lateinischen Bischofs, von orthodoxen Bischöfen weihen lassen. Verlangt wurde lediglich, daß das ganze Volk dreimal im Jahr in den sogenannten «Laudes» öffentlich seinen Gehorsam gegenüber dem Papst ausdrückte.[5] Rom und die Bischöfe auf dem Konzil duldeten anscheinend (mit einigen Ausnahmen) diese koloniale Kompromißlösung. Sie standen unter dem Eindruck, daß Venedig damit eine echte Kircheneinheit erreicht hatte, und daß sich die Griechen von den Lateinern lediglich durch ihre «Riten» unterschieden. Da Unterschied im Ritus offensichtlich, wie der gesamte Zusammenhang zeigt, eine viel tiefere ekklesiale Bedeutung hatte als heute, müssen wir auch dem Wort «Ritus» auf dem Konzil eine breitere Bedeutung geben. Ehescheidung nach Ehebruch wird praktisch zu diesem Unterschied im «Ritus» gerechnet.

5. Eine besondere Formulierung des Kanons

Wir müssen auch kurz auf die eigenartige Formulierung des Kanons hinweisen: «si quis dixerit ecclesiam errare...» Diese Wendung kann man noch bei anderen Kanones dieser Sitzungsperiode wiederfinden.[6] Sie ist eine geschickte Formel, durch die das Anathema und die Exkommunikation allein und ausschließlich die reformatorische These treffen, daß nämlich die Kirche in ihrer Rechtspraxis bei der Ehescheidung «tyrannisch» über ihre Kompetenz hinausgegangen sei. Wir sahen schon, daß Luther nur in diesem Punkte klar Farbe bekannt hatte. Das Wort «errare» muß auch in dieser Bedeutung verstanden werden.

6. Das Konzil von Florenz

In den Diskussionen tritt noch ein anderes Argument hervor, daß nämlich das Konzil von Florenz bei Behandlung der Einheit mit den Griechen diese Frage unbesprochen gelassen habe (Foscarari III, 692, 2 und vor allem Bovio, Bischof von Ostuni, IX 723,40–724,2). Andere Bischöfe führen dagegen das *Decretum pro Armenis* desselben Konzils an, in dem keine andere Scheidungsmöglichkeit akzeptiert wird als die Trennung von Tisch und Bett (Denz. 702 oder Denz.-Schönm. 1327).

Tatsächlich hatte Papst Eugen IV. noch nach der feierlichen Verkündigung der Einheitsbulle, als der Kaiser Rom schon verlassen hatte, diese Frage mit den Griechen, die noch in Rom zurückgeblieben waren, zu lösen versucht. Diese erklärten sich aber für unzuständig, auf dieses Problem einzugehen (Harduinus IX 430–431).[7]

7. Politische Überlagerungen

Wir haben damit die wichtigsten Argumente aus den vorbereitenden Diskussionen auf dem Konzil von Trient erwähnt. Wir besprachen nur die dogmatischen Argumente. In Trient drückte aber auch die internationale Politik auf die dogmatische Arbeit. Man denke z. B. an den starken Druck der spanischen Bischöfe, die im Auftrag Philipps II. den von Papst Pius IV. gewünschten baldigen Abschluß des Konzils verhindern sollten. Diese Aspekte müssen wir unbesprochen lassen, obwohl sie die Diskussionen mittelbar beeinflußt haben. Es ist z. B. auffallend, wie die spanischen Bischöfe in der zweiten Hälfte des Jahres 1563 die Einwände

häuften, und zwar in beiden Richtungen: sowohl gegen eine strengere wie gegen eine mildere Formulierung des Kanons.

III. KOMMENTAR ZUM TEXT DES KANONS 7

Si quis dixerit, Ecclesiam errare. Im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in den Kontroversen um die Unfehlbarkeit des Papstes, haben mehrere Enzyklopädien und Handbücher in dieser Formel eine Definition «in recto» für die kirchliche Unfehlbarkeit in Sachen Eherecht gesehen. Aus dem ganzen Ideenzusammenhang des 16. Jahrhunderts, speziell in den Kontroversen Luthers, besitzt das Wort «errare» jedoch eine weitere Bedeutung: «seine Kompetenz überschreiten», wenn auch der Gedanke an eine Irrlehre nicht ausgeschlossen wird.

Cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam. Am 5. September hatte die Kommission das Wort «docet» gestrichen. Auf Antrag von Kardinal de Guise wird das Wort aber am 13. Oktober wiederaufgenommen. Kardinal de Guise und die französischen Bischöfe wünschten, getreu ihrer gallikanischen Tradition, den Akzent vor allem auf die Lehre der alten Konzilien zu legen: auf die Lehre des Konzils von Elvira (Mansi II 7) und besonders des Konzils «von Mileve». Man meinte damals allgemein, Augustinus habe auf diesem Konzil mitberaten und es sei von Innozenz II. gebilligt worden. In Wirklichkeit bezieht sich das Zitat Gratians in c. 5 C. 32 qu. 7 auf Kanon 8 des 11. Provinzialkonzils von Karthago im Jahre 407. Der Anfang ist jedoch für die Formulierung des in Frage stehenden Kanons von Interesse: «Placuit, ut secundum evangelicam et apostolicam disciplinam...» (CI 1141; Harduinus I 1222 sub 17).

Gratian benutzt diese Formel in dieser *Causa 32 und 33* mehrmals. Am eindeutigsten steht sie bei seiner Antwort auf den abweichenden Text Gregors II.: «Illud Gregorii sacris canonibus, *immo* Evangelicae et Apostolicae doctrinae penitus invenitur adversum» (C. 32 qu. 7 IV § 1; CI 1145; s. auch C. 33 qu. 1; CI 1148–1149).

Die «evangelica doctrina» bezieht sich auf die Evangelien, selbstverständlich einschließlich Matthäus, und «apostolica» zielt wahrscheinlich auf Paulus. Beide «auctoritates» werden von Gratian und ebenso von den Bischöfen in Trient klar von den «sacri canones» der älteren Konzilien unterschieden, die die kanonistische Tradition geformt haben. Man vergesse nicht, daß das alte Recht Gewohnheitsrecht war, das sich größtenteils auf Konzilsaussagen sowie päpstliche und bischöfliche Verlautbarungen stützte.

«Cum docuit et docet» bezieht sich also auf die historische Tatsache, daß die «sacri canones» und die Dekretalien der Päpste die Unauflöslichkeit der Ehe gelehrt haben und noch immer gelten.

Das «iuxta» ist sehr wichtig, vor allem wenn man die Kanonformulierung mit dem Satzbau vergleicht, in dem «evangelica et apostolica disciplina» bei Gratian vorkommt. Gratian setzt die Lehre der «sacri canones» mit der Lehre des Evangeliums und der Apostel gleich. Das Konzil will diese Frage ausdrücklich offenlassen.

Das geht vor allem aus der Bemerkung des Bischofs Andres Cuesta von León hervor, der zur Kommission für die Abfassung der Kanones gehörte und also die Tragweite des Kanons 7 aus der Kommissionsarbeit kannte. Er hört nicht auf, sich gegen die Annahme des Vorschlages der Venetianer zu wehren. Noch am 9. September sagt er: «Man nehme den Kanon, wie er anfangs formuliert war, oder man schreibe: Si quis dixerit ecclesiam errare cum evangelicam et apostolicam doctrinam docuit et docet» (IX 789, 27; und wieder am 26. Oktober: IX 903, 42). Also: Was die Kirche gelehrt hat und noch lehrt, ist mit der Lehre des Evangeliums und des Paulus *identisch*.

Eine andere Interpretation vertreten die Bischöfe Martin Perez de Ayala von Segovia und N. G. Nogueras von Alife. Sie wünschen eine pointiertere Stellungnahme zugunsten der Ostkirchen (IX 785, 33 und 793, 31). Der Kanon soll lauten: «Si quis dixerit ecclesiam errare et contra vel praeter evangelicam et apostolicam doctrinam docere...» De Ayala gibt als Motivierung: «In diesem Kanon steht, daß dieses ‹Dogma› *aus* der Schrift abgeleitet wird (habetur ex Scriptura), was nicht eindeutig ist» (IX 785, 33).

Keiner der beiden Vorschläge wird vom Konzil angenommen. Man will also nicht ausdrücklich erklären, daß diese «Lehre» mit der Lehre der Schrift identisch ist, noch will man sich mit der Aussage begnügen, daß diese «Lehre» nicht «neben der Schrift oder gegen die Schrift steht». Die erste Aussage würde bedeuten, daß das Konzil zu einer exegetischen Frage Stellung nimmt, die unter Katholiken kontrovers ist, was das Konzil von Trient nach Möglichkeit vermieden hat. Die zweite Formulierung würde sich minimalistisch mit der Erklärung zufriedengeben, daß die «Lehre» der «sacri canones» nicht «gegen die Schrift oder neben der Schrift» steht.

Das Wort «iuxta» steht zwischen den extremen Positionen. Diese «Lehre» der «sacri canones» wird von der Schrift *inspiriert*. Das Konzil läßt den Exegeten die Freiheit, immer mehr zu präzisieren, durch welches Band die Rechtsüberlieferung mit der Lehre der Schrift verknüpft ist.

Propter adulterium coningum matrimonii vinculum non posse dissolvi. Von Anfang der Kommissionsberatung an, seit dem 20. Juli, hatte die Kommission lediglich geschrieben: «matrimonium non posse dissolvi» (IX 640, 12). Erst am 13. Oktober wird die Formel genauer gefaßt mit «matrimonii vinculum» (IX 889, 15).

Diese Korrektur ist wichtig. Der Kanon handelt lediglich von der aus den Handbüchern bekannten «inneren Unauflöslichkeit» der Ehe, daß nämlich die Ehe durch einen Ehebruch nicht *ipso facto* auseinanderfällt, oder – was den Gedankengängen Luthers in «De captivitate babylonica» besser entspricht – daß die Eheleute selbst über die Trennung im Gewissen entscheiden. Das Konzil spricht sich letztlich nicht über die Möglichkeit aus, ob die Kirche eine Ehescheidung aussprechen könnte. Dies würde (nach den Handbüchern) zur «äußeren (Un-)Auflöslichkeit» der Ehe gehören.

Das Konzil hätte sich hierzu äußern können; denn Luther sagt sehr eindeutig, es sei für ihn in jedem Fall klar, daß weder der Papst noch die Bischöfe dazu irgendwelche Befugnis haben. Aber hätte das Konzil die Auflöslichkeit der Ehe nach Ehebruch überhaupt verworfen, hätte es gleichzeitig auch die Ostkirchen mit dem Bann belegt; denn auch sie nehmen nicht an, daß die Ehepartner darüber persönlich entscheiden.

Deshalb gingen die Diskussionen bereits im Jahre 1547 sehr deutlich in eine andere Richtung. Im Anschluß an die zwei Zitate Luthers (VI 98–99) formuliert der Kanon eine sehr strenge Beziehung zwischen Ehebruch und Ehescheidung, wenn die Kommission schreibt: «*adeo* uxor esse desiit,... *ut* liceat novare coniugium» (VI 402, 20; 407, 12 und 446, 7).

Im Jahre 1563 wird diese strenge Beziehung nicht mehr aufrechterhalten. Aber implizit bleibt derselbe Gedanke erhalten, nämlich gerade durch die Änderung von «matrimonium» in «matrimonii vinculum» wie auch durch den Bau des Kanons, der direkt durchläuft und sagt: «et utrumque coniugum... non posse». So wurde lediglich Luthers These verurteilt, und die Ostkirchen wurden von dem Anathema nicht betroffen.

Et utrumque coniugum, vel saltem innocentem, qui causam adulterii non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere, moecharique eum qui dimissa adultera alteram duxerit, et eam, quae dimisso adultero, alii nupserit.» Hierzu braucht nicht viel gesagt zu werden.

Zunächst erkennt man, warum dieser Kanon so lang und umständlich ist. Das Konzil will einfach die zwei Zitate aus Luthers Schriften, wie sie von der Kommission im Jahre 1547 zusammengefaßt wurden, fast wörtlich aufnehmen, um das Anathema formell und ausschließlich auf die reformatorische Lehre abzielen zu lassen: nicht formell auf die Person Luthers, denn das Konzil von Trient wollte keine Personen, sondern Lehrmeinungen treffen.

«Vel saltem innocentem»: Die Vorliebe für die unschuldige Partei teilte Luther mit dem östlichen Kirchenrecht und auch mit den meisten Konzilsvätern.

Und noch eine letzte Bemerkung. Im Laufe der Diskussionen über die Lehre der Kirchenväter und die älteren Rechtsüberlieferungen hatten manche Bischöfe erfahren, daß das ältere Recht gegenüber dem Mann toleranter als gegenüber der Frau war. Das war zudem sehr eindeutig im Alten Testament der Fall. Es wäre verwunderlich, wenn in der Zeit des Tridentinums von dieser alten Diskriminierung nichts übriggeblieben wäre. Es ist deshalb wichtig, daß das Konzil diesem gesellschaftlichen Druck nicht nachgegeben hat und die Frau ausdrücklich dem Manne gleich behandelt.

Anathema sit. Sowohl Kardinal del Monte, im Jahre 1547 päpstlicher Legat auf dem Konzil, wie auch die Kommissionen im Jahre 1563 stellen ausdrücklich die Frage, ob hier wohl ein Anathema erwünscht sei. Kardinal del Monte begründet seine Frage mit den Worten: «Da das Problem kanonistisch bereits gelöst» (VI 402,7–14) und also juristisch nicht bezweifelbar ist. Die Kommission des Jahres 1563 will «Ambrosius und andere» nicht mit dem Anathema und also mit dem Bannfluch belegen.

Das Konzil behielt das Anathema schließlich bei, sowohl in Bologna wie in Trient, weil man damit ein «Dogma» fixieren wollte, indem man die reformatorische Lehre mit der Exkommunikation belegte.

Andere haben die Bedeutung von «dogma», «fides» und «haeresis» zur Zeit des Konzils von Trient ausführlicher behandelt.[8] Wir können darauf hier nicht eingehen. Jedoch bietet dieser Kanon ein gutes Beispiel dafür, was in Trient unter «Dogma» verstanden wurde. Es geht nicht notwendig um eine unmittelbar von Gott geoffen-

barte Wahrheit, wie das Erste Vatikanische Konzil nach dreihundert Jahren theologischer Reflexion «Dogma» definieren sollte.

Der Inhalt dieses Kanons 7 ist eindeutig der Inhalt des «docuit et docet», nämlich aus dem Zusammenhang der Lehre der «sacri canones», der bestehenden Rechtsüberlieferung in der abendländischen Kirche. Diese Lehre wird trotzdem nicht als rein kirchenrechtliche Definition gesehen. Dann genügte nach der Terminologie von Trient ein «Dekret». Sie wird also als Element in der Kirchenordnung gesehen, das tiefer reicht als eine bloße Rechtsnorm; denn sie berührt die Struktur der Sakramentenverwaltung in der Kirche und wird inspiriert («iuxta») von der Schrift. Schließlich ist diese Praxis und Lehre in der abendländischen Kirche allgemein akzeptiert; auch das ist ein «Dogma»-Element.

Noch eine letzte Frage: Wird die Praxis der Ostkirchen durch dieses Anathema betroffen?

Aus dem Gesamtverlauf der Diskussion und den folgenden historischen Vorgängen kann darauf nur verneinend geantwortet werden. Das Konzil von Trient hat zweifellos dem Antrag der Venetianer entsprochen, die eine Exkommunikation der Ostkirchen und damit eine Bedrohung der schwachen und recht oberflächlichen Kircheneinheit mit diesen in ihren östlichen Gebieten vermeiden wollten.

Die Bischöfe von Zypern haben das auf der feierlichen Sitzung vom 11. November erneut erklärt und vom Konzilssekretär zu Protokoll nehmen lassen, der es in die Akten aufgenommen hat. Der Primas von Zypern, Erzbischof Filippo Mocenigo von Nicosia, verlas das Glaubensbekenntnis eines Provinzialkonzils, das im Jahre 1340 unter dem damaligen Primas von Zypern, Elias de Nabidalis O. Min., zusammengetreten war, in welchem die griechischen, die maronitischen und die armenischen Gemeinden die Kirche von Rom als «mater omnium fidelium et magistra» anerkennen und den Primat des Papstes bejahen. Bezeichnend ist, daß die venetianischen Gesandten diese Worte des Glaubensbekenntnisses in den Entwurf ihres Kanons übernommen haben. Es ist sehr wahrscheinlich, daß venetianische Bischöfe und Gesandte dabei zusammengearbeitet haben. Die Griechen (u. a.) verlangen in diesem Glaubensbekenntnis lediglich, «daß ihnen gestattet werde, weiterhin nach ihren Riten (in suis ritibus), die vom Glauben nicht abweichen, zu leben» (IX, 972,3–20). Auch das wird in der Ansprache der venetianischen Gesandten erwähnt.

Die übrigen Bischöfe von Zypern, Andrea Mocenigo von Limasol (IX 976,46), Girolamo Raggazini von Famagosta (IX 977,4) und Francesco Contarini von Baffo (Paphos) (IX 977,33) stimmen ihrem Primas zu. Diese Erklärung wurde offiziell in die Akten aufgenommen – ein Beweis dafür, daß das Konzil diese Erklärungen als solche anerkannt hat.

Daß so verfahren wurde, läßt sich an einem kleinen Zwischenfall des 11. August zeigen. M. Calini erzählt in einem Brief vom 12. August, daß der venetianische Bischof Pietro Landi von Candia auf Kreta vorgetragen hatte, daß «die Griechen nicht verurteilt werden dürften, bevor ihnen erlaubt worden sei, ihre eigenen Gründe vorzulegen. Deshalb müßten sie zuerst zusammengerufen und eingeladen werden» (Calini 512). Die päpstlichen Legaten ließen das zunächst unbesprochen. Da einige Bischöfe auf diese Klage zurückkamen, daß die Griechen zum Konzil nicht eingeladen worden seien, schaltete sich der zweite Präsident, Kardinal Hosius, Bischof von Ermland in Ostpreußen, ein und sagte, die Griechen und die Russen seien tatsächlich eingeladen worden.[9] Die venetianischen Gesandten müssen das ebenso erwähnt haben. So schreibt Kardinal Visconti, Vertrauensmann der päpstlichen Legaten, in seinem Brief, in dem er ausführlich auf den Zwischenfall eingeht: «Und nach dem Essen befahlen die Legaten dem Sekretär, die Worte *non fuerint* aus der Petition der venetianischen Gesandten zu streichen» (Visconti 488 B). In den Akten läßt sich von der Klage des Bischofs Pietro Landi und der anderen Bischöfe keine Spur mehr entdecken, außer von dem Protest des Erzbischofs von Prag (IX 698,27). Vom Einspruch des Pietro Landi bleibt nicht mehr übrig als «probavit pluribus rationibus» (IX 688, 25–29). Das gilt aber auch für den Text der Petition der venetianischen Gesandten, wie er in den Akten erhalten ist (IX 686,3–37 mit Anmerkung 3).

Der Protest eines Bischofs oder einer Gruppe von Bischöfen oder von Gesandten wird erst in die Akten aufgenommen, wenn die päpstlichen Legaten und das Konzil ihm zustimmen. Das war der Fall bei der Erklärung der Bischöfe von Zypern zugunsten der Freiheit für die Christen der Ostkirchen, daß diese «nach ihren eigenen Riten leben» dürfen.

[1] P. Fransen, Die Formel «si quis dixerit ecclesiam errare» im Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils: Scholastik 25 (1950) 492–517. – Ders., Die Formel «si quis dixerit ecclesiam errare» und ähnliche Ausdrücke bei der Beratung des 4. und anderer Kanones der 24. Sitzung des Trienter Konzils: Scholastik 26 (1951) 191–221. – Ders., Ehescheidung im Fall von Ehebruch. Der fundamental-dogmatische Ertrag der Bologneser Verhandlungen, 1547:

Scholastik 27 (1952) 526–556. – Ders., Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente (Bologne, 10–24 septembre 1547): Ephem. Theol. Lov. 29 (1953) 657–672. – Ders., Echtscheiding na echtbreuk van een van de gehuwden. Het kerkrechterlijk dossier van Trente (1563): Bijdragen 14 (1953) 363–387. – Ehescheidung bei Ehebruch: Scholastik 29 (1954) 537–560 und 30 (1955) 33–50.

[2] Die römischen Zahlen verweisen auf die Teile der Görresausgabe, Concilium Tridentinum (Freiburg); CI verweist auf das Corpus Iuris, Ausgabe Friedberg I (Leipzig); Calini verweist auf Muzio Calini, Lettere conciliari (1561–1563) (Brescia 1963); Visconti verweist auf die Briefe des Bischofs Carolo Visconti von Ventimiglia: Baluze-Mansi, Miscellanea III (Lucca 1762) 43 ff.

[3] «Tamen in iis nihil definio (ut dixi), quamquam nihil magis optarem esse definitum, cum nihil magis me et multos mecum vexet hodie. Sola auctoritate Papae aut Episcoporum hic diffinire nihil volo»: Luther, De captivitate babylonica (WA VI) 560.

[4] Meisterhaft zusammengefaßt von Pedro de Soto: IX, 409–410.

[5] G. Hofmann, Wie stand es mit der Frage der Kircheneinheit auf Kreta im XV. Jahrhundert?: Orientalia Christ. Periodica 10 (1946) 91–115.

[6] S. Anm. 1 die ersten beiden Artikel. Diese Form der Verurteilung wurde von einer Minderheit bis zum Schluß als doppeldeutig bekämpft, vor allem von G. Drascovics, Bischof von Fünfkirchen (Pécs): IX 903, 39 und 975, 26.

[7] J. Gill, The Council of Florence (Cambridge 1959) 297.

[8] A. Lang, Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient: Münchener Theol. Zeitschr. 4 (1953) 133–146. P. Fransen, Einige Bemerkungen zu den theologischen Qualifikationen: Die Interpretation des Dogmas, herausgg. von P. Schoonenberg (Düsseldorf 1969) 111–137.

[9] W. de Vries, Einladung nicht römisch-katholischer Orientalen zum Konzil von Trient: Catholica 15 (1961) 134–150.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PIET FRANSEN

geboren am 10. Dezember 1913 zu Tournai (Belgien), 1943 zum Priester geweiht, Jesuit. Er studierte am St.-Johannes-Berchmans-Kolleg zu Löwen und an der Gregoriana zu Rom. Lizentiat in Philosophie und Doktorat in Theologie (1952). Seit 1969 Professor der Moraltheologie an der Universität Löwen. Er veröffentlichte u. a. De genade: werkelijkheid en leven (Antwerpen 1965); Intelligent Theology, 3 Bände (Darton 1967–1969).

Denis O'Callaghan

Die Sakramentalität der Ehe

Die Theologie der Ehe hat ein schlimmes Schicksal erlitten. Sie geriet in die Hände der Moralisten und Kanonisten, während die systematischen Theologen sich aus ihr herauszuhalten suchten.[1] Die pastoralen Überlegungen über die Erziehung zur Ehe und die Schaffung einer Spiritualität der Ehe haben in den letzten Jahren zu einem merklichen Fortschritt geführt, wenn auch die Kontroverse über die Geburtenkontrolle – eine sehr erbitterte Kontroverse, da sie der Strudel ist, worin alte und neue theologische Strömungen aufeinanderprallen – die Debatte auf ein bloßes Randproblem zuzuspitzen sucht.

Man braucht sich nicht darüber zu verwundern, daß es zwölf Jahrhunderte oder mehr gedauert hat, bis die Ehe allgemein als Sakrament anerkannt worden ist. Das Mißtrauen gegenüber dem Leib und der Sinnlichkeit, die Tendenz, die Konkupiszenz des gefallenen Menschen mit der sexuellen Begierde zu verwechseln, das Bedürfnis, die Jungfräulichkeit zu preisen – all dies hatte ein Vorurteil gegen die Ehe geschaffen. Zudem behinderte die vom Kirchenrecht begünstigte Sicht der Ehe als eines Vertrages die theologische Weiterentwicklung. Die Kirchenrechtler gaben vom Objekt des Ehekonsenses eine völlig unzulängliche und ausgehöhlte Definition, indem sie dieses als gegenseitige Gewährung der Rechte über den Leib und die Geschlechtskräfte bezeichneten[2], und die angelegentliche Beschäftigung mit der Unauflöslichkeit der Ehe lenkte von der weit wichtigeren Frage nach der Natur und dem Charakter der Ehegemeinschaft ab.

Der systematische Theologe kam mit der Theologie der Ehe als eines Sakraments deshalb nicht weiter, weil die Ehe die typische sakramentale Struktur nicht aufzuweisen scheint. Wo ist der von der Kirche offiziell beauftragte Spender? Aus der Praxis erhellte, daß die Ehe nicht unbedingt in Gegenwart eines Priesters und mit seinem Segen geschlossen werden muß. Und wo ist das liturgische sakramentale Zeichen? Der Eheabschluß wird in keinen besonderen sakramentalen Gestus eingebettet, sondern es liegt nur die schlichte Tatsache vor, daß ein christlicher Mann und eine christliche Frau miteinander die Ehe eingehen.

Dieser Sachverhalt stellte den systematischen Theologen vor Probleme, aber gerade diese Probleme waren der Schlüssel zur sakramentalen Natur der Ehe. Die Ehe braucht nicht in einen Ritus gefaßt zu werden. Die irdische Realität selbst wird zu einer heiligenden und erlösenden Kraft gemacht und es braucht nichts von außen hinzugefügt zu werden. Sie nimmt an der Erlösungsmacht teil, die Christus in seiner Kirche ausübt, weil sie Mann und Frau als *Christen* einander anvertraut und zu gemeinsamem Leben vereint. Innerhalb der durch das System gegebenen Grenzen brachte die Theologie diese Einsicht im Grundsatz zum Ausdruck: «Jeder Ehevertrag zwischen Christen ist ein Sakrament». Obwohl man diesen Grundsatz auch

aus politischen Motiven so nachdrücklich betonte, insofern man ihn solchen entgegenhielt, die für das Hoheitsrecht des Staates über den Ehevertrag eintraten, und obwohl dieses Prinzip der automatischen Sakramentalität im Fragenkreis der sakramentalen Intention vor unüberwindliche Schwierigkeiten stellte, lag darin doch eine wirkliche Einsicht vor, und durch deren Entfaltung ist unsere Theologie der Ehe vorangekommen.

Der Schritt, der für die Theologie des Ehesakraments am meisten verheißt, ist die Verlegung des Akzents vom Ehevertrag zur Eheinstitution. Dies ist nicht bloß eine Frage der Methodologie, sondern weit mehr. Es gibt dem Begriff des Sakraments einen viel größeren Inhalt und der Theologie der Ehe eine viel solidere Grundlage und einen weitern Raum. Bemerkenswerterweise spricht das Zweite Vatikanum in seiner Konstitution über «Die Kirche in der Welt von heute» von der Ehe beständig als von einer Gemeinschaft («communitas coniugalis et familiaris, communitas vitae et amoris») und Institution («matrimoniale familiareque institutum»). Der Begriff «Vertrag» wird nicht verwendet, und wo man diesen Ausdruck erwarten würde, steht an seiner Stelle das biblischere und theologischere Wort «Bund» («foedus matrimoniale»).

Selbstverständlich hat man schon immer angenommen, daß die Ehe eine Institution ist, die den Konsens spezifiziert und normt und ihn formell zu einem Ehekonsens macht. Das Kirchenrecht hat diesen institutionellen Hintergrund im Auge, wenn es von der Ehe als einer unauflöslichen und ausschließlichen Vereinigung, einer Verbindung von Mann und Frau im Hinblick auf spezifische Ziele spricht.[3] Aber all dies ist mit der Auffassung verkoppelt, daß die Ehe ein Vertrag ist. Wenn man die Ehe formell eine Institution nennt, so erklärt man damit, daß sie etwas ist, das schon vor den Partnern und abgesehen von ihnen als eine gegebene Wirklichkeit eigenen Rechts existiert, daß sie auf die Uranfänge des menschlichen Daseins zurückgeht und eher Forschungsobjekt aller Humanwissenschaften als Gegenstand positiver Gesetzgebung ist. In ihrem Ehekonsens nehmen Mann und Frau eigentlich nicht einander, sondern diese Lebensweise an. Der Konsens läßt sich nur von der Institution her definieren, da diese ihm ihren vollen Inhalt und tiefen Sinn gibt.

Der Institutionsbegriff erhält noch mehr Gewicht, wenn er sich auf die komplexe Wirklichkeit der sakramentalen Ehe, der Christenehe bezieht. Die Theologie der christlichen Ehe ist verwickelt, weil diese zugleich dem säkularen und dem sakralen Bereich, der Schöpfungsordnung und der Erlösungsordnung angehört. Nur im Zusammenhang mit der ganzen Institution kann das Sakrament erklärt und verwirklicht werden. Das Göttliche und Christliche durchdringt und transformiert hier das Menschliche und Natürliche.

Als menschliche Institution verbindet die Ehe Mann und Frau zu einer Familie, worin sie zu ihrer Identität und Selbstverwirklichung gelangen und in einer Atmosphäre liebender Gemeinschaft ihre Kinder zu reifen, mündigen Erwachsenen aufziehen. Als christliche Institution ist die Ehe ein sakramentaler, geweihter Stand, worin die verschiedenen Elemente des natürlichen Lebens eine erlösende Kraft erhalten und auf die Verwirklichung der Herrschaft Gottes ausgerichtet werden. So gesehen, ist der Ehekonsens das Engagement von Mann und Frau zu einer partnerschaftlichen Mission in Kirche und Welt. In diesem Sinn wird der Konsens mit Recht Eheversprechen genannt.

Wer zur sakramentalen Natur der Ehe Zugang finden will, muß diese Gemeinschaft von Mann und Frau von ihrem Sinn und Ziel her sehen, die Partner als Menschen und als Christen zu integrieren und zu vervollkommnen, neue Menschen und neue Christen hervorzubringen und heranzubilden und den gesamten Lebensbereich zu vermenschlichen und zu verchristlichen. Das kalte Wort «Institution» bringt in das, was im wesentlichen eine personale Beziehung ist, etwas Kühles und Sachliches hinein, aber dies ist eben bei jedem technischen Ausdruck der Fall.

Die Beziehung zwischen Gatte und Gattin ist nicht ein Gegeneinander, nicht eine auf Rechtsdenken beruhende Spannung, sondern ein Miteinander, eine in Liebe gründende Vereinigung. Das Zweite Vatikanum hat die Ehe als eine Liebesgemeinschaft definiert und ist damit der Ansicht jener Theologen (hier wäre insbesondere Herbert Doms zu nennen) gefolgt, welche die Auffassung vertreten, daß die Liebe nicht in die sogenannten sekundären Ehezwecke hineingezwängt werden darf. Die Liebesgemeinschaft, das Einssein der beiden Partner ist nicht ein Zweck der Ehe, sondern macht das eigentliche Wesen der Eheinstitution aus. Die Ehe ist somit schon etwas an und für sich, bevor sie für etwas da ist. Man kann es kaum mehr verstehen, daß die von der Handbuchtheologie der letzten Jahrhunderte vertretenen Definitionen der Ehe jeden Bezug zur Liebe, ja selbst zur Lebensgemeinschaft vermissen ließen. Dies ist darauf zurückzuführen, daß man das, was nach

dem Kirchenrecht den Gegenstand des Konsenses bildet, für das Wesen der Ehe ansah. Die scholastische Ehedefinition[4] hatte vom römischen Recht wenigstens den Begriff der Lebensgemeinschaft («individua vitae consuetudo») übernommen, aber der Inhalt dieses Begriffes wurde nicht ausgeschöpft.

Diese Gatten- und Elternbeziehung ist es, die von Christus im Sakrament der Ehe umfangen und geheiligt wird. Die Handbuchtheologie hatte die Tendenz, das Sakrament zu einem Ritus zu machen und es zu sehr auf den Moment des Konsenses einzuengen, während doch der ganze sakramentale Sinn dieses Geschehens aus der sakramentalen Beziehung stammt, die es begründet. Die Ehe ist ein dauerndes Sakrament, nicht in dem Sinn, daß die Ehegemeinschaft die sakramentale Kraft des Konsenses verlängern und weiterführen würde, sondern in dem Sinn, daß die Ehegemeinschaft zuerst und zumeist und von sich aus das Sakrament ist. Pius XI. hat die Worte von Kardinal Bellarmin angeführt: «Man kann das Ehesakrament unter zweifacher Rücksicht betrachten. Einmal wie es wird, sodann wie es fortdauert, nachdem es geworden ist. Es ist nämlich ein Sakrament ähnlich der Eucharistie, die nicht nur in ihrem Wesen, sondern auch in ihrer Fortdauer ein Sakrament ist. Denn solange die Ehegatten leben, solange ist ihre Gemeinschaft ein geheimnisvolles Gnadenzeichen Christi und der Kirche».[5]

Dies ist nur die theologische Ausfaltung der Lehre, die Paulus in Eph 5 darlegt und die die Grundlage für jede Theologie des Ehesakraments bildet. Nach Ansicht des Apostels Paulus widerspiegelt und veranschaulicht die Beziehung zwischen zwei christlichen Gatten den vitalen Lebens- und Liebesaustausch, der Christus mit seiner Braut, der Kirche, eins sein läßt. Die christliche Ehe gründet in dieser lebendigen und lebenspendenden Vereinigung und wird zu einer Kraft im Dienst der Erlösung. Paulus erblickt den eigentlichen Sinn der Ehe in ihrer Funktion und Bedeutung im mystischen Leib: «Dieses Geheimnis ist groß, ich meine, im Hinblick auf Christus und die Kirche» (Eph 5, 32). Er spricht hier nicht von einem Symbol, sondern von einer Wirklichkeit. Der Sinn ist: Die christliche Ehe ist in die Sphäre der Erlösung hineingenommen; das fundamentale Mysterium des christlichen Daseins, die fruchtbare Einheit zwischen Christus und der Kirche, verwirklicht sich in jeder Christenehe aufs neue. Auf diesem Hintergrund entwirft Paulus das Bild der sittlichen Haltungen, von denen die christliche Ehe beseelt sein soll, und der Loyalität und Treue, die sie auszeichnen sollen: Gatte und Gattin bilden nicht deshalb eine Einheit, weil sie von demselben Bein und Fleisch sind, sondern weil sie beide Glieder des einen Leibes Christi sind: «Wir sind Glieder seines Leibes. Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhangen, und die beiden werden ein Leib sein» (Eph 5, 30–31).

Jede Beziehung hat ein Eigengepräge, da es sich dabei um je verschiedene Personen und Situationen handelt, und jede Beziehung erstarkt und schwindet. Hört auch das Sakrament auf, wenn die Beziehung ihren menschlichen Sinn verliert und die Liebe erstirbt, so daß Mann und Frau als einander fremd oder feind unter dem gleichen Dache hausen oder das Zusammenwohnen aufgeben und voneinander getrennt leben? Das Sakrament ist nicht die Beziehung, so wie sie hier und jetzt in Erscheinung tritt, sondern die Beziehung, wie sie im formellen Ehebund besiegelt wurde, so wie das Sakrament der Eucharistie nicht einfachhin in Brot und Wein besteht, sondern im konsekrierten, dargebrachten Brot und Wein. Paulus erklärt: «Die Frau ist gebunden, solange ihr Mann lebt» (1 Kor 7, 39), und Bellarmin sagt: «Solange die Ehegatten leben, solange ist ihre Gemeinschaft ein geheimnisvolles Gnadenzeichen Christi und der Kirche». Der Bund, kraft dessen sie miteinander verheiratet sind, bleibt bestehen, und diese Grundlage der menschlichen Beziehung ist die sakramentale Realität *(res – sacramentum)* der christlichen Ehe, selbst dann, wenn das Sakrament seine Wirkung nicht ausüben kann, sondern sich in schlummerndem Zustand befindet. Sofern auf einer der beiden Seiten eine Schuld oder ein Versagen vorliegt, bleibt das Sakrament als ein beständiger Vorwurf bestehen[6], und in jedem Fall ist die Möglichkeit gegeben, es wieder zu aktualisieren.

Kraft der sakramentalen Natur der Ehe erhält jeder Aspekt der menschlichen Ehe eine übernatürliche Dimension. Dies gilt vor allem von der Liebe. Die Liebe wird zur christlichen Liebe. Ohne daß der Eros seine natürliche Kraft irgendwie einbüßt, wird er zur Agape, zum Ausdruck einer Liebe, die wesensgemäß auf Gott hin orientiert ist, zu einer Liebe zweier Christen mit alldem, was zu einer solchen gehört. Sie hat zugleich eine schöpferische und erlösende Kraft. Sie ist schöpferisch, insofern die ihr innewohnende Kraft und Vitalität von Gott kommt und den Dynamismus der göttlichen Natur widerspiegelt. Mann und Frau, die nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, lieben nach Gottes Bild. «Gott ist Liebe; und wer

in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm» (1 Jo 4, 16). Sie ist erlösend, insofern sie an der Liebe teilnimmt, mit der Christus die Kirche liebt und erlöst. «Ihr Männer, liebet eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben hat, um sie zu heiligen» (Eph 5, 25 f). Diese Liebe Christi ist total und treu: total, da Christus für die Seinen sein Leben dahingab; treu, da nichts die Seinen von der Liebe Christi trennen kann.

Das Kirchenrecht hat sich insbesondere um die Parallele zwischen der gegenseitigen Liebe Christi und der Kirche und der gegenseitigen Liebe von Mann und Frau interessiert in der Annahme, daß die Treue im ersten Fall ein Argument für die Unauflöslichkeit im zweiten Fall sei. Man vertritt die Auffassung, dieser mystische Symbolbezug weise darauf hin, daß die vollzogene sakramentale Ehe nicht aufgelöst werden könne. Der Paulustext ist gewiß von großem Gewicht in dieser Debatte, aber man darf aus ihm wohl kaum ein absolutes Gesetz herauslesen. Paulus denkt hier keineswegs an eine rechtlich-gesetzliche Regelung. Er spricht eine andere Sprache. Er spricht vom sakramentalen Zeichenwert; er spricht vom Charakter des Ehebundes und den Haltungen, die diesen beseelen sollen, und nicht so sehr von der Unauflöslichkeit der Ehe. Oder ist auch die Weisung: «Wie die Kirche sich Christus unterordnet, so sollen es auch die Frauen ihren Männern gegenüber halten in allen Dingen» (Eph 5, 24) als eine absolute, allzeit und überall geltende Gesetzesbestimmung aufzufassen?

Die Liebe, die von Christus erfaßt, übernommen und zu einer erlösenden Kraft in der christlichen Ehe gemacht wurde, kommt in den verschiedenen Situationen des Familienlebens zum Ausdruck. In jedem Zeichen der Liebe zwischen Mann und Frau drückt sich der Wille aus, das Leben Christi einander mitzuteilen, und wird auch dieses Leben tatsächlich mitgeteilt. Wenn doch «der nichtchristliche Mann durch die Frau geheiligt ist, und die nichtchristliche Frau durch den Mann» (1 Kor 7, 14), dann wird dies erst recht zwischen zwei christlichen Gatten der Fall sein.

Die Liebe wird in leiblichen Gesten inkarniert. Diese Leiblichkeit und Materialität ist nicht bloß der äußere Ausdruck einer unabhängigen, bereits vollständig vorhandenen geistigen Wirklichkeit, als ob die menschliche Liebe etwas ihrem ganzen Wesen nach Geistiges und Innerliches wäre. Der Mensch *hat* nicht den Leib, sondern *ist* Leib. So ist die christliche eheliche Liebe in allen ihren Formen, von den geistigsten bis zu den leiblichsten Formen, eine heiligende Kraft. Die Ehe als ganze gehört wieder Gott an. Dies ist gemeint, wenn man von der Ehe als einem Sakrament spricht. Das Bemühen, ein echtes Eheleben zu leben, die Bezeugungen der Liebe und Zuneigung, die Akte der Hochachtung vor dem Partner und der Selbstverleugnung, die Aufsichnahme von Leiden und Verantwortung – all dies ist ein Widerschein der hingebenden, aufopferungsvollen Liebe des Erlösers und vertieft das Gnadenleben der Partner. Selbstverständlich ist auch ihr Geschlechtsleben in diesen sakramentalen Liebesaustausch miteinbezogen. «Diese Liebe wird durch den leiblichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht. Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde; sie bringen, wenn sie human vollzogen werden, jenes gegenseitige Übereignetsein zum Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen».[7] Die christliche Sexualität ist in die Sphäre der Erlösung hineingenommen worden. Wie Teilhard de Chardin sagt, ist die Leidenschaft in den Dienst Christi gestellt. Der Sexus fördert so die liebende Gemeinschaft, in der die beiden Gatten Christus begegnen. Die Ansichten der Theologen über den Bezug zwischen Sexus und Sakrament sind geteilt.[8] Es steht zur Frage, ob der eheliche Akt Ursache oder Anlaß von Gnadenwirkung sei, ob er objektiv *(ex opere operato)* oder subjektiv *(ex opere operantis)* heilige. Leonard Gerke macht hierzu die treffende Bemerkung: «Daß beim Sakrament der Ehe das *opus operatum* und das *opus operantis* so schwer auseinanderzuhalten sind, ergibt sich aus der Natur dieses Sakraments. Die Ehe ist das einzige Sakrament, bei dem das sakramentale Zeichen gänzlich in Akten des Sakramentenempfängers besteht, und was noch wichtiger ist: Diese Akte sind, wenigstens ihrem objektiven Gehalt und Sinn nach, wesentlich Ausdrucksformen von natürlicher oder christlicher Liebe, und darum werden sie um so echter und rechtmäßiger vollzogen, je mehr sie auch subjektiv von natürlicher oder christlicher Liebe erfüllt sind».[9]

Die ganze Familie lebt in einer Atmosphäre der Gnade, nicht kraft eines Elements, das von außen hinzukäme, sondern kraft der Tatsache, daß es sich um eine christliche Familie, eine Zelle des Leibes Christi, eine *ecclesiola* handelt, der die Aufgabe obliegt, den Glauben weiterzugeben und die Liebesgemeinschaft auszudehnen. Ihre heiligende Kraft

muß durch Gebet, sakramentales Leben und sittliche Initiative bereichert werden, doch diese Kraft ist wesensgemäß in das Familienleben hineingebaut. Der Christ wirkt sein Heil in und durch die Ehe, nicht trotz der Ehe oder im Sich-Heraushalten aus der Ehe. Diese Verzahnung der irdischen und der übernatürlichen Mission in der christlichen Ehe gibt dieser ihre besondere Spiritualität. Als eine säkulare Wirklichkeit nimmt sie an der Verantwortung der Menschheit für die Geschichte und die Welt teil; als eine heilige Realität nimmt sie an der Verantwortung der Kirche für die Erlösung aller Kreaturen teil. Der Christ ist berufen, die Erde zu humanisieren und zu zivilisieren und eine erlösende Kraft zu sein, indem er die Macht Christi in immer weiteren Kreisen über Raum und Zeit ausstrahlt. Die Liebe zwischen Christen kündet von Christus: «Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe zueinander habt» (Jo 13, 35). Dies ist ein unwiderstehliches Glaubwürdigkeitsmotiv, das für den christlichen Glauben spricht. Dies ist die wahre Apologetik, die die Menschen den Ruf wahrnehmen läßt, der in ihrem Innern ertönt, wenn sie aus dem, was andere zustande bringen, ersehen, wozu sie selbst imstande sind.

Der Ehekonsens erhält seinen ganzen Sinn aus der Ehegemeinschaft, die er begründet. Die Heirat zweier Christen ist Weihe zu einer Sendung, Berufung zu der Aufgabe, durch das Zusammenleben als Gatte und Gattin, Vater und Mutter die Erlösung weiterzuführen. Bei der Heirat überantwortet sich der Christ formell als Christ und verpflichtet sich, die mit seiner Taufe gegebenen Kräfte zu aktualisieren. Wenn in der Taufe das Gelöbnis liegt, Christus nachzufolgen, mit Christus verbunden zu sein und für Christus zu leben, so wird in der Ehe dieses Versprechen auf eine konkrete Situation bezogen, die von Christus als ein Weg des christlichen Lebens gesegnet wird. Die Taufe macht die Ehe zu einem Sakrament.[10]

Der Akt der Heirat ist eine Sternstunde im Dasein eines Menschen, eine Schicksalsstunde. Die Symbolik des Rings, die Übernahme eines Namens und die ganze Trauungszeremonie bringen zum Bewußtsein, wie ernst diese Entscheidung ist. Im gegenseitigen Jawort verpfändet man seine Zukunft und gelobt man, das ganze Leben miteinander zu teilen. Darin liegt stets ein Loslassen, ein Sprung ins Unbekannte, ein Akt der Übergabe. In einer unwiderruflichen Erklärung des Vertrauens auf sich und seinen Partner faßt man alles, was man ist und hat, in einen Akt der Überantwortung zusammen.

Der Akt der Heirat ist auch eine Sternstunde im christlichen Leben. Er ist eine Gipfelstunde, eine Stunde, in der Christus die Partner in seine Nähe zieht und seine typische Einladung an sie richtet: «Komm, folge mir nach!» In dieser Stunde nehmen die Partner feierlich eine Sendung auf sich, die ihrem ganzen Leben die Ausrichtung gibt. Sie stellen sich nicht nur einander und der Zukunft anheim, sondern auch der Vorsehung Gottes und den bleibenden Verheißungen, die Christus gegeben hat. Der Segen des Priesters ist die Bestätigung ihres Entschlusses durch die Kirche. Er gemahnt an die Trauungszeremonie im Buch Tobias: «Und Raguel nahm die rechte Hand seiner Tochter und gab sie in die Rechte des Tobias mit den Worten: ‹Der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs sei mit euch. Er möge euch miteinander vereinen und euch segnen!›» (Tob 7, 15)

[1] Zur Geschichte der christlichen Ehe vgl. P. Adnès, Le Mariage (Tournai 1961); J. E. Kerns, The Theology of Marriage. The Historical Development of Christian Attitudes towards Sex and Sanctity in Marriage (New York 1964); E. Schillebeeckx, Het Huwelijk: aardse werkelijkheid en heilsmysterie (Bilthoven 1963).

[2] «Das Kirchenrecht mißt dem Geschlechtsverkehr, der copula carnalis, eine besondere Bedeutung bei; meines Erachtens ist keine andere Gesetzgebung hierin so weit gegangen»: Esmein-Genestal, Le mariage en droit canonique 1 (Paris 1929) 89. Sanchez behauptete, die eheliche Pflicht sei verpflichtender als jedes Eigentumsrecht, und man brauche nicht vor Gericht zu gelangen, um ihre Erfüllung zu erzwingen: De Matrimonio, lib. 2, disp. 22, n. 13.

[3] Canones 1013, 1082, 1110.

[4] Petrus Lombardus IV Sent., d. 27. c. 2; Thomas, Suppl. q. 44, a. 3.

[5] Rob. Bellarminus, De controversiis III (De matrimonio), cont. 2, c. 6 (Acta Apost. Sedis 22 [1930] 583).

[6] «Es bleibt bestehen, um die Schuld des schweren Vergehens zu vergrößern, nicht um das Band des Ehebundes zu stärken, geradeso wie ein Apostat, der seiner Übergabe an Christus untreu wird, auch nach dem Verlust des Glaubens das sakramentale Merkmal des Glaubens, das er bei der Taufe empfangen hat, nicht verliert»: Augustinus, De nuptiis et concupiscentia 1, 1, 10 (PL 44, 420).

[7] Zweites Vatikanum, Konst. Die Kirche in der Welt von heute, Nr. 49.

[8] Vgl. H. Doms, Vom Sinn und Zweck der Ehe (Breslau 1935) Kap. 10; E. Boissard aaO. 75–83; H. Rondet, Introduction à l'étude du mariage (Paris 1960) 153–155; C. Colombo, Il matrimonio sacramento della nuova legge: La Scuola Cattolica 91 (1963) 25; L. Gerke, Christian Marriage, a Permanent Sacrament (Washington 1965) 72–90, 119–124, 146–150.

[9] aaO. 147.

[10] Über die Beziehung zwischen Taufe und Ehe vgl. O. Casel, Die Taufe als Brautbad der Kirche: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5 (1925) 144–147.

Übersetzt von Dr. August Berz

DENIS O'CALLAGHAN

geboren am 4. März 1931 zu Cork (Irland), 1956 zum Priester geweiht. Er studierte an der Nationalen Universität von Irland, am St.-Patrick-Kolleg zu Maynooth (Irland) und an der Lateranuniversität zu Rom. Er doktorierte in Theologie (1958) und im Kirchenrecht (1962) und ist Professor der Moraltheologie am St.-Patrick-Kolleg zu Maynooth. Er veröffentlichte u. a. Truth and Life (Dublin 1969); Moral Principles of Fertility Control (Dublin 1960).

C. Jaime Snoek

Ehe und Institutionalisierung der geschlechtlichen Beziehungen

Es gibt vielleicht kein anderes Lebensgebiet, auf dem das Auseinanderklaffen zwischen der offiziellen Moral und den tatsächlichen Gewohnheiten so alarmierend wirkt wie bei der Geschlechtlichkeit. In der Lehre der Kirchen wird die Ehe als der ausschließliche Ort der Geschlechtsbeziehungen betrachtet. Jede Geschlechtsbetätigung vor oder außer der Ehe würde aus dem Gottesreich ausschließen. – Anderseits waren es nicht die Kirchen, welche die wunderbare Institution, die die Ehe darstellt, schufen. Sie ist die reife Frucht einer langen menschlichen Erfahrung und zielte anfänglich nur auf die Sicherung des Weiterbestehens durch die Garantie der mütterlichen Sorge und eines Minimums an wirtschaftlicher Sicherheit ab, ließ aber eine mehr oder weniger große Biegsamkeit und geschlechtliche Freiheit vor und außer der Ehe bestehen. Im Judentum ließ diese Elastizität infolge einer Entwicklung auf die strenge Einehe hin, in der man in der ausschließlichen, treuen Liebe das konkrete Abbild des eigenen Bündnisses sah, allmählich nach. Diese Auffassung wurde von Christus bestätigt und gereinigt und prägte die ganze westliche Zivilisation. Trotz vielfacher Zugeständnisse von seiten der Gesellschaft, die in der Form der Prostitution, vermehrter Geldgewährung, wenn der Jüngling ein gewisses Alter erreicht, in der Form der Trennung, Scheidung oder des gesetzlichen Schutzes der «Gefährtin» und ihrer Kinder sogar zur Institution geworden sind, bleiben die geschlechtlichen Beziehungen offiziell auch weiterhin auf die Ehe beschränkt. Das Risiko einer Schwangerschaft oder Geschlechtskrankheit verstärkte bis vor kurzem noch die gesellschaftliche Kontrolle.

All dies hat sich rasch geändert. Antibiotika und empfängnisverhütende Mittel schalteten das Risiko des Sexualverkehrs aus wie der Filter das des Rauchens. Ihrer mythischen und sakralen Elemente beraubt, duldet die Sexualität keine großen Beschränkungen mehr. Die neue Generation lehnt sich gegen die Machtworte einer heuchlerischen Gesellschaft auf: make love, no war. Der ständigen Bombardierung durch erotische Reizungen ausgesetzt, durch die das Geschäft in unserer Verbraucherzivilisation seine Kunden anlockt, frägt sich der heutige Mensch nach dem Warum der Verbote. Warum soll eine geschlechtliche Beziehung der Ausdruck eines vollständigen, unwiderruflichen Engagements sein? Warum dürfen Verliebte ihre Liebe nicht im Geschlechtsverkehr ausdrücken? Warum soll eine geschlechtliche Verbindung bei einer gelegentlichen, bewußt zeitbeschränkten Liebesbegegnung unsittlich sein? Warum darf das Geschlechtsleben nicht als bloßes Vergnügen betrachtet werden? Warum muß die Sexualität von den übrigen menschlichen Beziehungen getrennt werden, als ob sie neben der gegenseitigen Achtung noch ein moralisches Kriterium verlangte? Hängt es nicht von den jeweiligen Partnern ab, welchen Sinn und welche Tragweite sie ihrer geschlechtlichen Begegnung geben wollen? Warum soll man die ganze Sexualität in die starren Grenzen einer Institution einschließen, die im Hinblick auf die Zeugung geschaffen wurde? Ist das Leben nicht viel reicher als die Institution? Hat die religiöse Eheschließung noch einen Sinn? Was hat die Gesellschaft mit dem geschlechtlichen Verhalten zu tun, das streng vertraulich bleibt? Mit welchem Recht behauptet man, bestimmte geschlechtliche Verhaltensweisen schließen vom Gottesreich aus? Ist die Kirche hier nicht einmal mehr rückständig, indem sie immer hinter dem tatsächlichen Geschehen stehenbleibt?

Und so könnte man weiterfahren. Es setzt sich diesbezüglich schon überall ein neuer Lebensstil mit großer sexueller Ungebundenheit fest. Von der traditionellen Moral bleibt fast nur mehr die Fassade. «Jungfräulichkeit» ist tabu. Mädchen nehmen die gleiche Freiheit für sich in Anspruch, auf die die Burschen nie verzichtet haben. «Petting» und vor- oder außerehelicher Geschlechtsverkehr ist in den Städten alltäglich, wobei das Auto eine Nützlichkeit offenbart, die sein Erfinder nicht ahnte. Infolge dieser «Förderung» der Frau hat die Prostitution, der die Aufgabe zukam, als Ventil für die Leidenschaft des Mannes zu dienen, um die Jungfräulichkeit der Mädchen zu schützen, schon weithin ihren Sinn verloren und endet damit, daß sie die eigentliche Ehe gefährdet. Beredter als Statistiken à la Kinsey ist der berühmte Bericht der Kommission des britannischen Kirchenrates. Seine dreizehn Mitglieder waren aufgefordert worden, eine Erklärung vorzubereiten, die die traditionelle christliche Auffassung hinsichtlich der vor- und außerehelichen Geschlechts-

beziehungen hervorheben sollte, gelangten aber zu etwas abweichenden Ergebnissen.

Die Theologie steht daher vor einer wahren Herausforderung. Man kann sich dem Versuch nicht mehr entziehen, das Problem von Grund auf neu zu durchdenken.

I

Einleitend stellt sich das Problem der Berechtigung unserer Frage. Viele werden sich noch über die bloße Tatsache empören, daß man es heute wagt, am absoluten, unabänderlichen Charakter der traditionellen Normen auf diesem Gebiete zu zweifeln. Eine vielhundertjährige autoritäre und monolithische Lehre scheint damit die Schicht des kollektiven Unbewußten berührt zu haben. Eine anfängliche Erschütterung, ein deutliches Gefühl der Unsicherheit ist der Preis, den der Mensch nach Gottes Willen für die Entdeckung seiner selbst bezahlt, um schöpferisch den Aufbau seiner Welt, die Ausarbeitung seiner Sitten und Gesetze auf sich zu nehmen. Ohne Zweifel war es leichter, als die Kirche, die alles wußte, die Normen aufstellte. Aber in den letzten Jahren ist in der theologischen Reflexion und im Leben der Kirche ein entscheidender Schritt gemacht worden: es ist etwas nicht einfach berechtigt, sondern wir müssen unsere ethischen Normen immer von neuem der Kritik des Evangeliums und des einzigen wirklich absoluten Wertes unterwerfen, den die Liebe darstellt, um sie dauernd auf ihren Gehalt an wahrer Menschlichkeit zu erproben, wie sie uns in Jesus Christus geoffenbart wurde. Angesichts der Wichtigkeit, die diese neue Sicht der Moral für unsere Aufgabe besitzt, wird es nützlich sein, sie ein wenig weiter auszuführen.[1]

Es handelt sich im Grunde genommen um das Verhältnis zwischen Bund und Gesetz, zwischen Glauben und Ethos. Was wir von Gott als freiwilliges Geschenk seines Bündnisses, als Gnade erhalten, ist die Liebe, die Fähigkeit zu lieben, das Dasein des Bruders vor Gott aufzunehmen, wie Jesus unser aller Dasein auf sich genommen hat. Als Geschenk des Bündnisses kann diese Liebe nur in der Freiheit des Glaubens aufgenommen und in Danksagung gepriesen werden. Auf dieser Ebene fällt die formale Entscheidung über gut und bös, über Rettung und Verdammung, denn sie ist in letzter Linie eine Frage der Treue oder Untreue zum Bündnis des lebendigen Gottes. Aber es ist Sache eben des vom Glauben beseelten Menschen, dieses grundlegende Ideal (das gleichzeitig Geschenk und Aufgabe ist) in der Gemeinschaft mit seinesgleichen in Sitten und Normen, Strukturen und Institutionen zu übersetzen. In dem Maße, in dem diese ethischen Normen in einer bestimmten geschichtlichen Situation den getreuen Ausdruck des Ideals darstellen, der für die eigene Gemeinschaft, welche diesen geschichtlichen Augenblick ihrer Kultur lebt, erarbeitet worden ist, und in dem Maße, in dem der in der Situation stehende Mensch in ihnen wenigstens unklar den Ruf des lebendigen Gottes erkennt, bilden sie das Gesetz des Bündnisses. Ihnen untreu sein wäre Untreue gegen den eigenen lebendigen Gott, wäre Sünde.

Das Gesetz ist also gut. Es führt zur Gnade. Es übersetzt das evangelische Ideal in die konkrete Wirklichkeit, gestattet der Gemeinschaft, es zu übernehmen und der Nachwelt weiterzugeben. Es ist aber notwendig auch begrenzt. Das Werterlebnis der Daseinsebene läßt sich auf dem begrifflichen Felde nie gleichwertig ausdrücken. In seiner geschichtlichen Formulierung hat das Gesetz unvermeidlich provisorischen Charakter. Als Festlegung kann es sich gegen den Menschen und gegen das Bündnis wenden, indem es das Relative als absolut darstellt.

Die eigene Treue zum Glauben verpflichtet sodann, die ethischen Normen ständig neu zu überdenken, besonders in den großen Wendepunkten der Geschichte. Das wird die gemeinsame Aufgabe einer ganzen Zivilisation, eines ganzen Volkes, der ganzen Kirche im Dialog mit der Welt sein. Die erlebnismäßige Wahrnehmung geht für gewöhnlich der reflexiven Erkenntnis voraus und gerät leicht zu Zusammenstößen mit dem Gesetz, das noch in Geltung steht, obwohl es von der Wirklichkeit schon überholt ist. In diesem Prozeß unvermeidlicher und heilsamer Spannungen kommt der Theologie die heikle Aufgabe zu, der Gemeinschaft zu helfen, «alles zu prüfen und das Gute zu behalten», eine neue Synthese auszuarbeiten und mit neuer Kraft zum neu formulierten Ideal anzueifern.

II

Die Sexualethik vermag dieser Systematik nicht zu entrinnen. Die großen Entwicklungslinien der Sexualethik im Rahmen des Christentums und der westlichen Zivilisation sind heute genügend bekannt. Schillebeeckx hat darauf hingewiesen, wie man in dieser Entwicklung immer darauf ausging, den grundlegenden Wert der menschlichen Würde zu sichern.[2] Das ist auch der Kern der Frage, die uns hier beschäftigt. Bevor wir uns jedoch mit dem besondern Thema dieser Studie befassen, versu-

chen wir, uns in einige Thesen der Sexualethik zu versetzen. Das können wir mit Hilfe von drei Sätzen tun.[3]

1. Die Geschlechtlichkeit ist etwas Ernstes, das die Grundsituation des Menschen beeinflußt; denn sie ist Aufforderung und radikale Möglichkeit, den Menschen über sich und außer sich hinaus zu tragen, zu seiner Befreiung und Selbstverwirklichung hin, oder, falls er sich weigert, dieser Aufforderung zu folgen, zu seiner Verselbstung, Entfremdung und Selbstvernichtung hin.

Selbstverständlich schließt der Ernst, den wir hier im Auge haben, den Spielcharakter, der jeder gesunden Erotik innewohnt, nicht aus, ist sie doch mit Fest, Tanz, Dichtung und Gesang verbunden (vgl. das Hohelied), anders als der Ernst der Arbeit und des Ethischen, genau wie auch die religiöse Feier etwas Spielhaftes enthält, das ein Ausruhen von der Arbeit in sich schließt. Hüten wir uns jedoch vor einer Auffassung, die in der Sexualität nur Vergnügen und infraethische Elemente sieht, die sie auf die Stufe jeder beliebigen Vergnügung stellt, jedoch ein ernsteres Engagement im Sinne einer Begegnung mit einem «Du» ablehnt. In Wirklichkeit steht die Sexualität irgendwie im Zusammenhang mit Leben und Tod. Die theologische Kritik, die H. Cox an der Ideologie des «Playboy» übt, wirft ihm nicht vor, er sei übertrieben auf Sexualität eingestellt, sondern mit Recht, er sei antisexuell.[4] Denn wahre Sexualität umfaßt den ganzen Menschen. Sie auf bloße Genitalientätigkeit einzuschränken, ist eine neue Form des Dualismus, die raffinierter (und nicht weniger gefährlich) ist als der Manichäismus, von dem wir uns eben erst befreien.

2. Die Geschlechtlichkeit ist nur dann voll menschlich und sittlich, wenn sie geschichtlich und kulturell institutionalisiert ist. – Wir stellen die Tatsache fest, daß die Sexualität in allen Kulturen unter Regeln steht. Das ist eine Forderung des Überlebens der Gesellschaft und der Einzelmenschen. Man beachte das Gesetz der Exogamie und das Verbot des Inzests.[5] Diese allgemeine Tatsache hängt mit dem zutiefst sozialen Charakter des menschlichen Daseins zusammen, den wir hier als Urgegebenheit voraussetzen. Es ist Eigenheit des Menschen, Gesetze, Institutionen, Geschichte zu schaffen. Das gilt zweifellos für die so wichtige Form der menschlichen Beziehungen, welche die Sexualität darstellt. Die personalistische Sicht, die seit Doms die naturalistische der Scholastik korrigiert hat, ist ihrerseits einer gewissen Einseitigkeit nicht entgangen. Sie sah nur das «Ich» und das «Du». Damit jedoch die Sexualität voll menschlich und befreiend sei, genügt es nicht, daß das «Ich» durch ein «Du» aus seiner Einsamkeit herausgerissen wird; die beiden müssen noch den Mut besitzen, sich in die Geschichte ihres Volkes einzufügen, indem sie sich in der Übernahme der Aufgabe, die Vergangenheit umzugestalten, seiner Zukunft widmen. Letztlich enthält diese gesellschaftliche Dimension der Sexualität eine Beziehung zum Absoluten. – Es ist wichtig zu beachten, daß dieser Appell an das Gesellschaftliche, das Unmittelbare, kein zufälliges, fremdes, sondern ein konstitutives Element der eigentlichen Sexualität ist.

Es ist klar, daß eine Vielfalt von Kulturen zu einer Vielfalt von Gebräuchen und Institutionen führen wird, in denen man die Geschlechtlichkeit zur Gesellschaftsform und Institution ausgestalten will. Diese werden insoweit gültig sein, als sie in ihrem Kulturzusammenhang das Ideal der Menschlichkeit gesamthaft fördern und ihm konkrete Gestalt verleihen.

3. In einer Sicht des Glaubens ist die wahre Gemeinschaft die, welche durch die Initiative Gottes gebildet wird, der die Menschen aller Nationen und Kulturen zusammenführt. Die wahre Geschichte ist die des Volkes Gottes, die in der Schöpfung und im Bündnis ihren Ursprung besitzt und in der Ostertat Jesu ihre endgültig begonnene Verwirklichung findet. Die unwandelbare Treue Gottes, der sich im Geheimnis Christi offenbarte, zeigt sich konkret im Geheimnis von Mann und Frau, die in ihrer totalen, nicht rückgängig zu machenden Schenkung, der Frucht der Gnade, die Liebe und Treue des Bundesgottes nachbilden.

In dieser Sicht steht die geschlechtliche Dualität der Schöpfungsordnung schon in einer Bündnisperspektive und der Eros in einer Perspektive der «Agape». Die Ehe ist der Ort, wo die rettende Liebe vorzugsweise lebt. Wie die eigentliche Kirche, so ist das Ehesakrament eine Institution des eigentlichen Glaubens und nimmt teil am Rechte des Glaubens.

Gerade als Institution des Glaubens steht diese Einrichtung in ihrer wesentlichen Struktur außer der Autonomie der Ethik. Die gute Kunde der Rettung durch das Ehe-Sakrament ist unzweifelhaft ein wichtiges Element in der Verkündigung des Evangeliums, besonders wo sie sich an Völker mit anderer, z. B. polygamischer Kultur richtet. Sie muß aber tatsächlich als gute Kunde verkündet werden, um in der Freiheit des Glaubens willkommen zu sein und nicht juridisch aufgezwungen zu werden. In dem Maße, wie das Evangelium assimiliert wird, kann es allmählich wie ein Gärmittel die Sitten verwandeln. Daß diese Botschaft

verkündet und mit freudiger Schlichtheit inmitten der Nationen gelebt wurde, bildete zusammen mit dem Zölibat aus Religionsgründen die fruchtbarste Gegenwart der Christen in der Menschheit und den kostbarsten Dienst an ihr.

Es bleibt zu untersuchen, ob diese Institutionalisierung der Geschlechtlichkeit, die das Sakrament der Ehe bildet, jede andere sexuelle Tätigkeit als unvereinbar und unsittlich ausschließt. Dieser Aufgabe müssen wir uns jetzt widmen.

III

Es lassen sich drei verschiedene Situationen unterscheiden: 1. Bindungen mit einer gewissen Festigkeit, die aber nicht zur Fülle des evangelischen Ideals gelangen; 2. voreheliche Geschlechtsbeziehungen im strengen Sinne, das heißt solche unter Brautleuten; 3. Geschlechtsbeziehungen ohne Verpflichtung als vorübergehendes Liebeserlebnis («amourette»).

1. Mit einigem Rückhalt in der Patristik läßt sich eine ganze Skala von Verbindungen aufstellen, je nachdem sie dem Ideal der wahren, unauflöslichen Einehe, dem Ehe-Sakrament, mehr oder weniger nahekommen.[6] Die Ehe verwitweter Menschen hätte zum Beispiel schon nicht mehr die gleiche Vollendung. Irgend etwas fehlt auch jenen Paaren Getaufter, die sich einfach «verbinden», und die in gewissen Regionen Südamerikas so zahlreich sind. Ein gewisser Mangel an Vollendung besteht auch bei den Ehen zwischen Christen und Nichtchristen. Am weitesten vom Ideal entfernt wären die Personen, die in ihrer kirchlich geschlossenen Ehe unrettbar gescheitert sind. Wir können selbst an andere Beziehungen von einer gewissen Festigkeit denken, die in dieser in Umwandlung stehenden Welt zu erscheinen beginnen, aber nicht den Anspruch erheben, eine Ehe zu sein. Wo liegt die Trennungslinie zwischen der Treue zum Evangelium und dem Verrat an seinem Ideal? Die Antwort ist nicht leicht und wird nicht für alle Zeiten und Orte gleichförmig sein. In Fällen wie dem der Ehescheidung ist es sicher, daß Jesus sich weigerte, eine kasuistische Lösung zu geben. Aber die Kirche fand schon früh, sie sei seinem Worte nicht untreu, wenn sie in besondern Fällen eine nachsichtige Haltung einnahm. Im Orient nimmt man noch heute besondere Rücksicht auf einen Gatten, der «schuldlos» verlassen wurde. In der lateinischen Kirche beobachtet man heute zunehmend den Wunsch, den persönlichen Entscheidungen, die in solch schmerzlichen Lagen ernsthaft getroffen wurden, mit größerer Achtung gegenüberzustehen und solche Personen weniger abweisend zu behandeln. Was vielleicht nicht angeht – Ratzinger hat darauf hingewiesen – ist die Institutionalisierung dessen, was Jesus nicht zur Institution machen wollte. Der Glaube kennt als rechtlich begründet nur eines: die unauflösliche Einehe als Sakrament.[7]

Ein ähnliches Problem, das aber noch wenig scharf ins Auge gefaßt wurde, wirft die Stellung auf, welche die Kirche zu polygamischen Kulturen beziehen soll. Geschichtlich stellte es sich zum ersten Mal im 16. Jahrhundert bei der Verkündigung des Evangeliums in der Neuen Welt. Und die Stellungnahme war nicht glücklich. Man versuchte einfach, das kanonische Recht einzuführen, das aus einer ganz andern Kultur erwachsen war. Man war nicht imstande, die polygamischen Sitten zu verstehen, erst recht nicht, sie umzugestalten. Sie bestehen, wenn auch im geheimen, in der Moral der «hohen, vornehmen Häuser»[8] großenteils unverändert weiter.

2. Ohne das, was zu tun ist, von dem, was getan wird, ableiten zu wollen (das wäre eine Statistiken-Moral), müssen wir feststellen, daß das rasche Umsichgreifen der Sexualbeziehungen unter Brautleuten zu denken gibt. Die positivere Wertung der Sexualität, die in unsern Tagen allgemein erfolgt, die größere Kontinuität, die man heute zwischen Brautzeit und Ehe sieht, der ethische Pluralismus und die daraus sich ergebende Schwankung der Richtschnur des Handelns erklären zum Teil diese Erscheinung. Allem Anschein nach sieht die Jugend den Grund der überlieferten Norm nicht mehr ein. – Fassen wir die Frage schärfer. Es ist unbestritten, daß jede Vorwegnahme geschlechtlicher Kontakte die Verbindung versteift, ärmer macht und schädlich wirkt. Vorausgesetzt jedoch, daß bei zwei Menschen jener Grad der Reife vorhanden ist, der der ehelichen Beziehung nahekommt, wird man da immer noch jede geschlechtliche Beziehung als unsittlich ausschließen müssen? Welches ist der Grund dafür?

Auf den ersten Blick sind die biblischen Vorschriften nicht eindeutig. Der hl. Paulus, der sich sogleich vor das Problem gestellt sah, welche Haltung die Christen dem heidnischen Ethos gegenüber einnehmen sollten, reiht die «porneia» unter die Werke des Fleisches ein, die aus dem Reiche ausschließen. Doch neuere Autoren setzen den absoluten Charakter dieser paulinischen Wertung in Zweifel.[9] Was versteht er genau unter «porneia»? Ist es Inzest? Prostitution? Geschlechts-

genuß ohne Liebe? Und mit was für einer Autorität verurteilt er sie? Kraft eines Gebotes des Herrn? Oder als apostolische Auslegung des evangelischen Ethos für die damalige geschichtliche Lage? Oder als persönliche Deutung? Ohne eine genaue Antwort auf diese Fragen wird es schwierig sein, die sichere Tragweite der paulinischen Erklärung zu bestimmen.

Und wie mag die Haltung der Urkirche den vom Judentum gekommenen Christen gegenüber gewesen sein? Anscheinend ließ man wenigstens in gewissen Kreisen geschlechtliche Beziehungen von der Verlobung an zu.[10] «A priori» ist es sehr unwahrscheinlich, daß diese Christen verpflichtet wurden, sogleich auf diesen Brauch zu verzichten.

Wenn nicht auf genaue biblische Vorschriften, läßt sich die traditionelle Norm vielleicht auf die gesamte biblische Offenbarung über die Liebe und die Ehe gründen, wie sie durch die zeitgenössische Anthropologie bestätigt wird. Diesen Versuch unternimmt eine ausgezeichnete Studie Boeckles.[11] Er faßt seine Ansicht im folgenden Beweisgang zusammen: Der Geschlechtsakt als vollständige Hingabe in der Liebe verlangt die Garantie der ehelichen Bindung, um seinen vollen Sinn zu erlangen. Nun aber muß der Christ nach Gottes Willen immer die volle Verwirklichung der Liebe anstreben. Also kann man Geschlechtsbeziehungen nur in der Struktur der Ehe zulassen. – Diese Schlußfolgerung ist entscheidend. Ohne die Struktur der Ehe sind Sexualbeziehungen nicht zu rechtfertigen. In Notlagen gibt es noch ein Rettungsbrett: die außerordentliche Form des Can. 1098. Doch macht Boeckle eine sehr wichtige Einschränkung. Diese Norm ist in einem bestimmten historischen Zusammenhang gültig, erhebt aber keinen Anspruch, für andere Kulturen etwas zu bestimmen und schließt auch die Möglichkeit einer künftigen Entwicklung der unsrigen nicht aus.

Ich persönlich wäre nicht so kategorisch. Ohne Zweifel können die Vorteile der vorehelichen Enthaltsamkeit als frohe Erwartung, als Advent voller Verheißungen, als vorausgenommener Beweis der Liebe und Treue groß sein, wie anderseits der Schaden einer Vorwegnahme wegen des Mangels an Unbeschwertheit und des fehlenden Rahmens der Lebensgemeinschaft beträchtlich sein kann. Doch garantiert die Enthaltsamkeit an sich noch nicht die glückliche Ehe, wie umgekehrt die Geschlechtserlebnisse sie nicht notwendig gefährden. Ell und Klomps legen den Fall eines Burschen vor, der durch seine Umwelt sehr gereizt wird, und stellen den Moralisten die Frage, ob wenigstens in einem solchen Fall die Erfahrungen nicht dazu beitragen würden, die Brautschaft und infolgedessen auch die Ehe zu festigen.[12]

Ich frage mich, ob es nicht möglich wäre, den alten Begriff des «matrimonium in fieri» von neuem in Betracht zu ziehen. In einem gewissen Sinne ist die Ehe immer ein Werden. Ich habe jedoch nicht diesen weiten Sinn im Auge. In der genauen traditionellen Auffassung können wir drei Elemente unterscheiden: das «Ja» der Brautleute, das «Ja» der Kirche und den Vollzug. Diese Dynamik kann nach der ersten, und mit Dispens selbst nach der zweiten Etappe abgebrochen werden. In Anbetracht des größeren Zusammenhangs, den man heute zwischen Brautzeit und Ehe sieht, möchte ich fragen, ob es in gewissen Umständen nicht zulässig wäre, daß die Brautleute den Vollzug dem «Ja» der Kirche vorausnähmen. Diese Idee ist übrigens nicht neu. Sanchez und Cajetanus dachten schon so, und wie wir festgestellt haben, war dies in gewissen Kreisen des Judentums zur Zeit Jesu Sitte.

3. Bis hierher weichen wir im strengen Sinn nicht von den traditionellen Institutionen ab. Die sexuelle Freiheit dagegen, die in der dritten Situation, das heißt als Kennzeichen vorübergehender Liebesbegegnungen angenommen wird, fügt sich nicht mehr in diesen Rahmen. Es scheint, es habe eine kosmische, seit Jahrhunderten aufgestaute Energie die alten Dämme durchbrochen und alles im Wirbel der Wasser mitgerissen. Die historische Aufgabe der Menschheit am Ende dieses Jahrhunderts besteht vielleicht darin, sie wieder in den Dienst des neuen Menschen zu leiten. Es ist sicher, daß eine neue Ära im Kommen ist, die sich auf alle Institutionen auswirken wird, auch auf die, welche die Grundlage der jetzigen Zivilisation bildet, die Ehe. Die Menschheit ist in eine neue, gewaltige Erfahrung eingetreten. Wir machen gewissermaßen die ersten Schritte auf einem neuen Planeten und wissen noch nicht, auf was wir stoßen werden. Vorderhand sind vor allem die Übertreibungen einer Reaktion sichtbar, die wir erleben. Muggeridge spricht sarkastisch von einem neuen Menschenrecht, dem Recht auf den Orgasmus.[13] Lopez Ibor spricht von Ekel, der sich breit macht, wenn der Sexus nicht in der «Agape» Wurzel schlägt, und warnt vor dem Ruf nach «Natürlichkeit», da diese Gefahr läuft, ins Unter-natürliche und Unmenschliche abzugleiten.[14] – Wie wird der Mensch von morgen die Geschlechtlichkeit leben? Wird er größere innere Freiheit erringen?

Wird er die Tyrannei der Zeugungskraft zugunsten einer beherrschteren Erotik brechen, die aber gleichzeitig weiter reicht, mehr mitteilt, in allen menschlichen Beziehungen stärker gegenwärtig ist? Wird die Verschiedenheit der Geschlechter immer mehr einer Verminderung zustreben? Wird die Ehe weiterhin die Strukturgrundlage der Zivilisation der Zukunft sein? Mit der gleichen Ausschließlichkeit? Oder gehen wir dem «städtischen Kibbuz» entgegen, wie ein zukunftsgläubiger Soziologe wähnt?[15] Wie wird die Menschheit ihre Verantwortung hinsichtlich der Eugenik und dem Problem der Geburtenzahl übernehmen?

Wir dürfen nicht bei bloßen Spekulationen und Fragen stehenbleiben. Für die Ethik sind Feststellungen und Erfahrungen unentbehrlich, je mehr ihre Aufgabe weitergeht. Sie wird die Richtung weisen müssen, die es einzuschlagen gilt. Als bloßen Versuch in diesem Sinne möchte ich zum Abschluß einige Thesen vorlegen.

1. Die Verfügungsmacht des Menschen über den Menschen findet im Geheimnis des Mannes und der Frau eine unverrückbare ethische Grenze.

2. Die unauflösliche Einehe wird als beste Möglichkeit für die volle menschliche Verwirklichung in der vollständigen Gemeinschaft der Liebe und als idealer Mutterboden des neuen Menschensens auch in der Zivilisation von morgen die ideale Institution für die Geschlechtsbeziehungen sein müssen.

3. Die neuen Richtlinien für das sexuelle Betragen, die noch zu erarbeiten sind, müssen im Dienste eines wahrhaften, die Persönlichkeit fördernden Mitteilens stehen. Sie werden in dem Maße gültig sein, in dem sie zur größeren Festigkeit der Ehe und Familie beitragen.

4. Das Christentum wird seinen Beitrag zur Erarbeitung des neuen Ethos in der Treue zum Evangelium leisten müssen, die zutiefst mit der Würde des Menschen verknüpft ist. Die Kirchen würden der Menschheit einen gar schlechten Dienst erweisen, wenn sie sich einfach vom Geist der «Welt» mitschleppen ließen.

Was heute vor sich geht – diese hitzige Propaganda für sexuelle Freiheiten – scheint in der Dialektik der Geschichte eher eine Antithese zu sein, nicht eine Antwort. Suchen wir, alles zu prüfen, um das zu behalten, was gut ist. Wenn wir im Herrn Wegleitungen oder selbst Normen für das sexuelle Verhalten vorlegen, wollen wir es als Verkündigung einer guten Botschaft tun, als Gesetz jenes Bündnisses, das viel eher Gnade und Befreiung als Vorschrift ist.

[1] Die Idee, die wir hier entwickeln, ist inspiriert von dem Bericht über «die sittliche Haltung des Christen in der Welt», den das holländische Pastoralkonzil veröffentlicht hat. Vgl. Pastoraal Concilie van de nederlandse kerkprovincie 4, Amersfoort: Katholiek Archief 1969, 6–59.

[2] E. Schillebeeckx, Les conceptions changeantes des chrétiens concernant le mariage: DO-C Nr. 224.

[3] Diese Ansichten sind von J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe: Theol. Quartalschr. 149 (1969) 53–74, inspiriert.

[4] H. Cox, The secular city (London 1966) 204.

[5] Soziologie der Sexualität (Hamburg 1955) 25–49.

[6] Vgl. O. Rousseau, Scheidung und Wiederheirat im Osten und im Westen: Concilium[3] (1967) 322–334.

[7] AaO. 73.

[8] Vgl. E. Hoornaert, A Igreja Latina diante do Casamento: Rev. Ecl. Bras. 27 (1967) 889–910. «Hohes, vornehmes Haus» ist der Titel eines Werkes des bekannten brasilianischen Soziologen Gilberto Freyre. – Es ist nicht leicht, eine andere Lösung aufzuzeigen. Ein Weg wäre vielleicht eine gewisse Lockerung der Verbindung von Taufe und Ehe. Die Kirche würde gewissermaßen von der polygamischen Situation der Neugetauften keine Notiz nehmen, sondern nach einem Ehekatechumenat die Ehe derjenigen feiern, die imstande wären, die Verpflichtungen der Einheit und Unauflöslichkeit zu übernehmen.

[9] Vgl. H. Poehlmann – V. Schurr, Vorehelicher Sexualverkehr?: Theol. Gegenw. 11 (1968) 207–212.

[10] Vgl. M.-J. Lagrange, Evangile selon Saint Luc (Paris 1927) 26.

[11] F. Boeckle – J. Koehne, Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe (Mainz 1967) Vgl. auch J. Leclerq, Mariage naturel et mariage chrétien (Paris 1965) und J. Gründel, Fragen an den Moraltheologen (München 1969) 63–74, sowie P. Ricœur, La sexualité: Esprit (Paris 1960).

[12] E. Ell – H. Klomps, Jugend vor der Ehe (Limburg 1967).

[13] Zit. in J. López-Ibor, El libro de la vida sexual (Barcelona 1968) 11.

[14] Ibid. 27.

[15] S. Lemos, zit. in Jornal do Brasil, 10. Mai 1968, Século XXI, sexo total (21. Jahrhundert, Totalsexus).

Übersetzt von Dr. P. Hildebrand Pfiffner

C. JAIME SNOEK

geboren am 25. Dezember 1920 zu Mijdrecht (Holland), 1947 zum Priester geweiht, Redemptorist. Er studierte am Angelicum zu Rom und an der Universität Freiburg in der Schweiz. Er machte das Diplom in Psychopädagogik sowie das Doktorat in Theologie (1952) und ist seit 1954 Professor der Moraltheologie am Seminar der Redemptoristen zu Juiz de Fora (Brasilien) und seit 1962 theologischer Berater der Bischofskonferenz und der Religiosenkonferenz von Brasilien. Er veröffentlichte u. a. De idee der gehoorzaamheid in het nieuwe Testament (1952) und Matrimonio e Familia na Gaudium et Spes: Revista Ecclesiastica Brasileira 1 (1966).

Bernhard Häring

Heilssorge an Geschiedenen und ungültig Verheirateten

Heilssorge an den ungültig Verheirateten darf nicht in dem engen Sinn eines Heimbringens zu den Sakramenten aufgefaßt werden. Das erste ist die Pflege des Glaubenslebens, die Festigung des Gottvertrauens und der christlichen Liebe. Es geht nicht nur um die Gültigmachung ihrer Ehe, sondern auch darum, daß sie sich jene Liebe schenken, die sie Gott näherbringen kann. Sie können zu Aposteln einer rechten Eheauffassung werden, wenn sie demütig vor ihren Bekannten ihren Fehler eingestehen und andere ermutigen, Scheidung oder doch wenigstens Wiederverheiratung zu vermeiden. Sie können ein gutes Beispiel geben durch gute Erziehung ihrer Kinder. Sie können in die Liebestätigkeit und das Apostolat der Kirche aktiv eingereiht werden. Die nachgehende, von der Demut getragene Seelsorge wird niemand diskriminieren und so auch alle Gläubigen zur gleichen Haltung ermuntern.

Die folgenden Erwägungen dürfen also nicht auf dem Hintergrund eines die Weite der Heilssorge verkürzenden Sakramentalismus gesehen werden. Dennoch bleibt die Zulassung zu den Sakramenten eine nicht zu umgehende Frage, wenn wir glauben, daß die Kirche ganz und gar Sakrament der Versöhnung aller Menschen guten Willens ist und ihre Mitte in der Eucharistie hat. Gilt der oft gehörte Einwand: «Auch wenn wir die Geschiedenen, die sich zivil wiederverheiratet haben, für immer von den Sakramenten ausschließen, falls sie nicht auf diese Ehe verzichten, so können wir ihnen doch zum Troste die Worte des Herrn verkünden: Wer zu mir kommt, den verstoße ich nicht (Jo 6, 37)»? Schränken wir so die Sakramentalität der Kirche nicht ungebührlich ein? Christus will seine Erlöserliebe durch die Kirche sakramental sichtbar machen, nach einem Worte Leo des Großen: «Quod Redemptoris nostri conspicuum fuit in sacramenta transivit».[1] Soll die Kirche den Sündern, die Buße tun und ehrlich Gottes Willen suchen, nicht so sichtbar nahe sein – auch in den «sichtbaren Zeichen der Gnade» – wie Christus?

Der neue Hintergrund der pastoralen Frage

Pastorales Verhalten muß Antwort auf die Nöte der Zeit und die Bewußtseinshaltung der Menschen sein. Eine Maßnahme, die in einer gewissen Kultur überwiegend positive Früchte zeitigt, kann unter veränderten Umständen schädlich sein. Man denke z. B. an die rechtliche und seelsorgliche Diskriminierung der unehelichen Mutter – und leider auch des unehelichen Kindes. Obwohl dies nie typisch christlich war, konnte es doch Teil eines sozialen Schutzdammes gegen vorehelichen und außerehelichen Verkehr sein. Heute wird das materiell gleiche Verhalten nur den massiven Trend zum systematischen Gebrauch von Schutzmitteln und zur Abtreibung noch weiter stärken. Ähnlich verhält es sich mit dem dauernden Ausschluß der ungültig Wiederverheirateten von den Sakramenten. Man muß diese Maßnahme auf dem Hintergrund von sozialen Verhältnissen sehen, in denen die gesamte wirtschaftliche und gesellschaftliche Struktur die Stabilität der Ehe garantierten und wo die weniger zahlreichen Getrennten in ihre eigene patriarchale Ursprungsfamilie wieder eingegliedert waren. Neben ihnen gab es eine breite Schicht von Unverheirateten, denen die Unvermehrbarkeit der bäuerlichen und handwerklichen Betriebe die Ehe unmöglich gemacht hatte. Man fand all das normal. Jene, die trotzdem eine kirchlich ungültige Verbindung eingingen, fühlten sich selbst als öffentliche Sünder und waren überzeugt, daß sie mit Recht von den Sakramenten ausgeschlossen waren. – Heute ist die Lage der Geschiedenen sehr viel schmerzlicher. Ihre Zahl ist Legion. Sie haben kein Zuhause. Und da die moderne Industrialisierung allen arbeitsfähigen Menschen die Ehe möglich gemacht hat, wird das Recht auf die Ehe als eines der wichtigsten Grundrechte empfunden. Die Geschiedenen, die einsam und isoliert leben, fühlen sich nicht nur sozial diskriminiert, sondern fallen vielfach trotz guten Willens in schwere Versuchungen, denen sie die moderne Arbeitswelt, die Freizeitindustrie und die Sexualisierung des öffentlichen Lebens aussetzt. Die große Mehrheit der Geschiedenen kann es existentiell nicht fassen, daß sie um des Himmelreiches willen ihre Ehelosigkeit geduldig und mutig annehmen und bewältigen sollen. Sie glauben, daß es für sie besser ist, wieder zu heiraten als zu brennen und Ehe und Moralität anderer zu gefährden.

Hauptsächlich im Gefolge dieser Lage und infolge der ökumenischen Öffnung ist auch die Theo-

logie in Unruhe geraten. Da es nicht um rein akademische Diskussionen geht, können sie nicht unter Ausschluß der Öffentlichkeit geführt werden. Bevor die Gläubigen um die Unsicherheiten der Theologen wissen, haben sie die gleichen Fragen in vagerer Weise und auf der Ebene der weltlichen Kultur diskutiert. Zudem sind die Unzulänglichkeiten des kirchlichen Eheprozesses heute in aller Mund. An der Angepaßtheit des kirchlichen Rechtes wird gezweifelt. Dazu kommt die allgemein kritische Haltung gegenüber allen Strukturen, die das Leben und das Glück der Menschen einzuschnüren scheinen. In dieser neuen Atmosphäre bilden sich die direkt Betroffenen und ihre Umgebung ihr Gewissensurteil.

In vielen Fällen ist auch der kirchlichste Seelsorger überzeugt, daß die in einer kirchlich ungültigen Ehe lebenden Geschiedenen nicht auseinandergehen können, ohne sich, ihrem Partner und ihren Kindern größeren Schaden zuzufügen. Wenn er sieht, daß eine hart am Rande der Prostitution oder doch der Promiskuität lebende geschiedene Frau nun mit einem einzigen Mann ein festes Verhältnis hat, atmet er angesichts dieses «geringeren Übels» erleichtert auf.

Vorschläge zu pastoralen Lösungen

Bezüglich einer klaren doktrinellen Lösung dieser neuen schweren Probleme mache ich mir keine Illusionen. Bei aller Offenheit für die theologischen Fragen müssen wir uns auf den Standpunkt der gegenwärtigen Lehre der katholischen Kirche stellen und gleichzeitig die rechtliche Anpassung in Bewegung setzen. Pastorale Lösungen müssen die bisher gegebenen Möglichkeiten voll ausschöpfen.

Meines Erachtens müssen Christen mit gutem Willen, die ihre Sünden ernst bereuen und tun, was sie zu tun vermögen, nicht nur von etwaigen Exkommunikationen gelöst werden, sondern auch zu den Sakramenten wiederzugelassen werden.[2] Die sakramentale Lossprechung soll sichtbar machen: «Gott verlangt nichts Unmögliches; sondern er mahnt mit seinem Gebot, das zu tun, was du kannst, und zu beten um das, was du noch nicht kannst».[3] Dieses vom Konzil von Trient eingeschärfte Prinzip des hl. Augustinus darf man wohl nach dem Kontext des zitierten Autors auslegen. Augustinus spricht von dem Manne, den der barmherzige Samaritan in seine Herberge heimgebracht hat und der, obwohl er noch einer langen Kur bedarf, doch schon gerettet ist.

Die Frage der Zulassung zur Kommunion stellt schwierigere seelsorgliche Probleme als die sakramentale Lossprechung. Diesbezüglich bedarf es wohl für geraume Zeit eines kirchlichen Pluralismus. Es wird Ortskirchen geben, in denen eine an der Milde des Herrn gebildete Glaubensgemeinschaft es nicht verstehen will, daß man Menschen, die das jetzt und hier Bestmögliche tun und für vergangene Sünden Reue bezeugen, von der vollen Teilnahme an der Eucharistie ausschließt. In Ortsgemeinden mehr traditionalistischer Prägung oder einer noch mehr geschlossenen Kultur würde dagegen die Zulassung wohl auch nach entsprechender Belehrung Ärgernis stiften, nicht nur im Sinne liebloser Reden, sondern auch durch den falschen Eindruck, als ob die Kirche, die Milde walten läßt, es nun mit unverletzlichen Treueschwüren weniger ernst nehme. Bei öffentlicher Zulassung zur Kommunion geht es um eine Umstrukturierung, die nicht möglich ist ohne die bischöfliche Autorität und ein gemeinsames Bemühen um entsprechende Motivierung. Anders verhält es sich jedoch, wenn die in ungültigen Ehen Lebenden die Kommunion zu Zeiten und an Orten empfangen, wo ihre eheliche Situation nicht bekannt ist oder aber angenommen wird, daß alles geordnet werden konnte. Es kommt hier auch vieles auf die Diskretion aller Betroffenen an. Wenn dann doch in einzelnen Fällen ein öffentliches Gerede in der Pfarrei entsteht, kann dies eine gute Gelegenheit für den Pfarrer sein, ein klärendes Wort auch öffentlich zu sagen.

Was immer aber die Lösung auf pastoraler Ebene sein mag, es muß allen klar sein, daß sowohl die theologischen Diskussionen bezüglich der Praxis der Ostkirchen und der reformierten Kirchen wie auch der Versuch einer milden Lösung schwieriger Grenzfälle auf pastoraler Ebene zum Scheitern verurteilt sind, wenn nicht alle Teile der Kirche mehr tun in der Erziehung zu Treue, durch gute Ehevorbereitung, Eheberatung und durch ständige Belehrung über die Bedeutung des Verzeihens auch in der Ehe.

Versuch einer Typologie pastoraler Fälle

Die Zulassung Geschiedener, die sich nicht wieder verheiratet haben, zu den Sakramenten, bereitet weiter keine besonderen Probleme. Sie bedürfen jedoch ganz besonderer Hilfe, damit sie das Beste aus ihrer Lage machen und vor allem die Kraft zum Verzeihen und, wenn möglich, die Bereitschaft zur Wiederversöhnung und Wiederaufnah-

me des ehelichen Lebens finden, falls dies möglich sein sollte.

Bezüglich der Geschiedenen, die in einer ungültigen Ehe leben, darf man sich die Zulassung zu den Sakramenten nicht allzu leicht machen. Es ist zu unterscheiden zwischen sehr verschiedenen Situationen:

1. Handelt es sich um Verbindungen, die kanonisch gültig gemacht werden können (z. B. ungültig geschlossene Mischehen oder Wiederverheiratung nach einer kanonisch sehr wahrscheinlich ungültigen ersten Ehe), muß der Wille vorhanden sein, eine Ordnung auch im äußeren Rechtsbereich zu suchen. Dem Trend zu einer Geringschätzung der äußeren Regelung darf man keinen Vorschub leisten. Wird jedoch die rechtliche Prozedur ungerechterweise erschwert und die Lösung ungebührlich hinausgeschoben, so braucht man m. E. mit der Absolution nicht zu warten, bis endlich alle rechtlichen Hürden überwunden sind. Heutzutage werden die Betroffenen in solchen Fällen juridischer Komplizierung überzeugt sein, daß sie sich vor Gott bereits als Eheleute ansehen dürfen. Andere werden sich jedoch im Gewissen verpflichtet fühlen, auf den ehelichen Verkehr bis zur rechtlichen Gültigmachung der Ehe verzichten zu müssen. Man respektiere das ehrliche Gewissen aller und versuche nicht unklug auferlegen zu wollen, was einfach nicht verstanden wird.

2. Handelt es sich um jene zahlreichen Fälle, die im forum externum nicht gelöst werden können, so sind weitere wichtige Unterscheidungen zu beachten:

a) Nicht selten sind die in einer kanonisch ungültigen Ehe Lebenden *aus guten Gründen* fest überzeugt, daß ihre erste nie eine wirkliche Ehe war; nur können sie es bei der heutigen Eheprozeßordnung nicht hundertprozentig beweisen. Bezeichnend sind jene Fälle, in denen die kirchlich geschlossene Ehe nicht vollzogen war, die Dispens jedoch verweigert wurde, weil die außer jedem Zweifel stehende Tatsache nach demütigenden Prozeduren als nicht genügend bewiesen galt. Zumal wenn dann die eingegangene Ehe glücklich ist und sich auch in guter Kindererziehung bewährt hat, werden die Gatten fest überzeugt sein, daß Gott diese Ehe gesegnet hat. In solchen Fällen sollte man mit der sakramentalen Absolution nicht zögern. Wenn bezüglich des öffentlichen Empfangs der Kommunion Beschränkungen auferlegt werden, sollte klar gesagt werden, daß es sich keineswegs um Diskriminierung, sondern um einen Appell zu liebender Rücksicht auf den Frieden in der Gemeinde und um Vermeidung von Ärgernis handle.

b) In andern Fällen mögen die Partner subjektiv ebenso fest überzeugt sein, daß ihre kanonisch nicht gültige Ehe von Gott gesegnet ist, während jedoch die objektiven Gründe für die Ungültigkeit der ersten Ehe zweifelhaft oder schlechthin unzureichend sind. Darf man sie, wenn sonst alle Zeichen einer guten Disposition gegeben sind, absolvieren? Ich glaube, daß es durchaus Fälle gibt, wo dies angezeigt erscheint; immer dann, wenn von einem Versuch, diese Überzeugung zu stören, nichts Gutes, wohl aber Schaden zu erwarten ist.

Denken wir etwa an Namenchristen, die statistisch einer Kirche oder Sekte angehörten, als sie eine nach dem geltenden Kirchenrecht für gültig angesehene Ehe abschlossen, die ein Fehlschlag war, jetzt aber, wo sie zum wirklichen Glauben kommen und um Aufnahme in die katholische Kirche bitten, in einer glücklichen und stabilen Ehe leben. Soll man sie in *bona fide* lassen und in die Kirche aufnehmen, vorausgesetzt, daß eine Rückkehr zum ersten Partner nicht mehr in Frage kommt?[4] Ich meine durchaus, daß man dies tun sollte. Die Lage von Katholiken, die nicht mehr als Namenchristen waren, als ihre erste Ehe zustande kam und zerbrach und als sie sich wiederverheirateten, jetzt aber wirklich sich dem Glauben zuwenden, scheint mir nicht wesentlich verschieden zu sein. Meine Meinung geht dahin, daß wir in allen Fällen, in denen eine Infragestellung des offensichtlich ehrlichen Gewissens nicht aus Gerechtigkeit gegenüber einer andern Person und nicht um des Allgemeinwohles willen notwendig ist, den Gewissensfrieden nicht stören und für die Absolution keine subjektiv unmöglichen Bedingungen stellen sollen. Ein Zusammenleben «als Bruder und Schwester» soll nur nahegelegt oder gefordert werden, wo dies ihrem eigenen Gewissen entspricht.

3. Während in dem vorgenannten Fall die *bona fides* besagt, daß die Partner glauben, daß ihre gegenwärtige Ehe vor Gott eine wirkliche Ehe ist, verbindet sie sich in andern Fällen mit dem schmerzlichen Bewußtsein der Betroffenen, daß sie als Geschiedene diese neue Ehe nicht hätten eingehen dürfen und daß es keine wirkliche Ehe ist, trotz des echten Ehewillens und des guten Zusammenlebens; aber sie sind ehrlich überzeugt, daß sie in Verantwortung füreinander und für ihre Kinder zusammenleben müssen. Sie schauen demnach auf ihre Vergangenheit mit tiefgefühlter Reue

zurück und suchen jetzt wirklich den Willen Gottes zu tun, wie sie ihn verstehen können. Nicht selten zeigen solche Leute ihren guten Willen auch dadurch, daß sie vor ihrem Bekanntenkreis offen gestehen, daß sie unrecht gehandelt haben und sie raten andern ab, die daran sind, einen ähnlichen Schritt zu tun.

Die *bona fides* hat eine verschiedene Note, je nachdem es sich um einen unschuldig verlassenen Gatten handelt oder um einen, der sich reuig seiner eigenen Mitschuld oder Hauptschuld am Zerbrechen der ersten Ehe bewußt ist. Voraussetzung der *bona fides* ist jedoch in beiden Fällen, daß ihnen eine Wiederherstellung der ersten Ehe als unmöglich erscheint. Der Unterschied zwischen unschuldig verlassenem und schuldigem Gatten ist theologisch bedeutsam in der Diskussion mit den orthodoxen Kirchen und ihrer alten Tradition. Wo es sich jedoch um sakramentale Verkündigung des göttlichen Erbarmens und nicht um die Billigung der Wiederverheiratung handelt, ist die entscheidende Frage die gute Disposition, also wahre Reue über die vergangenen Sünden und ernstes Suchen nach dem Willen Gottes für die Zukunft. Was freilich die Zulassung zur Kommunion vor andern, die die Situation kennen, anbelangt, ist doppelte Vorsicht zur Vermeidung des Ärgernisses geboten, wenn es sich um Wiederverheiratete handelt, die durch die Zerstörung und Scheidung der ersten Ehe Ärgernis gegeben haben.

Eine wichtige Unterscheidung

Impliziert die hier vorgeschlagene pastorale Lösung die theologische These, daß die Kirche gültige und vollzogene sakramentale Ehen auflösen könne und Wiederverheiratung genehmigen kann? Ich glaube nicht, daß dies der Fall ist. Mit andern Worten, die pastorale Lösung ist möglich, auch wenn die Kirche ihre gegenwärtige Lehre aufrechterhält. Die Kirche kann – und sollte meines Erachtens – im Zweifel über die Gültigkeit einer früheren Ehe heute den *favor iuris* der gegenwärtig bestehenden stabilen Ehe, und nicht einer zweifelhaft gültigen und hoffnungslos toten Ehe, zusprechen.[5] So ließe sich eine Lösung auch im äußeren Forum finden wenigstens für jene, die berechtigte Zweifel über die Gültigkeit der zerbrochenen Ehe haben. Ein Tutiorismus, der bei der gegenwärtigen Lage zuungunsten der Personen ausschlägt, sollte wohl aufgegeben werden. Aber die oben vorgeschlagenen pastoralen Lösungen setzen nicht einmal diese rechtliche Umstrukturierung voraus, so sehr sie wünschenswert erscheinen. Man beachte, daß ich nicht nahelege, der Seelsorger dürfe den Geschiedenen eine Wiederverheiratung gestatten oder könne ihre Ehe als rechtlich gültig erklären. Dies ist in Anbetracht der doktrinellen und rechtlichen Lage ausgeschlossen. Es handelt sich lediglich um die volle, glaubwürdige Verkündigung des göttlichen Erbarmens für reuige Sünder, die in einer rechtlich und kirchlich bedauernswerten Lage das Bestmögliche zu tun bereit sind und ehrlich den Willen Gottes suchen. Wo das Bestmögliche bei ehrlicher Überzeugung das Aufgeben dieser Verbindung oder das Bemühen, wie Bruder und Schwester zu leben, beinhaltet, ist dies das Gebotene. Aber es wäre unrealistisch behaupten zu wollen, daß dies immer der Fall sei.

Was ist aber dann der Heilswert eines solchen Zusammenlebens ohne die Zuerkennung der Sakramentalität für ihre Ehe? Das ist eine theologische Frage, die nur im Gesamt der gegenwärtigen Diskussionen ihre Antwort suchen kann. Aber vom rein seelsorglichen Standpunkt aus kann und muß man die in einer solchen Verbindung Zusammenlebenden dahin führen, sich mit jener ehrfürchtigen, geduldigen, immer mehr selbstlosen Liebe zu lieben, die ihnen auch eine bessere Ahnung der Liebe Gottes vermittelt und ihnen hilft, in der Nächstenliebe generell zu wachsen.

[1] Leo der Große, Sermo 72: Migne PL 54, 398.

[2] Vgl. J. G. Gerhartz, Exkommuniziert – ein Leben lang? Signum 41 (1969) 44–50.

[3] Augustinus, De natura et gratia c. 43, 50: CSEL 60, 270; vgl. Denzinger-Schönmetzer, Ench. symbolorum, n. 1530–1539.

[4] Diese Überlegung gewinnt eine noch größere Bedeutung, wenn man die Wiedervereinigung der Christenheit erhofft. Kann man sich vorstellen, daß bei diesem Anlaß die Kirche allen Orthodoxen und Reformierten, die in einer glücklichen Ehe leben, nachdem eine erste Ehe hoffnungslos zerbrochen ist, einen Eheprozeß machen wird, bei dem sie entweder zu beweisen haben, daß die erste Ehe ungültig war, oder aber sich trennen müßten?

[5] Diese Wende bezüglich des favor iuris wurde auch in dem Annex über Ehe suggeriert, der während der dritten Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils zugleich mit dem Schema 13 ausgeteilt wurde.

BERNHARD HÄRING

geboren am 10. November 1912 zu Böttingen (Deutschland), 1939 zum Priester geweiht, Redemptorist. Er studierte an der Universität Tübingen und machte das Doktorat in Theologie (1950). Er ist seit 1957 Professor der Moraltheologie an der Academia Alfonsiana zu Rom. Er veröffentlichte u. a. The Christian Existentialist (New York 1968); Liebe ist mehr als Gebot (München 1968).

Berichte

Gordon Dunstan

Die heutige Entwicklung der Theologie der Ehe in den Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft

Man kann schwerlich von einer «Entwicklung» der eigentlichen Theologie der Ehe in den anglikanischen Kirchen von heute sprechen. Man befaßt sich in weiten Kreisen mit institutionellen und praktischen Fragen über die Ehe – insbesondere mit der Wiederverheiratung Geschiedener und mit dem Problem der Mischehe – und zweifellos dringt man auf der Suche nach Lösungen für diese Probleme in die Theologie der Ehe ein; an eigentlich theologischen Initiativen jedoch liegt kaum etwas vor.

I.

Den letzten bedeutsamen theologischen Beitrag leistete das Werk von Sherwin Bailey, der früher einen Forschungs- und Lehrauftrag im Stab des *Moral Welfare Council* der Kirche von England (ein Departement der *National Assembly of the Established Church)* innehatte und jetzt Präzentor der Kathedrale von Wells ist. Sein erster Forschungsbeitrag war das Buch «The Mystery of Love and Marriage», das den bezeichnenden Untertitel trägt «A Study in the Theology of Sexual Relation».[1] Bailey untersuchte scharfsinnig, einfühlend und mutig den Sinn der geschlechtlichen Liebe und der Vereinigung «in *einem* Fleisch». Seine Theologie der Ehe beruht auf zwei Grundlagen; wir könnten sie den Mythos im Wort und das Erlebnis im Fleische nennen. Den Mythos legte er in spielerischer, ungezwungener Art anhand der Genesiserzählung dar, wobei er sich eng an den hebräischen Wortlaut hielt. Das Bild des dreieinigen Gottes liegt in miteinander liebend verbundenen Menschen, in der geschlechtlichen Zweieinigkeit von Mann und Frau vor. Wie der Mensch sich selbst nur dann «erkennt», wenn er Gott «erkennt», so «erkennt» ein Mann sich selbst, wenn er seine Frau «erkennt»; die Erkenntnis im Fleische ist, juristisch gesprochen, der Schlüssel zur Erkenntnis des Menschen im Vollsinn und die Grundlage der Einheit, der *henosis* der Ehe. Das Buch wollte nicht mehr als einen Forschungsbeitrag leisten, und in einem solchen Pionierwerk konnte noch nicht alles geklärt sein. Unsere Theologie der Ehe – und vieles andere – hat jedoch den Anregungen, die dieses Werk gab, immer noch viel zu verdanken.

Mitten in seiner Lehrtätigkeit und sonstigen literarischen Arbeit legte Bailey seine Ansichten in zwei weiteren bedeutsamen Untersuchungen vor: «Homosexuality and the Western Christian Tradition»[2] und «The Man-Woman Relation in Christian Thought».[3] Beide sind gleich aufgebaut: der erste Teil enthält einen geschichtlichen Überblick, der sich von der Bibel über die Kirchenväter und das Mittelalter zu der anglikanischen Lehrüberlieferung erstreckt; darauf folgt der Entwurf zu einer theologischen Interpretation, die sich mit den andrängenden Problemen von heute befaßt. Als Seelsorger und Mitglied eines kleinen Teams von Männern und Frauen, das die Stellungnahme der Kirche von England zu der Ehegesetzgebung der englischen Nation formulierte, war Bailey dieser Probleme ansichtig geworden und hatte sich mit ihnen auseinandergesetzt. Im Grunde hat sich seine Auffassung nicht geändert; das Schlußkapitel von «The Man-Women Relation...» trägt den Titel «Auf dem Weg zu einer Theologie des Sexus» – nicht der Ehe. Die Ehe geht aus der Geschlechtsgemeinschaft hervor, ist ihr institutioneller Ausdruck; die Ehe ist nur innerhalb des größeren Ganzen verständlich.

Die Auffassung Baileys forderte zur Kritik heraus, wurde aber sowohl in England wie in den Vereinigten Staaten von weiten Kreisen übernommen, dargelegt und zuweilen aus lauter Begeisterung verdreht. Obwohl ich ein Schüler, Freund und Kollege Baileys bin, habe ich seine zwei Grundgedanken der Kritik unterzogen. In «The Marriage Covenant»[4] vertrat ich die Auffassung, daß die Ehe auf dem Konsens, der bewußten und frei gewollten gegenseitigen Überantwortung der beiden Partner beruht und daß die geschlechtliche Vereinigung die Vollendung, nicht aber die Grundlage dieser Vereinigung bildet, wobei ich diese Sicht der Ehe als eines Bundes von ihrem Verständnis als eines «gesetzlichen» Vertrages und von einer «hohen» Lehre, die sich an den Genesismythos hält, abhob. In einem Exkurs über die bekanntlich schwer verständliche Stelle in 1 Kor 6, 16[5] bestritt ich, daß die Bibel, wenn sie von «*einem* Fleisch» spricht, diesen Ausdruck in dem sexuel-

len Sinn versteht, den man heute in ihn hineinlegt. Vielmehr «besagte er für den Juden weitgehend das, was die Christen unter dem ‹Ein-Leib›-Sein mit Christus verstehen, nämlich die Zugehörigkeit zu einer Verwandtschaftsgruppe, die durch gegenseitige Verpflichtung im strengsten Sinn miteinander verbunden ist» (vgl. Ri 9, 2; 2 Sam 5, 1). «Er entspricht mehr dem Begriff «*eine* Person», mit dem das englische Recht die Solidarität zwischen Mann und Frau bezeichnet».[6] Dieser Versuch – denn als solcher sind meine Ausführungen gedacht –, wieder den Primat des *consensus* über den *concubitus* geltend zu machen, unterschätzt die geschlechtliche Hingabe in der Ehe keineswegs; er bietet aber erstens eher Raum für die Möglichkeit, daß auch ein eheloses Leben erfüllt sein kann, als die «Ein-Fleisch»-Schule (die nur den Verheirateten als «Bild Gottes» gelten zu lassen scheint), und zweitens schafft er mit seiner Betonung des Bundes eine breitere Grundlage für eine ökumenische Übereinkunft zwischen Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern, Protestanten und Reformierten – eine Übereinkunft, die als Voraussetzung zu einem Fortschritt in der Mischehenfrage sehr zu erwünschen ist.[7] Auch scheint er eine gute Handhabe zu bieten zur Erarbeitung einer Theologie der Ehe durch afrikanische Christen, die für ihre anthropologischen und religiösen Stammesüberlieferungen ein scharfes Auge und feines Empfinden haben. Ob nun (wie das allgemein Brauch war) die Ehe von den betreffenden Familien vereinbart wurde oder (wie dies in einer mobileren Gesellschaft der Fall sein kann) in freier Partnerwahl zustande kam, so bildete stets der Konsens ein wesentliches Element, ohne daß das Geschlechtsleben puritanisch oder dualistisch unterbewertet worden wäre. Selbst die beiden Stadien der mittelalterlichen Praxis des Westens, die *sponsalia per verba de futuro* und die feierliche Ratifikation *per verba de praesenti* wurden zum Anlaß genommen, einige der häuslichen afrikanischen Heiratsbräuche mit den kirchlichen Feiern zu verbinden, die im heutigen christlichen Brauchtum in verschiedenen Formen allgemein vorhanden sind.[8]

Soll sie der Lebenswirklichkeit entsprechen, darf die Lehre über die Ehe *consensus* und *concubitus* nicht als gegensätzliche Pole betrachten, sie voneinander isolieren oder das eine Element auf Kosten des andern überbetonen. Immer wieder mußten solche Tendenzen aus der kirchlichen Überlieferung ausgeschieden werden. So hat G. W. Ashby in einer neueren Abhandlung die Ehelehre Theodorets von Cyrus dargelegt und dabei hervorgehoben, wie dieser in die Theologie der griechischen Patristik die alttestamentliche und hebräische Auffassung eingegliedert hat, die das Personale, das Fleisch- und Bluthafte und den Schöpfungsakt Gottes in der Ehe von Mann und Frau betont.[9]

II.

Das Werk einer Philosophieprofessorin in Oxford, Helen Oppenheimer, betrifft einerseits das Gebiet der reinen Theologie, anderseits ist es dem Ringen mit den institutionellen Problemen der Ehe und Ehescheidung verpflichtet. In einem jüngst erschienenen Aufsatz «Marriage and Grace»[10] betrachtet Frau Oppenheimer die Ehe im Licht ihrer früheren, allgemeineren Überlegungen über ein Thema, das im Herzpunkt der christlichen Theologie steht: die Immanenz und die Einheit in der Vielfalt. In der Ehe – nicht erst in der «christlichen» Ehe, sondern in der Ehe als einem «gewöhnlichen, menschlichen, säkularen Phänomen» – findet sich eine «Immanenz», die «behilflich sein kann, unsern Gottesbegriff zu erklären, und die anderseits von diesem erhellt werden kann». Zu ihren früheren Veröffentlichungen gehören zwei nicht sehr umfangreiche, doch gewichtige Bücher über die christliche Ethik und Moraltheologie[11], und in diesen, insbesondere im ersten Buch «Law and Love» verwendet sie das Modell des glücklichen Familienlebens (das sie ungemein sachkundig, treffend und einfühlsam darstellt), um das Verhältnis der Weisungen des Evangeliums zu einer Gesetzesmoral, zu einer Moral der Rechte und Pflichten zu erhellen:

> «Sofern ich es richtig verstehe, ist das christliche Evangelium die frohe Botschaft, daß das, was in unseren Familien von Natur aus, aber nur partiell gegeben ist, universal werden kann, daß durch Gottes Tat Menschenwesen wiederum zu Kindern Gottes eingesetzt sind und den Geist der Liebe erhalten können, durch den sie imstande sind, über dem Gesetz zu stehen. Das Christentum so auffassen, als ob es selbst ein neues Gesetz wäre, dem man Gehorsam schuldet, statt ein neues System personaler Beziehungen, in das man einzutreten hat, hieße, den Heiligen Geist kaltstellen».[12]

An einer andern Stelle des Buches wird das Modell in einem weitern Zusammenhang verwendet, um das Verständnis für das Gericht, für Himmel und Hölle zu vertiefen. Gleich darauf aber wird es auf das kirchliche Problem der Ehescheidung und der Wiederverheiratung angewendet. Wie das

Familienleben sich auf Rechte und Pflichten stützt, aber, sofern es ein wahres Familienleben ist, darüber erhaben ist, so sind in der modernen Gesellschaft Ehescheidung und Wiederverheiratung ein von der zivilen Behörde vorgesehenes Recht, auf das sich, wie jeder andere Bürger, ein Christ berufen kann – aber *nicht als Christ*. Die deutlichen Aussagen unseres Herrn über Ehe und Ehescheidung lassen sich nicht verharmlosen oder wegdeuten; sie sind als etwas zu nehmen, das mit dem ganzen Kontext der Bergpredigt ein Ganzes ausmacht, und so zu lesen, nicht als Gesetze, die auf dem Rechtswege geltend gemacht und erzwungen werden können, sondern als Qualitäten, die im echt christlichen Leben zutage treten; und sie gehören so unabdingbar zum christlichen Leben, daß es nicht als christliches Verhalten gelten kann und von einer gläubigen christlichen Kirche nicht erwartet werden darf, daß man sich über sie hinwegsetzt und ihnen zuwiderhandelt.

«Jede Interpretation der Lehre Christi über die Ehescheidung muß sich auch mit seiner Lehre über die ängstliche Sorge, die Begierde und das Vor-Gericht-Ziehen vereinbaren lassen».

«Der Christ wird deshalb, ohne über andere zu richten, es stets ablehnen, sich wieder zu verheiraten, nachdem er geschieden ist».

«Wer als Geschiedener wieder heiratet, gleicht einem Menschen, der seinen Feind mit Erfolg auf Schadenersatz verklagt hat. Er muß nicht unbedingt von Begierde im ordinären Sinn erfüllt gewesen sein, sowenig wie der andere Rachegelüsten nachgegeben haben muß, aber keiner von beiden hat in christlichem Geist gehandelt».

Dementsprechend wird die Praxis der Kirche von England, solche wiederverheiratete Personen zur heiligen Kommunion zuzulassen – weil man die Zulassung als ein Gnadenmittel dem Ausschluß als einer Strafmaßnahme vorzieht –, gutgeheißen, aber eine kirchliche Wiederverheiratung oder Einsegnung abgelehnt:

«Es ist kein Legalismus, wenn man behauptet, die Kirche könne solchen, die etwas tun, das sie nach dem Willen Christi nicht tun sollten, kaum ihren formellen Segen geben.»

Hingegen

«...sollte die Kirche nicht widerwillig, sondern ohne weiteres die Gültigkeit einer zivilen Ehe nach einer zivilen Scheidung anerkennen, so wie sie auch die Gültigkeit eines Zivilprozesses, der ein Unrecht wiedergutzumachen sucht, anerkennt.»

Legal gesprochen (und damit verläßt die Diskussion den Bereich des *christlichen* Sprechens) ist es möglich, von Gelübden, selbst von Gelübden gegenüber Gott entbunden zu werden, und so kann die Ehe geschieden werden, soweit dies den legalen und moralischen Status betrifft.

«Ob sie ihre Treue gegenüber Gott gebrochen haben oder nicht, darüber steht das Urteil Gott allein zu; ihnen aber die Kommunion verweigern, heißt, ihnen die Mittel vorenthalten, durch welche die Sünder sich Gott wieder nähern und die gebrochene Treue wiederherstellen können».[13]

Kanonikus Hugh Montefiore kommt in einer neueren Schrift[14] zu andern Schlüssen. Auch für ihn steht fest, daß Jesus nicht Gesetze aufstellen wollte; in bezug auf die Pflicht, in einer christlichen Gemeinde sich an die Worte Christi zu halten, geht er jedoch viel weniger weit als Helen Oppenheimer. Er argumentiert vor allem empirisch, und wenn wir bloß *einen* Ausspruch herausgreifen, so geschieht dies nicht, um seine Überlegungen in schiefem Licht darzustellen:

«Wenn es besser ist, zu heiraten als zu brennen, so ist es auch besser, ein weiteres Mal zu heiraten als zu brennen.»

Darum macht er den Vorschlag, in den betreffenden Fällen

«in den Pfarrkirchen Englands die Wiederverheiratung zu gestatten und dabei die gleiche Trauungszeremonie wie sonst zu halten, nur daß ein Gebet hinzugefügt werden soll, worin man bekennt, gefehlt zu haben, um Verzeihung bittet und um Segen für die Zukunft fleht».[15]

Beide Autoren, Helen Oppenheimer und Hugh Montefiore, sind Mitglieder einer Kommission, die vom Erzbischof von Canterbury mit der Aufgabe betraut wurde, ein Gutachten über die christliche Ehelehre zu verfassen, wobei selbstverständlich die weiteren Probleme der Ehescheidung und Wiederverheiratung mitgemeint sind. Die Kirche von England hat während vierhundert Jahren mit diesem Problem gelebt, und es steht nicht zu erwarten, daß diese Kommission es lösen wird. Bei der Reformation übernahm man von der westlichen Kirche des Mittelalters die Lehre, daß eine Ehe, die zwischen zwei Christen gültig geschlossen und vollzogen wurde, unauflöslich ist, in ihrer ganzen Strenge. Die anglikanische Kirche versagte es sich sogar zum größten Teil, das ausgeklügelte System von Sicherheitsventilen zu nutzen und aufgrund weitverzweigter Grade von Blutsverwandtschaft, Schwägerschaft und geistli-

cher Verwandtschaft, innerhalb deren die Heirat verboten war, die Ehe für ungültig zu erklären, wie das der Praxis entsprach, womit man die Härte dieser Lehre milderte. Infolgedessen verbot die Kirche Englands das *divortium a vinculo;* ihr Kirchengesetz gestand höchstens die Trennung *a toro et mensa* zu, wobei es verwehrt war, zu Lebzeiten des einstigen Partners eine neue Ehe einzugehen. Erst 1969 wurde nach einer Probezeit von zwanzig Jahren erlaubt, nach einer zivilen Heirat vor dem Standesbeamten eine private Zeremonie in der Kirche zu halten.[16] Bei der Reformation war die kirchliche Jurisdiktion, wie die andern Rechtsinstitutionen, unter die Oberhoheit des Herrschers gekommen, obwohl die Jurisdiktion selbst bestehenblieb und ihre eigenen Verfahren und Fachmänner beibehielt. Die Jurisdiktion über die Ehe bildete bis 1857 einen Bestandteil der kirchlichen Jurisdiktion; bis zu diesem Jahr blieb die Ehescheidung im heutigen Sinn in England und Wales theoretisch verboten und die Wiederverheiratung untersagt. In Wirklichkeit gab es für sehr Begüterte einen Ausweg vermittels einer Reihe von Rechtsprozessen, die in einem privaten Parlamentsakt gipfelten, der den Gesuchsteller nach einem durch den kirchlichen Gerichtshof ausgesprochenen Trennungsdekret vom Verbot der Wiederverheiratung dispensierte. Zwischen 1697 und 1855 erfolgten 317 solche Akte. 1857 wurde dann durch den ersten Gesetzeserlaß über die Ehe die Jurisdiktion über die Ehe vom kirchlichen Gericht auf eine neue Abteilung des Hochgerichts übertragen und es konnte die Erlaubnis gewährt werden, zu scheiden und eine neue Ehe einzugehen. Die Gründe hierfür wurden beständig erweitert, je mehr die innere Logik der Scheidung an die Stelle der Logik des totalen Verbotes trat. Als Grund zur Scheidung galt ein Vergehen gegen die Ehe. Dieser Grund war dem alten Kirchenrecht entnommen, doch wird nahezu sicher bald auch diese Voraussetzung fallengelassen und durch den Zusammenbruch der Ehe als Scheidungsgrund ersetzt werden.

Mit dem Gesetz verhielt es sich demnach so: früher ein totales Scheidungsverbot, das bald gemildert wurde durch eine Dispensgewalt, die dem Hochgericht des Parlaments zustand; und schließlich wurde durch eine ausgedehntere Scheidungserlaubnis, die von allen Gesellschaftsklassen fest übernommen wurde, sowie durch die Veränderung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse (mit Einschluß von Rechtshilfe und finanzieller Unterstützung von seiten des Staates) es auch dem Ärmsten möglich, einen Ehescheidungsprozeß zu führen. Die Theologie hielt jedoch nicht immer mit der Gesetzgebung Schritt. Schon seit Beginn der Reformation machten sich in England zwei theologische Überlieferungen geltend, die beide auch noch im anglikanischen Denken von heute vorhanden sind. Während das kirchliche Rechtsbuch und die Praxis der Ehegerichte nach wie vor die Scheidung *a vinculo* verboten, gab es Theologen, die von der Theologie her mit der Wiederverheiratung Geschiedener aufgrund der bei Matthäus vorgesehenen Ausnahme – oder auch aufgrund der Desertion des Partners – einverstanden gewesen wären, sofern das Gesetz dies erlaubt hätte. Anderseits gab es Theologen, die damals und seither streng an der Unauflöslichkeit der Ehe festhielten, auch noch während der letzten hundert Jahre, als das Zivilrecht die von breiten Kreisen mit Freuden aufgenommene Scheidungserlaubnis gab. Beide Überlieferungen bestanden und bestehen nebeneinander. Ihre Geschichte wird von A. R. Winnett in «Divorce and Remarriage in Anglicanism»[17] dargestellt. Die Zunahme der Scheidungen seit Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, die in eine Zeit fiel, da die Kirche sich wieder stärker bewußt wurde, daß sie eine gegenüber dem Staat selbständige Körperschaft ist, war für weite Kreise ein Alarmzeichen dafür, daß die Institution der Ehe selbst gefährdet sei. Die Befürworter der Unauflöslichkeit der Ehe erhielten starken Zuzug, so daß durch Resolutionen, die in den Konvokationen von Canterbury und York und auf den Lambeth-Konferenzen gefaßt wurden, um die Mitte unseres Jahrhunderts die Unauflöslichkeitsthese zur «offiziellen» Ansicht der Kirche von England und der gesamten anglikanischen Gemeinschaft geworden war. Kleriker, die von ihrem zweifellos bestehenden legalen Recht, die Ehe von Geschiedenen einzusegnen, Gebrauch machten, mußten so das Gefühl haben, moralisch gegen den Sinn und die ausdrückliche Meinung der Kirche zu verstoßen. Im Schlußkapitel seines Buches gab A. R. Winnett die in den früheren Kapiteln durchgehaltene rein wissenschaftliche Haltung auf und machte sich die Unauflöslichkeitsthese zu eigen – ohne einen überzeugenden Grund zu nennen, weshalb er dieser Ansicht gegenüber der andern den Vorzug gab.

Diese Auffassung wird nun wiederum in weiten Kreisen in Frage gestellt und überprüft. A. R. Winnett selbst hat sie in einem neuen Buch «The Church and Divorce: A Factual Survey»[18] zurückgewiesen. Den Hauptteil des Buches bildet

eine Übersicht über die Entwicklungen, die in den zehn Jahren seit Erscheinen seines ersten Werkes eingetreten sind: über die Entwicklungen in der anglikanischen, römisch-katholischen und sonstigen Theologie und die Entwicklungen in der kirchlichen Praxis, insbesondere in außerhalb Englands gelegenen Provinzen der anglikanischen Gemeinschaft. In einem dokumentarischen Teil gibt das Buch die Entschließungen der verschiedenen Lambethkonferenzen und Konvokationen wieder. Es enthält auch umfangreiche Auszüge aus Kanon XXVII, 1967, der Kirche Kanadas, worin unter anderem die Bedingungen definiert werden, unter denen Geschiedene zu Lebzeiten ihres einstigen Partners wiederum kirchlich heiraten können, und das Vorgehen, das hierzu einzuhalten ist. Eine Kommission, die nach Weisung des Kanons eingesetzt werden soll, muß sich, bevor sie die kirchliche Heirat erlaubt, vergewissern, daß neun Vorbedingungen erfüllt sind. Die letzte dieser Bedingungen lautet:

«Die Gesuchsteller verstehen die christliche Lehre über die Ehe so, wie sie in diesem Kanon definiert wird, und haben die Absicht, eine solche Ehe einzugehen. Sie halten sich aus vernünftigen Gründen für fähig, eine solche Ehe einzugehen und sie, solange sie beide leben, aufrechtzuerhalten».[19]

Man beachte, daß die Intention betont und dabei angenommen wird, daß diese richtige Absicht nicht *ab initio* durch ein früheres *ligamen* um ihre Wirkung gebracht wird. Die Definition der Ehe, auf die diese Bedingung Bezug nimmt, ist in einem ausführlichen Vorwort zum Kanon enthalten, das auch «eingebaute» Vorkehrungen für diese besondere Art der Ausübung kirchlicher Jurisdiktion enthält:

1. «Entsprechend der Lehre unseres Herrn, die in der Heiligen Schrift zu finden und im Formular für die kirchliche Eheschließung im *Book of Common Prayer* zum Ausdruck gebracht wird, erklärt die Anglikanische Kirche von Kanada, daß die Ehe eine lebenslängliche Vereinigung in treuer Liebe auf Glück oder Unglück hin ist unter beidseitigem Ausschluß aller andern Partner. Diese Vereinigung kommt mit Gottes Gnade zustande, wenn zwei Personen, welche die erforderten Eigenschaften aufweisen, einen Ehevertrag eingehen, worin sie ihre Absicht äußern, die Zwecke der Ehe zu erfüllen, und einander das Versprechen geben, einander treu zu sein, bis der Tod sie scheidet. Die Zwecke der Ehe sind gegenseitige Freundschaft, Unterstützung und Ermutigung, (gegebenenfalls) die Erzeugung und Erziehung von Kindern und die Schaffung einer Beziehung, worin die Sexualität im Dienst der personalen Selbstverwirklichung in einer Gemeinschaft treuer Liebe steht. Dieser Vertrag wird unter den Augen Gottes und in Gegenwart von Zeugen sowie eines hierzu bevollmächtigten Geistlichen geschlossen.

3. Die Kirche hat schon von jeher erkannt, daß nicht alle Ehen in der menschlichen Gesellschaft diesem Richtmaß entsprechen oder zu entsprechen suchen. Wie aus den früheren Dokumenten des Neuen Testamentes hervorgeht, hat deshalb die Kirche bei der Ausübung ihrer Heilssorge von Anfang an Regelungen getroffen, um das Familienleben insbesondere unter ihren Gliedern zu stützen.

4. Einzelne Aspekte der Regelungen, die in der Urkirche für die Ehe getroffen wurden, werden im Neuen Testament erwähnt... Ehepartner, die sich voneinander getrennt hatten, wurden im Namen Christi ermahnt, sich wieder miteinander auszusöhnen (1 Kor 7, 10f). Auch wurde in seinem Namen die Ehescheidung – wenn auch nicht ausnahmslos – verboten (Mt 5, 31f; Mk 10, 2–9; vgl. Mal 2, 13–16). Unter gewissen Umständen konnte ein gläubiger Partner, der mit einem ungläubigen Partner verheiratet war, als von seinem Eheband befreit erklärt werden (1 Kor 7, 12–16); in anderen Fällen, und hier im Namen Christi, wurde, mit einer einzigen Ausnahme, die Wiederverheiratung zu Lebzeiten des früheren Partners als ehebrecherische Beziehung bezeichnet (Mt 19, 9; Mk 10, 11f; Lk 16, 18; vgl. Röm 7, 3).

5. Aufgrund dieser Prinzipien und Präzedenzfälle hat die Kirche... in ihren Riten und Kanones in den Gemeinschaften, in denen die Gläubigen leben, das christliche Richtmaß der Ehe hochzuhalten und aufrechtzuerhalten gesucht. Dieses Richtmaß und diese Riten und Kanones betreffen... die Aussöhnung einander entfremdeter Gatten und die Auflösung der Ehe sowie deren Folgen».[20]

Dieses Modell wird zweifellos in anderen Teilen der anglikanischen Gemeinschaft, namentlich in Australien und England, studiert. Selbst ein inoffizieller, wenn auch mächtiger Verband wie die «Mütterunion», die in ihrer Interpretation des kanadischen Modells feststellte, daß es «die Heiligkeit der Ehe» hochzuhalten suche, ist davon beeindruckt und jetzt tief uneins in der Haltung zu der Frage, ob sie wie bisher nicht nur ledige Mütter von der Mitgliedschaft ausschließen will, sondern auch jede Frau, die bei Scheidungsprozessen als Antragstellerin oder Beklagte Partei war.

Ihr neuseeländischer Zweig hat diese Praxis bereits aufgegeben, und in England hat der Verband ein Komitee, das vom Suffraganbischof von Willesden präsidiert wird, damit beauftragt, über die Frage zu beraten.

Die Kirche von England ist in einer besonders schwierigen Lage. Nicht nur bestehen unter ihren Theologen, wie bereits vermerkt, zwei verschiedene Strömungen. Nicht nur hat sie ein Zivilrecht, das es dem Pfarrer freistellt, ob er Geschiedene in seiner Kirche verheiraten will oder nicht, und eine Politik, die von den Konvokationen formuliert wurde und von den Bischöfen unterstützt wird, wonach er eine negative Entscheidung treffen soll. Sie hat zudem die Reform des *weltlichen* Scheidungsrechts übernommen und statt des Vergehens gegen die Ehe den «Zusammenbruch der Ehe» als Scheidungsgrund bestimmt. Eine vom Erzbischof von Canterbury einberufene Arbeitsgruppe, die von einem hervorragenden Moraltheologen, R. C. Mortimer, Bischof von Exeter, präsidiert wurde, hat sie zu dieser Stellungnahme veranlaßt.[21] Die Unterlagen, die der Gruppe übergeben worden waren, anerkannten, «daß Kirche und Staat gegenüber der früheren Ehe einer geschiedenen Person, deren einstiger Partner noch am Leben ist, eine verschiedene Haltung einnehmen». Dieser Unterschied wurde im Bericht wiederholt betont, insbesondere aber in einem ganzen Kapitel, das sich mit der «Haltung der Kirche zur weltlichen Gesetzgebung» befaßte. Und in einem Vorwort zum publizierten Bericht schrieb der Erzbischof von Canterbury:

> «Wenn die Gesetzgebung nach den Richtlinien erfolgen würde, auf die in diesem Bericht hingewiesen wird, so würden meines Erachtens die Kirchen nach wie vor ihre eigene Pastoraldisziplin aufrechterhalten».

Dessenungeachtet haben viele Kommentatoren die Ansicht geäußert, die Kirche könne, wenn sie konsequent sein wolle, nicht dafür eintreten, daß eine «zusammengebrochene» Ehe von der zivilen Gewalt geschieden werde, während sie selbst sich weiterhin an eine Disziplin zu halten gedenkt, die annimmt, durch den gültigen – und vielleicht vollzogenen – Konsens zwischen den betreffenden Partnern werde ein dauerndes *vinculum matrimonii* geschaffen – gleich, ob dieser Konsens vor dem Priester und der Gemeinde in der Kirche gegeben wurde oder auf dem Standesamt. Die vom Erzbischof einberufene neue Kommission über die christliche Ehelehre steht vor einer Aufgabe, um die sie nicht zu beneiden ist, und niemand vermag vorauszusagen, welche Richtung ihre Überlegungen einschlagen werden. Wir haben wenigstens den Trost, daß anläßlich der Lambeth-Konferenz von 1958 die Empfängnisverhütung von der Agenda gestrichen wurde, eine Entscheidung, die dadurch, daß sie durch die zehn Jahre darnach veröffentlichte Enzyklika «Humanae vitae» in Frage gestellt wurde, erst recht bestätigt worden ist.[22]

[1] London, S. C. M. Press, 1952.

[2] London, Longmans, Green & Co., 1955.

[3] London, Longmans, Green & Co., 1959.

[4] G. R. Dunstan, London: Church Information Office, 1961.

[5] «Denn nicht wahr, wer sich an die Dirne hängt, ist mit ihr ein Leib, wie es heißt: ‹Die beiden werden *ein* Leib sein›?»

[6] G. R. Dunstan, Hard Sayings – V: Theology (London, SPCK) LXVI, December 1963, 491.

[7] Vgl. z. B. Marriage and the Division among the Churches: Study Encounter (Genf, Weltkirchenrat) III, 1. (1967) S. 2; ein Dokument, das Gespräche zwischen dem Weltkirchenrat und dem Vatikan, und somit zwischen dem Vatikan und einigen der bedeutenderen nichtrömischen Kirchen einleiten soll. Vgl. auch Theology LXX, June 1967, 241ff, eine Sondernummer über die Mischehe.

[8] Vgl. Report of the All-Africa Seminar on the Christian Home and Family Life: Rapport sur le Séminaire Panafricain sur le Foyer Chrétien et la Vie de Famille (Genf, Weltkirchenrat, 1963).

[9] G. W. Ashby, Theodoret of Cyrrhus on Marriage: Theology (London, SPCK) LXXII, Nov. 1969, 402.

[10] Theology LXXII, December 1969, 535.

[11] Helen Oppenheimer, Law and Love (London, The Faith Press, 1962); The Character of Christian Morality (ebd. 1955).

[12] Law and Love 30.

[13] Ebd. 72; 74; 76–78.

[14] Remarriage and Mixed Marriage: A Plea for Dual Reform (London SPCK, 1967).

[15] AaO. 13; 17.

[16] Constitutions and Canons Eclesiastical, 1604, ed. J. V. Bullard (London, The Faith Press 1934) c. CVII; The Canons of the Church of England (London, SPCK 1969) ch. B 30–36.

[17] London, Macmillan, 1958.

[18] London, Mowbrays, 1968. In einem Leitartikel in Theology, LXXI, Sept. 1968, 385 wurde dieses Buch von mir besprochen, wobei ich die einschlägige römisch-katholische Literatur anführte.

[19] Zitiert bei Winnett aaO. 52.

[20] Canon XXVII: On Marriage in the Church (beschlossen von der zweiunddreißigsten Session der Generalsynode der Anglikanischen Kirche von Kanada, die zu Ottawa, Ontario, vom 22.–31. August 1967 stattfand) 1.

[21] Vgl. Putting Asunder, A Divorce Law for Contemporary Society. The Report of a Group appointed by the Archbishop of Canterbury in January 1964 (London, SPCK, 1966).

[22] Vgl. The Family in Contemporary Society: The Report of a Group Convened at the behest of the Archbishop of Canterbury (London, SPCK, 1958). The Lambeth Conference 1958, Resolutions and Reports (London, SPCK, 1958), insbesondere Resolution 115. The Lambeth Conference 1968: Resolutions and Reports (London, SPCK, 1968), insbesondere Resolution 22.

Übersetzt von Dr. August Berz

GORDON DUNSTAN

geboren am 25. April 1917 zu Plymouth (England) und 1941 in der anglikanischen Kirche ordiniert. Er ist Master of Arts, theologischer Kanonikus der Kathedrale von Leicester (England), Professor der Moral- und Sozialtheologie am King's College von London und Herausgeber der Zeitschrift «Theology». Er veröffentlichte u. a. The Family is not broken (1962).

Heinrich Baltensweiler

Zur aktuellen Entwicklung der Ehetheologie in den Kirchen der Reformation

Die protestantische Lehre von der Ehe hat in den letzten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg eine so große Wandlung durchgemacht, daß man direkt von einem neuen Bild der Ehe sprechen kann. In seinem Aufsatz «Das neue Bild der Ehe in der evangelischen Theologie» schreibt Wenzel Lohff: «Wenn man das neue Bild der Ehe auch von der evangelischen Theologie her in einen Satz fassen sollte, dann wäre vielleicht zu sagen: Traditionelle Lehre hat die Ehe unter dem Gesetz, unter der Ordnung gesehen; das neue Bild der Ehe besteht darin, sie als Evangelium, als gnädige Gabe eines geschichtlichen Lebensvollzuges im Glauben zu begreifen, in dem der Mensch am besten aufgehoben ist.» (Das neue Bild der Ehe, Fünf Beiträge, eingeleitet und herausgegeben von H. Harsch, München 1969, S. 36).

Dieser Prozeß der Umwandlung hat sich natürlich nicht schlagartig vollzogen. Es handelt sich vielmehr um eine Entwicklung des Denkens, die nach dem zweiten Weltkrieg einsetzte und auch heute noch nicht abgeschlossen ist. Aus der Fülle der Literatur (Literaturangaben finden sich bei: H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament, Zürich 1967, S. 267ff; Christliche Ehe und getrennte Kirchen, Dokumente, Studien, Internationale Bibliographie, herausgegeben von H. Stirnimann, Freiburg 1968, S. 95ff; D. W. Shaner, A Christian View of Divorce according to the Teaching of the New Testament, Leiden 1969, S. 110ff) können wir nur die wichtigsten Stellungnahmen herausgreifen und an ihnen den Gang des Denkens klarzulegen versuchen. Unsere Übersicht strebt dabei nicht eine numerische Vollständigkeit an – eine solche zu erreichen wäre schon aus Platzgründen nicht möglich –, sondern wir wollen ein paar markante Punkte herausgreifen und an ihnen das in Frage stehende Problem exemplifizieren. Wir gehen so vor, daß wir uns zuerst einmal die Ursachen, die zur gegenwärtigen Wandlung des Bildes von der Ehe führten, vor Augen stellen, daß wir dann zweitens versuchen, das Bild der neuen Ehe, wie es sich allmählich herausgeschält hat, zu zeichnen, und daß wir uns drittens ganz besonders dem Problem der Ehescheidung und der Wiederverheiratung, wie es sich in den Kirchen der Reformation stellt, zuwenden.

Die grundlegende Wandlung, die sich in der Ehelehre vollzog, kann nur verstanden werden, wenn man die Veränderungen im Kontext mit der exegetischen Besinnung nach dem Zweiten Weltkrieg sieht. Es ist ja nicht so, daß *neue* Quellen erschlossen worden sind. Immer noch gelten die alten biblischen Aussagen über die Ehe, besonders die neutestamentlichen Aussagen. Aber es ist im protestantischen Raum in jüngster Zeit ein Konsensus entstanden in dem Sinn, daß ein *direkter* Rückgriff auf die biblischen Aussagen nicht möglich ist. Wohl reden das Alte und das Neue Testament ausdrücklich von Ehe und Ehescheidung, aber die konkrete Form, in der sich die Ehe abspielt, umfaßt verschiedene Bereiche des menschlichen Lebens. Die Ehe gehört zur Sphäre der Religion, des Rechtes, der Gesellschaft und der Kultur. Diese Bereiche des menschlichen Lebens sind aber zeit- und umweltbedingten Änderungen unterworfen. Weil die Ehe sich nie als eine Idee verwirklichen läßt, sondern immer in einem Lebensvollzug geschieht, kann sie von den veränderten Zeitumständen nicht unberührt bleiben. Schon innerhalb des biblischen Zeugnisses finden wir eine Entwicklung der Eheauffassung: Ein deutliches Gefälle zur Monogamie hin wird sichtbar. (H. Ringeling, Theologie und Sexualität. Das private Verhalten als Thema der Sozialethik, Gütersloh 1968, S. 225f). Die Gefahr ist groß, daß wir unser eigenes Verständnis der Ehe irgendwie in die neutestamentlichen Texte hineintragen. Gerade das aber darf nicht geschehen. Es geht nicht darum, in einer Ehelehre einfach die auf die Ehe bezüglichen biblischen Texte zusammenzustellen, sondern wir müssen uns fragen, was jene Aussagen damals für die geschichtlichen Hörer in ihrer Umwelt bedeuteten. Die Aussagen des Neuen Testamentes über Ehe und Ehescheidung können nicht einfach wiederholt werden, sondern sie müssen in unsere Zeit transponiert werden. Es geht letztlich nicht um eine Reproduktion der neutestamentlichen Aussagen, sondern um ihre Interpretation für die heutige Zeit.

Was nun die neutestamentlichen Aussagen über die Ehe anbetrifft, so hat man in der protestantischen Forschung erkannt, daß nirgends im Neuen Testament eine ausführliche Ehelehre geboten

wird. (H. Greeven, Ehe nach dem Neuen Testament, New Testament Studies, Vol. 15, 4, 1969, S. 365). Das bedeutet, daß wir nicht berechtigt sind, die Aussagen sofort in systematischem Sinn zu koordinieren, sondern wir müssen jede Aussage über die Ehe als Einzelaussage betrachten, die an ihrem geschichtlichen Ort genau untersucht werden muß. So wissen wir heute, daß der Apostel Paulus im 1. Korintherbrief keine Ehelehre gibt, sondern daß er Antworten auf einzelne Fragen erteilt, die damals aus der Gemeinde in Korinth an ihn gestellt wurden. Nimmt man noch hinzu, daß das biblische Zeugnis in eine bestimmte geschichtliche Zeit eingebettet ist, und daß die neutestamentlichen Aussagen nur richtig verstanden werden, wenn die zeitgeschichtliche Betrachtungsweise angewandt wird, dann erkennen wir, wie kompliziert die Dinge liegen. Nun taucht aber noch eine weitere Schwierigkeit auf. Im größten Teil des Neuen Testamentes und besonders bei Paulus werden die ethischen Aussagen relativiert durch die Hoffnung auf das kommende Reich. Es ist ganz klar, daß dort, wo der Anbruch der Königsherrschaft Gottes proklamiert wird und wo man diesen Anbruch täglich erwartet, über die Ehe anders geurteilt wird als dort, wo man mit einem Fortbestand dieser Welt rechnet. Es geht darum unseres Erachtens nicht an, gewisse Aussagen des Apostels Paulus, welche in unmittelbarer Erwartung der Parusie gemacht worden sind, einfach in die heutige Zeit zu übertragen, ohne zu bedenken, daß Paulus vielleicht anders geredet hätte, wenn er mit einer längeren Dauer der Zeit der Kirche in dieser Welt konfrontiert gewesen wäre.

Es war in der evangelischen Ethik vor dem Zweiten Weltkrieg und unmittelbar nachher Sitte, die Ehe als eine Schöpfungsordnung zu verstehen. (P. Althaus, Grundriß der Ethik, Gütersloh ^{2}1953, S. 115; K. Heim, Die christliche Ethik, Tübingen 1955, S. 172ff). Dabei ging man aus von einem mehr statischen Ehe-Ideal, das durch alle Zeiten hindurch unverändert die Struktur des menschlichen Lebens prägte. Wohl sei, so glaubte man, der wahre Sinn der Ehe durch die Sünde verdeckt und außer acht gelassen worden, aber er könne trotz allem nicht aufgehoben werden. So konnte E. Brunner in seinem Werk «Das Gebot und die Ordnungen» (Zürich ^{4}1939) noch sagen, daß die Ehe eine Ordnung sei, die auch vom natürlichen Menschen in dem Rest des Bewußtseins gewußt werde, aber natürlich nicht erkannt werden könne. Erst im Glauben würden wir dann diese Ordnung als Schöpfungsordnung erkennen. Geht man der Argumentation bei Brunner näher auf den Grund, so zeigt es sich, daß sein Gedankengang auf das unmittelbar sittlich Einleuchtende hin angelegt ist. Hinter dem Begriff der Schöpfungsordnung verbirgt sich in Wahrheit ein modernes Verständnis der Ehe. Es wäre darum besser, auf diesen Begriff überhaupt zu verzichten. Wenn man das nicht tun will, dann könnte man von einer Schöpfungsordnung der Ehe höchstens in dem Sinn reden, «daß von der gegenwärtig verantwortlichen Besinnung des Glaubens her diese Gestalt der Ehe als die dem Schöpfungsglauben angemessene erscheint, nicht aber in dem Sinn, als handle es sich hier um eine gleichsam ungeschichtliche und überall in der Welt anzutreffende Grundstruktur des Menschseins». (W. Lohff, aaO., S. 23). Daraus ergibt sich, daß im protestantischen Raum das Wesen der Ehe nicht mehr statisch bestimmt werden kann. Das gilt auch gerade in bezug auf die Auslegung von Eph 5, 21–32, wo nach protestantischem Verständnis nicht das Wesen der Ehe im ontologischen Sinn dargestellt wird, sondern in funktionellem Sinn als Ehe im Vollzug. (E. Käsemann, Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes, Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II, Göttingen ^{4}1964, S. 253ff). In Eph 5 wird die Ehe mit dem Christusgeschehen verbunden, und auf diese Weise ihr wahres, schon in der Schöpfung beabsichtigtes Wesen enthüllt. Das große Geheimnis besteht darin, daß im Wort Gottes über die schöpfungsmäßige Einheit des Menschenpaares (1. Mose 2, 24) eine prophetische Andeutung der Einheit von Christus und der Kirche gesehen wird. Diese Einheit hat eine heilsgeschichtliche Dimension. Fest steht, daß das Wort 1. Mose 2, 24 ursprünglich von der Ehe handelt, also von Mann und Frau. Wenn es nun auf Christus und die Gemeinde angewandt wird, so besitzt es nicht nur die Bedeutung einer Allegorie, sondern es kehrt von der Anwendung wieder zum ursprünglichen Sinn zurück und meint zuletzt wieder das Verhältnis von Mann und Frau. In Christus und in seinem Verhältnis zur Gemeinde ist das Verhältnis von Mann und Frau vorgebildet, wobei dieses neue Verhältnis als das in der Schöpfung eigentlich Gemeinte gekennzeichnet ist.

Demnach ist das Schema Vorbild-Abbild, wie es auf protestantischer Seite meistens zur Beschreibung des in Eph. 5 eigentlich Gemeinten verwendet wird, zu dürftig. Man müßte eher mit dem Begriff der Repräsentation oder der Vergegenwärtigung operieren. Wie die Gemeinde als solche den Christus auf dieser Ebene repräsentiert, so verge-

genwärtigt die Ehe der Christen das Christusgeschehen unter den Menschen. (H. Baltensweiler, aaO., S. 233ff). Darum kann sich in der Ehe auch tatsächlich das Heil ereignen und darum kann der ungläubige Ehepartner durch den Gläubigen geheiligt werden (1. Kor. 7, 14).

Es gibt also nicht eine christliche Ehe, die so zu verstehen wäre, daß gleichsam zu der gewöhnlichen Ehe noch das Christliche dazukommen würde. Das Alte wird nicht durch das Christliche überhöht, sondern es gibt nur eine Ehe von Christen. Sie führen genauso eine Ehe wie alle andern Menschen, aber sie dürfen, weil sie Christen sind, ihre Ehe sehen als etwas Neues. Wie der Herr in der Gemeinde lebendig ist, so ist er auch in der Ehe lebendig, und vom Christusgeschehen her wird auch das Ehegeschehen bestimmt. Es wird nicht ein Ideal vor uns aufgerichtet, das einer steilen Wand gleichen würde, sondern über der unvollkommenen irdischen Ehe geht die Verheißung der Vergebung und der Gemeinschaft auf, welche in Christus begründet ist. Die Ehe wird somit losgelöst aus aller nur natürlichen Betrachtungsweise und von Gott her neu konzipiert.

Besonders Paulus hat in 1. Kor. 7 die Ehe ganz unter dem Aspekt der Inanspruchnahme für Gott gesehen. Da er das Ende dieser Welt für nahe bevorstehend hält, glaubt er, daß es besser sei, ein eheloses Leben zu führen. Es ist nicht eine Leibfeindlichkeit, die ihn die Ehelosigkeit höher einschätzen läßt, sondern die Möglichkeit, in dieser Lebensform Gott noch besser dienen zu können. Beide, Verheiratete und Unverheiratete, dienen letztlich Gott. Während es aber die Unverheirateten sozusagen direkt tun, geht es für die Verheirateten nur auf dem Umweg über die Dinge der Welt. Sie suchen ihren Ehepartnern Genüge zu leisten und das ist recht so, weil eben die Ehe von Gott eingesetzt ist. Nur sollten die Christen die Ehe nicht überbewerten.

Dies ist der Sinn der oft mißbräuchlich verwendeten Worte im 1. Kor. 7, 29–31. Man muß beachten, daß diese Verse nur verständlich sind auf dem Hintergrund der Naherwartung der Endzeit. Es wäre ein großer Irrtum, wenn man aus diesen Worten den Befehl oder die Aufforderung zu einer geistlichen Eheführung herauslesen würde. Dies ist darum schon unmöglich, weil ja in 1. Kor. 7, 3 ausdrücklich vom regelmäßigen körperlichen Vollzug der Ehe geredet wird. Es geht also nicht darum, daß den Christen die Dinge der Welt, und damit auch die Ehe, gleichgültig werden. Nicht Temperierung der Gefühle wird verlangt; der Christ soll ja im Gegenteil leidenschaftlich Anteil nehmen am Leid der Welt und an der Freude derer, die ihm nahestehen. Auch die Ehe fordert den ganzen Einsatz dessen, der sich mit ihr einläßt. Es gibt hier kein Tun als ob. Paulus macht das besonders deutlich am letzten Beispiel menschlichen Verhaltens, wo er sagt, daß man kaufen soll, und zwar so, als behielte man es nicht. Der Wechsel von «Kaufen» und «Behalten» ist symptomatisch. Man soll also nicht etwa nur kaufen als ob, mit einem schlechten Gewissen oder im Bewußtsein, daß dies im Grunde genommen nicht angängig sei, sondern es handelt sich darum, daß das Kaufen nicht das Letzte ist. Nicht das Kaufen an und für sich wird von Paulus abgelehnt, sondern das krampfhafte Festhalten, das Sich-an-den-Besitz-anklammern. Für die Ehe heißt dies sinngemäß, daß die Ehe nie das Letzte werden darf, sie ist Vorletztes, sie gehört zur Gestalt dieser Welt, diese Welt aber vergeht. Paulus bewegt sich hier ganz auf der Linie der Evangelien, wo ja auch der Ehe keine letztgültige Bedeutung zukommt. In der neuen Welt «sind sie wie Engel. Sie heiraten nicht und werden nicht verheiratet». (Mark. 12, 25 Par.).

Damit ist jeder Verherrlichung der Ehe im christlichen Raum ein kräftiger Riegel vorgestoßen. Die Struktur der Ehe vergeht; sie ist etwas Verläufiges, was dieser Welt anhaftet. Aber in dieser Welt hat sie ihre Bedeutung für den Christen als der Ort, wo sich auch Anbetung und Dienst für Gott ereignen kann.

Auf diesem Hintergrund bekommt auch die im alten Israel unbedenklich geübte Ehescheidung ein ganz anderes Gesicht. Jesus hat die Ehescheidung abgelehnt mit dem Hinweis darauf, daß die Einrichtung des Scheidebriefes, d. h. der Ehescheidungsmöglichkeit, von Gott gestattet worden sei wegen der Herzenshärte. Von Anfang an aber sei es nicht so gewesen. (Mark. 10, 5f Par.). Die Ehe ist ihrem Wesen nach für Jesus unauflöslich. Wenn es trotzdem zur Scheidung kommt, dann eben darum, weil die Herzen der Menschen hart sind und darum das Ziel, das Gott gesetzt hat, aus den Augen verlieren. Wenn es schon so ist, daß die Ehe vom Christusgeschehen her ihre eigentliche Sinnerfüllung erfährt, dann ist es klar, daß auch innerhalb der Ehe die Vergebung, die der Gemeinde in Jesus Christus zuteil geworden ist, spielen sollte. Für Jesus gibt es keinen Grund, der es rechtfertigen würde, eine Ehe zu scheiden. Jeder, der seine Frau entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch (Luk. 16, 18 Par.). Auch die sog. Ehebruchsklauseln bei Matthäus (Kap. 5, 32

und 19, 9) können nicht eine andere Einstellung rechtfertigen, da es sich offensichtlich um zeitgeschichtlich bedingte Zusätze handelt. Ich selbst habe versucht, für diese Klauseln im Anschluß an die These von J. Bonsirven, welcher in ihnen einen Hinweis auf irreguläre Eheschlüsse sah, einen Sitz im Leben zu finden. Ich habe vorgeschlagen, diese Klauseln auf Ehen von Proselyten zu beziehen, die nach jüdischem Recht in verbotenen Verwandtschaftsgraden verheiratet sein durften und die später der Gemeinde beitraten. Solche Ehen mußten in der Gemeinde des Matthäus geschieden werden. Ganz unabhängig davon, ob diese spezielle Deutung übernommen wird (wie z. B. von P. Bonnard in seinem Kommentar «L'évangile selon Saint Matthieu», Neuchâtel 1963, S. 69 u. 283), zeigt sich doch zunehmend, daß die zeitgeschichtliche Deutung der matthäischen Klauseln im Protestantismus sich durchzusetzen beginnt. (Vgl. H. Greeven, aaO., S. 382, Anm. 1). Die Forderung Jesu nach der Unscheidbarkeit der Ehe ist nicht im Sinn einer gesetzlichen Aussage über das Wesen der Ehe zu verstehen, als ob Jesus gesagt hätte, die Ehe *könne* nicht geschieden werden. Sondern man muß diese Forderung einordnen in die Gesamtheit aller Forderungen der Bergpredigt, ja der ethischen Forderungen Jesu überhaupt. Jesus verkündet kein neues Ehegesetz, sondern er zielt mit seiner Forderung auf das Herz des Menschen. Er fragt nicht nach dem, was allenfalls gesetzlich erlaubt oder möglich ist, sondern er fragt nach dem im Gesetz erkennbaren Willen Gottes. Die Forderung nach der Unscheidbarkeit der Ehe, nach ihrer Unauflöslichkeit, soll eben gerade die Größe und Schönheit der Ehe, wie Gott sie gemeint hat, herausstellen. Einigkeit besteht im protestantischen Raum darüber, daß ein gesetzliches Ehescheidungsverbot nicht der Intention des Wortes Jesu entsprechen würde. (H. v. Oyen, Evang. Ethik Bd. II, Basel o.J., S. 273f; N. H. Soe, Christliche Ethik, München 1957, S. 302ff; R. Kaptein, Ehescheidung und Wiederverheiratung, Göttingen 1963; H. Thielicke, Theologische Ethik, Bd. III, Tübingen 1964, S. 697f; D. W. Shaner, A Christian View of Divorce, Leiden 1969.) Gegenüber jeder Ehescheidung muß von der christlichen Gemeinde her die Unscheidbarkeit der Ehe als das eigentlich Gemeinte herausgestellt und festgehalten werden, wenn auch im einzelnen konkreten Falle eine Ehescheidung zugestanden werden muß. Wir würden dann ähnlich entscheiden wie der Apostel Paulus in 1. Kor. 7, 10–11. Er läßt die Weisung Jesu unverkürzt und uneingeschränkt stehen, anerkennt aber doch in einem konkreten Fall die Ehescheidung als Faktizität. 1. Kor. 7, 11 muß offenbar so verstanden werden, daß eine Frau (oder ein Mann), die (oder der) bereits geschieden ist, in die Gemeinde aufgenommen wird. Wenn dieser Fall eintritt, so soll sie (oder er) unverheiratet bleiben oder dann den vorherigen Ehepartner wieder heiraten. Mit andern Worten, der Gotteswille bleibt bei Paulus in eindeutiger Klarheit bestehen, wenn er auch faktisch eine Ehescheidung zugesteht. (G. Bornkamm, Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament, Geschichte und Glaube 1. Teil, Ges. Aufsätze, Bd. III, München 1968, S. 58).

Es zeigt sich also, daß Paulus – im Widerspruch zum Worte Jesu – die Möglichkeit und Berechtigung der Ehescheidung einräumt. Daraus ergibt sich, daß auch die heutige Gemeinde in bestimmten Fällen und Situationen ähnlich entscheiden muß wie Paulus. Es ist eine logische Konsequenz, in der paulinischen Richtung, wenn sie weiter denkt und heute auch einem Geschiedenen eine zweite Eheschließung zugesteht. (H. Thielicke, aaO., S. 713ff; R. Kaptein, Ehescheidung und Wiederverheiratung, Göttingen 1963.) Denn wenn eine Ehescheidung wirklich als Ehe*scheidung* anerkannt wird und nicht nur als *Trennung* mit der Möglichkeit der Wiederversöhnung (so W. Trillhaas, Ethik, Berlin ²1965, S. 291), dann muß es auch dem Geschiedenen erlaubt sein, sich wieder zu verheiraten. Man muß sich dabei der Gefahr bewußt sein, daß eine solche kirchliche Stellungnahme im Sinn einer Konzession oder Erweichung des ursprünglichen Gotteswillens und einer laxen Auffassung von der Ehe und Ehescheidung verstanden werden könnte. Für die Kirche ist es darum wichtig, daß sie immer wieder ungebrochen den eigentlichen Schöpfungswillen Gottes bezeugt und bei der Schließung einer Zweitehe nur dann mitwirkt, «wenn sie glaubwürdig, ohne fortbestehende Schuld zu decken, den die Ehe Begehrenden die Vergebung zusprechen und also für diese den Segen Gottes erbitten kann». (G. Bornkamm, aaO., S. 59.) Mit einem gesetzlich gehandhabten Verbot einer zweiten Eheschließung nach einer Ehescheidung dürfte nach protestantischem Verständnis niemandem geholfen sein, genausowenig wie mit der gesetzlich verstandenen Forderung auf Unscheidbarkeit der Ehe.

HEINRICH BALTENSWEILER

geboren am 10. Dezember 1926 zu Zürich und 1951 in der evangelisch-reformierten Kirche ordiniert. Er studierte an den Universitäten Zürich und Basel und doktorierte in Theologie (1959). Er lehrt Neues Testament an der Universität Basel.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariates

Die Humanisierung der Sexualität

Wer vom theologischen Standort aus[1] in der Flut des neuern Schrifttums über die Sexualität einige feste Elemente zu entdecken sucht, gewahrt wenigstens deren zwei: eine Tendenz, die Sexualität von neuem zu sakralisieren und zum Experimentierfeld einer neuen Religion zu machen[2], und eine Tendenz, den Befreiungscharakter zu verstehen, der in der Sexualität von heute so akzentuiert und zum Faktor der großen Umwälzung genommen wird, die den Menschen in allen Bereichen des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens zu einer neuen Haltung der Wirklichkeit gegenüber führen will.[3] Diese beiden Tendenzen machen sich hauptsächlich nicht nur außerhalb der Kirche, sondern auch außerhalb der offiziellen Gesellschaft geltend. Die meisten theologischen Aufsätze befassen sich mit der zweiten Tendenz, wahrscheinlich deshalb, weil sich darin deutlicher eine neue Anthropologie abzeichnet, die den Christen auch vor die Frage stellt, wie diese sexuelle Revolution zur Befreiung des Menschen beiträgt[4], und weil sich darin auch Elemente einer Gesellschaftskritik und somit auch einer Kritik der Kirche finden.[5] Auch unsere Dokumentation handelt deshalb vor allem von dieser zweiten Strömung.

Was sich auf dem Feld der Sexualität abspielt, wird als Teil einer Umwälzung gesehen, die sich zum Ziele setzt, in sukzessiven Sprüngen in allen Sektoren des gesellschaftlichen Lebens eine neue Geisteshaltung zu schaffen. Diese Revolution hat sich auf dem Gebiet des Eigentums und der Autorität zu einem großen Teil schon vollzogen. In dieser Richtung ist sie dadurch ermöglicht worden, daß einerseits der Lohn nicht mehr an die Arbeit gebunden ist und daß anderseits die Autorität sich von der Institution und dem gesellschaftlichen Ursprung gelöst hat, um sich an die persönliche Befähigung zu binden. Diese Umwälzung hat zum Ziel, für immer mehr Menschen immer mehr Freiheit zu schaffen. Damit tritt die Eigennatur dieser Revolution zutage, die dauernd sein will und sich nicht mit der Erreichung eines provisorischen Zieles zu begnügen gedenkt. Man wirft dem Marxismus vor, in dieser Hinsicht zu versagen, weil er seine Errungenschaften nicht der Kritik einer neuen Revolution zu unterstellen wagt (mit Ausnahme der Kulturrevolution in China). Die Umwälzung kann sich nicht auf gewisse Länder beschränken. Sie ist von innen her gezwungen, sich auf der ganzen Welt durchzusetzen. Auch kann sie nicht Sache bloß einer Generation oder Gesellschaftsklasse sein.

Die Macht des Menschen, sich eine neue Freiheit zu schaffen, hängt in erster Linie von der Trennung zwischen Natur und Kultur ab. Der moderne Mensch braucht die Natur nicht mehr zu fürchten, als ob sie ein Feind wäre, der sich seinem Griff hartnäckig zu entwinden suchte. Er weiß, daß er imstande ist, über die Natur zu herrschen und sie zu zwingen, an der Verwirklichung seines vielgestaltigen Befreiungsplans mitzuwirken.[6] Dies charakterisiert auch das, was man heute die «sexuelle Revolution» nennt und die den vorher an bestimmte Kulturen gebundenen Freiheitsraum erweitert hat. Die Sexualität ist jetzt von der Natur losgelöst. Die Kultur dieser Sexualität braucht sich nicht mehr auf die von der Natur auferlegten Grenzen (Fruchtbarkeit, Fortpflanzung) zu beschränken, sondern kann in das viel weitere Programm der freien Entscheidung Eingang finden, das es dem Menschen erlaubt, sich selbst zu verwirklichen. Dies schafft die Möglichkeit, sich den Manipulationen der Sexualität durch die Gesellschaft sowie ihrer einseitigen Institutionalisierung zu widersetzen.[7]

Dieser Zusammenhang zieht den Fall uralter Tabus mit sich. Dem gesamten Bereich der Sexualität kommt ein öffentlicher Charakter zustatten, der ihn endgültig von diesem Schleichhandel zu befreien scheint, worin die Sexualität sich geheim über gewisse natürliche Grenzen hinwegsetzte. Paul Balvet spricht darum in bezug auf die Sexualität mit Recht vom «Ende einer Klandestinität».[8] Tatsächlich ist unsere Epoche im Begriff, die Welt des Geschlechts neu zu entdecken. Wenn sie dabei manchmal auch das Maß überschreitet, so gibt sie ihr anderseits einen Sinn, indem sie geradewegs an die sexuelle Lebenswirklichkeit herangeht. Deshalb ermöglicht es diese Wiederentdeckung, für die Zeit nach dem Abschluß des unsichern Vorantastens positive Entwicklungen ins Auge zu fassen. Das Bestreben, in dieser Sache klar zu sehen, und das Verlangen, aus einer solchen Klärung praktische Schlüsse zu ziehen, charakterisieren einen beachtlichen Teil der Literatur über die Sexualität.

Wir halten es für möglich, mit Hilfe der von den Zeitschriften gebotenen Angaben der Sexualität einen neuen Horizont der Humanisierung zu eröffnen und sie auf die Ebene zu heben, auf der die Freiheit den Verantwortungssinn in ihren Dienst nimmt.

In einer ersten Etappe werden wir der Sexualität als Rätsel begegnen, das den Menschen in einen Zustand der Verwunderung und der Unruhe versetzt. In einer zweiten Etappe werden wir sehen, daß es wichtig ist, die Sexualität in den Gesamtbereich der menschlichen Beziehungen zu integrieren, um sie im Licht der Gesellschaftlichkeit und somit im Blick auf den Mitmenschen zu sehen, wodurch sie ihr menschliches Antlitz enthüllt. In einer dritten Etappe werden wir versuchen, einige positive und negative Aspekte der modernen Sexualität und der Umwälzung, die sie durchmacht, zu erheben und einzelne neue Formen des Geschlechtslebens zu erwähnen. In einer vierten Etappe werden wir die ethische Tragweite der modernen Sexualität ins Licht zu setzen suchen. In einer fünften Etappe werden wir darnach fahnden, wie die heutige Theologie auf die Fragen antwortet, die durch die Bestandesaufnahme der aktuellen Probleme der Sexualität aufgeworfen werden. Zuletzt werden wir zu einigen prospektiven Schlußfolgerungen gelangen.

Die Sexualität als Rätsel

«Der Mensch entdeckt seine Geschlechtsbestimmtheit und durch sie die Welt des Geschlechts als Rätsel und um darum herumzurätseln».[9] Die menschliche Sexualität ruht auf dem Verlangen auf; doch dieses bleibt unterhalb der von ihm ausgelösten Akte unbestimmt und unbestimmbar, wird von den Bildern fasziniert, die es wecken, und kann sich nicht darauf fixieren. Von Vorstellungen genährt, sucht das sexuelle Verlangen vergeblich nach der Befriedigung des vagen Versprechens, das es in sich trägt. Sein Scheitern führt oft zu einer Degradation. Dadurch, daß das Verlangen sich nicht deutlich zu bestimmen vermag, wird der Sexus undurchsichtig und bleibt zum großen Teil im Nächtlichen und Unterbödigen gefangen.[10]

Als Drang ist darum die Sexualität nicht etwas Bestimmtes. Dank des Körpers nimmt sie fortwährend andere Gestalten an und überträgt sich auf die Ebene des Imaginären. Und «eben deshalb, weil das Verlangen sich imaginär als ein *Sein* ausgibt, macht es sich zum vornherein zu einem Trug».[11] Mithin steht die Sexualität als ein Phänomen vor uns, das gleichzeitig mit dem sonstigen menschlichen Leben und mit der Außenwelt zusammenhängt und sich in dem Maß verirrt, als es sich dem Bewußtsein entzieht. Durch ihre enge Verbindung mit dem Luststreben, die ihr eine zentrifugale, egoistische und narzißtische Tendenz einprägt, ist die Sexualität, wenn sie auf sich selbst beschränkt bleibt, in der Lebenswirklichkeit von Desintegration bedroht und fühlt sich verpflichtet, in einer Magie, die sich als kosmo-vitale Vergegenwärtigung des Universums ausgibt und eine Verfälschung des Sakralen darstellt, ein Alibi zu finden. «Le Sacre du Printemps» von Igor Strawinski in der Interpretation von Maurice Béjart ist in dieser Hinsicht bezeichnend. Hier spielt der als vitalsakral vorgestellte Sexus die entscheidende Rolle.

Die Sexualität ist auch deshalb rätselhaft, weil sie, wie Paul Ricœur bemerkt, nicht zu dem gehört, was – wie die Sprache, das Werkzeug, die Institution – den Menschen zum Menschen macht.[12] In dieser Hinsicht beruht das Sexuelle auf einem Vor-Sinn und Über-Sinn, die nicht aus der Freiheit und ihren freien Entscheidungen stammen. Dadurch wirkt sich das Sexuelle als Faszinationskraft aus. Diese Selbstentfremdung ruft oft Befreiungsversuche hervor, die zur Ausschweifung führen können. Doch diese muß, ihr unbewußt, der Panik ihren Tribut zollen, die von der verdrängten Angst vor dem Tod und dem Übel hervorgerufen wird. «Eine solche Befreiung endet fast stets in Lästerung und Herausforderung; die Sexualität wird dann sich selbst fremd im unruhigen Streben nach dem Raffinement, im Diabolismus, und Eros stellt sich in den Dienst des finstern Gottes Thanatos».[13]

Übrigens stellt der Geschlechtsakt den Menschen vor seinen Körper hin, der dann in seinen Augen als ein beschämendes Rätsel dasteht. Man mag die Sexualität spiritualisieren soviel man will, man wird doch nie vom Spezifischen an ihr abstrahieren können. Der Geschlechtsakt ist auch eine Art Ausscheidung; «wie der Stuhlgang läßt er sich schlecht von einer gewissen Scham trennen; er verbirgt sich».[14] Darum scheut die körperliche Liebe, selbst in der Ehe, das Licht der Öffentlichkeit. Der Geist wird vom Grobsinnlichen, das dem Geschlechtsakt anhaftet, dermaßen verwirrt, daß man von der «metaphysischen Scham des Geistes angesichts *seines* Tieres» sprechen kann.[15] Wie A. Hesnard betont[16], gibt es im Bereich des Sexus eine Heimlichkeitssphäre, was sich darin äußert, daß man die Sexualität übersehen will und nur ungern von ihr spricht.

So sucht das Rätsel sich in sich selbst einzukapseln. So aber weigert man sich, die Sexualität zu einem Gegenstand der Reflexion zu machen; man setzt sich der Gefahr aus, sie im Dunkel zu halten und animalisch über sich ergehen zu lassen. Wer aber «seine Sexualität nicht annimmt (wer es seinem Verstande verwehrt, in diesen Bereich einzudringen, nimmt sie nicht an), wird verzweifelt und regrediert paradoxerweise zu den bloß animalischen Genüssen».[17]

Heute ist bei vielen Psychoanalytikern ein vermehrtes Bemühen festzustellen, das Unbewußte und damit auch das Sexuelle zu humanisieren. So z. B. bei S. Nacht, welcher schreibt: «Es geht uns weniger darum, den verschlungenen Wegen des Unbewußten als solchen zu folgen, sondern wir suchen vielmehr die Bezüge zu erhellen, die wir zwischen diesem Unbewußten und dem Ich feststellen können».[18] Dasselbe Anliegen findet sich bei E. Fromm. Dieser versucht insbesondere in einer Konfrontation der Lehren von Marx und Freud psychologische Lösungen sowohl für die sexuelle wie für die gesellschaftliche Selbstentfremdung zu finden.[19]

Sexualität und Gesellschaftlichkeit

Die Umweltbezogenheit des individuellen Organismus verpflichtet den Einzelnen, sich ausgewogen in die Umwelt einzufügen und darin über sich selbst hinauszugehen. Dies muß allein schon in Rücksicht auf die sexuelle Partnerschaft der Fall sein, deren physiologisches und affektives Gleichgewicht «eine Übereinstimmung zwischen den einzelnen Automatismen»[20] erheischt. Auf dieser Ebene der Kommunikation mit der Umwelt stellt die Geschlechtlichkeit eine lebendige Organisation dar, «die eine permanente Situierung in der Welt bezeugt und gewährleistet».[21] Die Sexualität, die in Form eines aus dem Unbewußten stammenden Verlangens im Bewußtsein auftaucht, verändert das Daseinsgefühl. Sie quartiert sich in der Existenz ein und zwingt ihr einen neuen Stil auf, eine Ausrichtung auf den andern, zusammen mit einer gewissen Ausrichtung auf ein Zusammenleben, dessen Vollendung die interpersonale Beziehung ist. Darum sagt M. Oraison, daß «die Normalität mit der *psychologischen Möglichkeit* der interpersonalen Beziehung steht und fällt».[22] Wie P. Ricœur bemerkt, setzt diese voraus, daß die Person auf sexueller Ebene in Form der Zärtlichkeit herausragt, die im Bestreben besteht, «ein Symbol der Unschuld zu rekonstruieren, unseren Traum von Unschuld zu ritualisieren, die Integrität und Integralität des Fleisches wiederherzustellen».[23]

Im Gegensatz zur Erotik, der es, wenn sie sich selbst überlassen bleibt, einzig um den Genuß geht, ist die Zärtlichkeit vom Verlangen nach einer interpersonalen Verbindung beseelt, die dadurch, daß sie immer intensiver und intimer wird, Dauer erhält. Dank der Zärtlichkeit «wiegt der Bezug auf den anderen vor, so daß er das Erotische als sinnliche Komponente der Sexualität in Dienst zu nehmen vermag».[24] Unfähig, außerhalb des gegenseitigen Engagements zu existieren, ist die Zärtlichkeit die Freiheit, welche die Liebe, die dauerhafte Form des Willens zur Begegnung grundlegt. Demnach verfügt die Zärtlichkeit über die Kraft, die Sexualität aufzuwerten, und kann es ermöglichen, diese im Zölibat auf eine höhere Ebene zu sublimieren, vor allem wenn dieser einem freien Entschluß zum Dienst an der Welt entspricht. Sie kann dies sogar auf der Ebene der homophilen Beziehungen tun. Die Zärtlichkeit wird so zum Mittel der Interkommunikation der Seelen in den Leibern und läßt sich nicht von einer reich strukturierten Beziehung trennen, die instandsetzt, im gegenseitigen Geständnis und Bekenntnis einer geheimen Wunde, deren Schmerz und Schmach sie lindert, sich mit dem Rätsel der Sexualität auseinanderzusetzen. Von da her erhält die Sexualität ihren ganzen menschlichen Sinn und trägt stark zur Humanisierung des Menschen bei: die Liebe gipfelt in Freundschaft.

Dadurch, daß die Sexualität auf eine gesellschaftliche Bahn gebracht wird, gibt sie das Grobsinnliche auf, das ihr anhaftet. Wie G. Thibon treffend bemerkt hat, kommt es nur dank der Verlagerung der Werte zu einer eigentlichen Sublimierung. Die Gesellschaftlichkeit hält die totalitären Begierden des Sexus im Zaum. Sie hindert das Individuum, sich egoistisch auf sich selbst zu beschränken. Sie mobilisiert für den Dienst an der Gesellschaft tausend psychologische Elemente (Bilder, Gefühle, Wünsche), die sexuell neutral sind, die aber der Sexus stets für sich allein zu beanspruchen sucht.[25] Man begegnet der gleichen Auffassung deutlich bei M. Scheler, der überdies in der Einschränkung der libidinösen Instinkte des Menschen das Mittel zu dessen Freiheit erblickt. Diese Einschränkung ermöglicht es der psychischen Energie, sich in sexuelle Sympathie zu verwandeln.[26] Die Bedeutung, welche die Gesellschaftlichkeit für die Sexualität hat, wurde von H. Bürger-Prinz treffend herausgestellt. Unter den

drei Komponenten des Sexuellen (biologisch-instinktive, soziologische und kulturelle Komponente), deren harmonisches Zusammenspiel für das sexuelle Gleichgewicht erforderlich ist, räumt er der soziologischen Komponente den ersten Platz ein, indem er von der Feststellung ausgeht, daß die Anomalie und die Perversion stets eine primäre sexuelle Insoziabilität zum Ursprung haben.[27] Dem sexuellen Instinkt wohnt ein Identifikationsstreben inne, dessen Stabilität und Sinnhaftigkeit von seiner gesellschaftlichen Dimension abhängt.

Die moderne Sexualität

Schon bei Stendhal findet sich eine Auffassung der Sexualität, worin sich unser heutiges Verständnis des Sexuellen ankündigt: sie ist zur Erfüllung der persönlichen Wünsche da, ohne Rücksicht auf die von der Gesellschaft auferlegten Beschränkungen.[28] Es war aber A. Gehlen, der vor fünfzehn Jahren als erster die Situation der Sexualität analysierte und dabei die seither eingetretenen Entwicklungen ahnen ließ. Seiner Ansicht nach geht die sexuelle Explosion auf den Bruch der religiösen, gesellschaftlichen und politischen Dämme zurück. Der Einfluß der Institutionen ist dahingeschwunden und damit auch der Zwang der gesellschaftlichen Formen, die für die notwendige Zurückhaltung in der Betätigung der Geschlechtskraft sorgten. Die Infragestellung der Werte hat dazu geführt, daß der moderne Mensch sich auf sich selbst konzentriert, diesem aber zugleich die Möglichkeit genommen, in seinem Gewissen klar zu sehen und über den immensen Bereich der psychischen Differenzierung Herr zu sein. So gesehen ist die Unbeständigkeit der inneren Welt die Kehrseite der Instabilität der äußern Welt.[29] In diesem Zusammenhang wird «die Liebe als ein ‹sujet de fiction›... als die Forderung auf ein natürliches Gefühlsrecht... zu einer der tragenden Selbstverständlichkeiten unseres kulturellen Zustandes gemacht».[30] Da das Privatleben den Vorrang über Ehe und Familie erhalten hat, ist das narzißtische Verhalten verstärkt worden. «Der Prozeß der analytischen Erkenntnis der Liebe und Sexualität, die wachsende Distanzlosigkeit des Menschen zu sich selbst, wird unendlich vorwärts getrieben, vorläufig gipfelnd in dem pansexuellen Menschenbild einer popularisierten Libido-Theorie und der Orgasmus-Statistik Kinseys».[31]

Dieser Sinnverlust, den Sexualität und Liebe in unserer Epoche erlitten haben, wurde namentlich von P. Ricœur analysiert. Seiner Ansicht nach äußert er sich vor allem in drei bezeichnenden Zügen. 1. Absinken zur Bedeutungslosigkeit. Der infolge der Aufhebung der sexuellen Tabus eingetretene Laxismus, die Vermengung der beiden Geschlechter, die Gleichberechtigung von Mann und Frau, das Eindringen der sexologischen Literatur in die Öffentlichkeit – all dies bringt die Gefahr mit sich, das Sexuelle auf eine biologische Funktion hinunterzuspielen und sie jedes Mysteriums zu entkleiden. Damit wird die Sexualität so sehr entpersönlicht, daß sie zu etwas Anonymem wird. Die Klienten der Psychoanalytiker «beklagen sich immer mehr darüber, daß sie im Geschlechtsakt nicht mehr den affektiven Einsatz ihrer gesamten Persönlichkeit erleben können und den Liebesakt vollziehen ohne zu lieben»[32]. 2. Aufpeitschung. Die Sexualität hat in unserer Epoche die Tendenz, zu einer Kompensation für die Enttäuschungen zu werden, die von der Erschütterung und den Mutationen der Gesellschaft hervorgerufen werden, und immer mehr zu fordern. «Die Erotik erscheint somit als eine Sparte des Vergnügens. Oft ist sie bloß ein billiges Vergnügen, wenigstens das, was man die unkultivierte Erotik nennen kann»[33]. Um das Interesse an der Sexualität zu behalten, muß man sie immer und immer wieder betätigen, bis man zu ihrem Sklaven wird. 3. Absurdität. «In der Erotik kommt, noch tiefer gesehen, eine noch radikalere Enttäuschung zum Ausdruck, die Enttäuschung über die Sinnleere. Wenn nichts mehr einen Sinn hat, bleibt nur die augenblickliche Lust mit ihren Kunstgriffen»[34]. Weil sie ihren Zusammenhang verliert, hat die Sexualität keinen menschlichen Sinn mehr und wird zu einer Bagatelle. Dies geht so weit, daß es zu einer schändlichen Ausbeutung des Sexus (pornographische Graphik, Illustrierte, Filme, Bücher) kommt, gegen die sich in den Vereinigten Staaten eine Kontestation erhoben hat. Paradoxerweise führt die Bagatellisierung der Sexualität zu ihrer Übersteigerung.

Man würde sich die Sache zu leicht machen, wollte man die moderne Sexualität einzig von dieser Analyse her definieren, denn diese hebt die negativen Züge hervor und trägt den positiven Aspekten, die sie relativieren würden, nicht Rechnung. Daß die jungen Menschen von heute die Tradition und die Institution ablehnen, hat auch einen positiven Sinn, insofern zur Entfremdung führende Formen zurückgewiesen werden. In vielen Teilen der Welt hat diese Ablehnung eine revolutionäre Haltung angenommen; man läuft Sturm gegen die soziale Ungerechtigkeit gewisser

Kapitalismen und gegen ihr entmenschlichendes Streben nach äußerem Wohlstand; gegen die schwerfälligen und anonymen hierarchischen Gewalten, Strukturen und Beziehungen der Bürokratie; gegen die krebshafte Wucherung der Gesellschaft, die kein anderes Ziel kennt, als ins Endlose zu wachsen.[35] Viele unserer Zeitgenossen haben begriffen, daß es wichtig ist, den Menschen zu humanisieren, um die Gesellschaft bis auf den Grund umzugestalten, und daß man dies tun muß in einer Aktion des Kampfes und der Kontestation, die dem Menschen seine eigentlichen Aspirationen und seine realen Möglichkeiten aufdeckt, in einer Maieutik, die auf die Geistes- und Seelenstrukturen wirkt, in der Ermöglichung des freien Wortes, in der Ersetzung der Kategorien des Habens durch die des Seins.[36]

Unsere bisherigen Feststellungen lassen uns in der modernen Sexualität zwei Situationen unterscheiden: eine Situation abwegiger, zügelloser Reaktion, welche die Selbstentfremdung zurückweist, ohne den Kampf auf sich zu nehmen, den diese Ablehnung erfordert, und eine Situation revolutionärer Reaktion, die im Kampf gegen die Selbstentfremdung sich in einer radikalen Lebensveränderung zu manifestieren sucht. «Der herbeizuführende Wandel betrifft nicht bloß die Beziehungen zwischen Mann und Frau, die rechtliche und politische Gleichstellung der Kontrahenten und der Abnehmer, die Entfeudalisierung der Beziehungen zwischen den beiden Geschlechtern. Die Umgestaltung sollte sich auch auf die (affektiven und ideologischen) Bezüge zwischen der Sexualität und der Gesellschaft erstrecken».[37] Die daran Beteiligten und nicht die Institutionen sollen eine Kontrolle über das Geschlechtsleben ausüben, und zwar im Hinblick auf die Humanisierung der Wollust. Der Leib muß seine ganze Bedeutung für das menschliche Gleichgewicht erhalten. In dieser Hinsicht hat sich der moderne Mensch von der manichäischen Knechtschaft befreit, indem er den Leib mit einem sakralen Sinn beladen hat, der ihn humanisiert. «Heute klammert sich das Sakrale an das Privatleben, und dies gibt unseren menschlichen Beziehungen ihre Dichte und ihren dramatischen Charakter. Dieser Zug verleiht gegenwärtig der Sexualität ihren tragischen Ernst».[38]

Mehr als ihre Vorgänger fühlen unsere Zeitgenossen das Bedürfnis, sich so zu geben, wie sie sind. Von da her gesehen stellt die Äußerung der Sexualität kein Problem mehr dar. Man hat, wie G. Bataille dies forderte, sich daran gewöhnt, sich nichts mehr aus dem zu machen, was als unanständig galt, und jedes Element der Sexualität beim rechten Namen zu nennen. Der gesamte sexuelle Bereich ist nun in eine Helligkeit getaucht, die ihn von Dunkel und Angst befreit. Bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts bestand keine Literatur über die Sexualität. Erst die Psychiater haben sie aufgebracht mit der «Psychopathologia sexualis» von R. von Krafft-Ebing (1840–1902). «Dann ist man mit Freud zu den Neurosen übergegangen. Schon bei ihm und sodann bei seinen Nachfolgern beginnt man, den Bereich der normalen Sexualität wissenschaftlich zu erforschen. Der Ausdruck ‹Sexologie› ist nicht nur ein pedantischer Begriff; er gibt den Zeitpunkt an, wo das Studium der Sexualität zu einer Wissenschaft wird».[39] Damit verwirklicht sich eine der Intentionen Freuds, nach dessen Ansicht die Verdrängung der expliziten Sexualität die Freiheit und Spiritualität der Gruppen und Individuen zum Schwinden zu bringen droht. A. Hesnard erklärt mit Recht: «Die einzige Herrschaft über die Sexualität, die dem Menschen gegeben ist, ist die Wahrheit, die über die Mystifikationen triumphiert».[40]

Wenn das Schicksal des Menschen sich im Alltag entscheidet, so darum, weil darin das Leben als Drama in Erscheinung tritt: als Spannung zwischen Tod und Leben, zwischen Mißerfolg und Erfolg, als Spannung des Menschen als Menschen. In diesem Drama, worin sich das menschliche Abenteuer abspielt, kommt dem Sexuellen von nun an eine evidente Hauptrolle zu; sie wertet die Banalität des Alltags auf, was das einzige Mittel ist, um deren verschiedene Aspekte aus dem Anonymat herauszubringen und aus ihnen die Zeichen der Zeit zu erschließen.

Darum diese neuen sexuellen Experimente, die von einem Streben nach Gratuität und Authentizität beseelt sind. In ihnen äußern sich eine Gewißheitssuche in der Koexistenz, eine Pluralität von Sinnbezügen, ein Zur-Geltung-Bringen des Sexualritus, ein Bemühen, bloße Wiederholungen zu vermeiden und die Zukunft nicht in unmenschlichen Strukturen erstarren zu lassen. Wir denken hier namentlich an die Kommunen und an das «Living Theater».[41] In beiden wird das Sexuelle gleichzeitig zu einem Mittel gegen die Alienation und zu einer vitalen Assoziationskraft in gesellschaftlicher Hinsicht. Es wird zunächst nicht um des Vergnügens willen angestrebt, sondern um der Begegnung mit dem Andern in den andern willen, im Hinblick auf Initiation, d. h. in der Er-

wartung, miteinander die Entdeckung tiefer Schichten der menschlichen Existenz zu erleben. Dieses Sexuelle will possessiv sein, aber ohne Aneignung, will von verfinsternden Tabus befreit, regelnd und nicht mehr geregelt sein. Es wäre zu einfach und ungerecht, wollte man diese Experimente als Formen der Entartung und der Perversion betrachten und gegen sie ein letztinstanzliches sittliches Urteil fällen. Wir sind im Gegenteil der Ansicht, daß man sie vorurteilslos zur Kenntnis nehmen und versuchen muß, die Zukunftsbotschaft zu erfassen, die sich hinter den Verstiegenheiten verbirgt.

Moderne Sexualität und Ethik

Obwohl der moderne Mensch sich von den sexuellen Konventionen und Tabus befreit hat, so ist er deswegen doch nicht der Sexualität gewachsen. In ihrer Betätigung machen sich zu viele subjektive Reizmomente geltend, als daß es leicht wäre, sie in richtige Bahnen zu lenken. Wie aber will man die Institutionen ersetzen, die auf diesem Gebiet zwar nur beschränkt wirksame, aber doch leicht anwendbare Kriterien gaben? Das gesellschaftliche *engineering* (die Apparatur der modernen Psychotechnik) beansprucht, diesen Ersatz zu leisten: «Psychotherapie und psychologische Seelsorge, bewußte Sexualerziehung und organisierte Eheberatung, ‹birthcontrol›- und «child-guidance clinics», Gruppenpädagogik und human relations»[42] versuchen, an die Stelle der abstrakten, überholten Sittengesetze ein klares Wissen um sich selbst und ein konkretes Urteil über die Lebenswirklichkeit zu setzen. Unglücklicherweise hat die Psychologie, um auf die Praxis einzuwirken, sich vulgarisieren und sich auf die oberflächlichsten Aspekte des menschlichen Verhaltens beschränken müssen, und zwar um so mehr, als sie beansprucht, die Gesamtheit der von den Institutionen und Regelungen überkommenen Aufgaben zu übernehmen. Darum wird sie konventionell und verliert an wissenschaftlichem Wert, während gleichzeitig ihre Bedeutung als gesellschaftliche Funktion zunimmt.

Die Adaptation des Menschen an seine Sexualität kann nicht stattfinden ohne Ethik. Die sexuellen Regungen können die Mitmenschen nicht unberücksichtigt lassen. «Das Geschlechtliche ist Suche nach dem andern, Ausschau nach dem andern, und muß von dieser bipolaren Beziehung des Ichs zum andern her in den Blick gefaßt werden».[43] Dies bringt ethische Konsequenzen mit sich, denn die Ethik hat es hauptsächlich mit der Beziehung zum Mitmenschen zu tun. Es ist übrigens nicht unmöglich, daß die Beziehung der Ethik zur Sexualität dergestalt ist, daß die Ethik die Sublimation der Sexualität wäre, «das Ergebnis und die Kaution dieses Kampfes, den durch die Peripetien einer stets ambivalenten Affektivität hindurch der Lebensinstinkt und der Todesinstinkt miteinander ausfechten».[44] Doch wenn auch die Sexualität eine Ethik postuliert, so verbietet es die Tatsache, daß es sich um die Sexualität von heute handelt, an eine überholte Ethik von essentialistischem Typus zu appellieren. Die heutige Gesellschaft erheischt eine neue Art der Integration und Regelung der Sexualität.

Die Möglichkeiten, die sich durch das Heraustreten der Sexualität aus der Klandestinität bieten, könnten verkürzt werden, wenn die Sexualethik nicht die neue sakrale Form der Sexualität fände und ihr damit nicht ihre positive Funktion und ihren Symbolgehalt gäbe. Die Sexualethik muß es der Sexualität ermöglichen, sich gleichzeitig als Ausdruck des Menschen in seinem Bezug auf das Absolute und als Ausdruck der existentiellen Tiefe zu verstehen, worin die interpersonalen Beziehungen gründen. In dieser Hinsicht ist die religiöse Erneuerung, die unserer Epoche ihren Stempel aufdrückt, sicherlich geeignet, einer modernen Sexualethik konkrete Signifikanz zu verleihen. In dieser Erneuerung liegt ja eine neue Aufwertung der mystischen und unitiven Dimension der interpersonalen christlichen Liebe vor, die für die Humanisierung der Sexualität und Liebe eine Lichtquelle sein kann.[45]

Die neue Ethik der Sexualität muß schließlich auch auf den Verantwortungssinn, das Prinzip der gesellschaftlichen Identifikation, ausgerichtet sein, ohne die das Geschlechtliche zur schweifenden Lustbegierde wird. Darum darf sie sich nicht auf Gründe stützen, die außerhalb des persönlichen Engagements liegen. Für den modernen Menschen «ist nur eine Ethik annehmbar, die auf die Heraufkunft dessen ausgerichtet ist, was sich im sexuellen Verhalten ankündigt und auszudrücken sucht: die Suche nach dem andern, das Streben nach einer Kommunikation mit dem andern in der Totalität seines Seins»[46], was einen gegenseitig voll engagierten Verantwortungssinn in sich schließt.

Die Humanisierung der Sexualität in theologischer Sicht

In den letzten Jahren beschäftigen sich die Kirche und die Theologen immer intensiver mit den Be-

reichen der Sexualität. Eine unabsehbare Literatur über die Zulässigkeit der Ehescheidung, der Geburtenregelung, über die Stellung der Frau, den Zölibat, die Homosexualität und so weiter sammelt sich an. In den neuern Publikationen neigt man deutlich einer Anpassung an die Humanwissenschaften und einem Dialog mit ihnen zu. Es läßt sich von einer allgemeinen Milderung der Normen sprechen, die das Geschlechtsleben betreffen.[47] Man kann sich fragen, ob die heutige theologische Diskussion sich nicht allzusehr auf die Probleme, welche die Ehe als Institution betreffen, und auf die sich daraus ergebenden Normen konzentriert hat. Man beginnt in Zweifel zu ziehen, daß die Liebesbeziehung nur an die Institution der Ehe gebunden ist.[48]

Wie geschichtliche Untersuchungen zeigen, stellen die Institutionalisierung der Ehe und die strengen sexuellen Regeln, die oft als christliche und naturrechtliche Normen angesehen werden, eigentlich die Normen des Bürgertums dar, das zwischen dem sechzehnten und neunzehnten Jahrhundert aufkam. Diese Normen beanspruchen universale Gültigkeit. Die Kirchen und die maßgeblichen Theologien hatten infolge augustinischer Einflüsse eine gewisse Affinität mit diesen Normen und propagierten sie deshalb (so z. B. die Verwerflichkeit der Masturbation).[49] Leider haben wir heute den geschichtlichen Ursprung des Sexualproblems aus den Augen verloren.

Man frägt sich immer weniger nach der Selbstverwirklichung des Menschen innerhalb einer gegebenen Institution, dafür aber immer mehr nach der Befreiung des Menschen, damit dieser zu einer seiner selbst bewußten Person wird. Daher die doppelte Frage: Wie kann man die Sexualität authentisch leben? Wie wirkt sich die Selbstentfremdung durch falsche Götter aus und wie betet man diese an?

H. Cox widmet dem Thema «Sexualität und Säkularisierung» eine kritische Reflexion.[50] In der westlichen urbanisierten Gesellschaft hat sich der Mensch von den alten Verhaltensstrukturen befreit und steht, weil es an Wertsystemen fehlt, vor einem Vakuum. Die Massenmedien füllen diese Leere mit neuen Verhaltensstrukturen aus. Man kreiert neue Idole, die kommerziell ausgebeutet werden und durch ihre Tyrannei die menschliche Freiheit zerstören. «Nirgends wird die Humanisierung des Lebens ärger frustriert, nirgends ist deshalb ein klares Wort des Exorzismus nötiger».[51] H. Cox veranschaulicht dies am Beispiel des «Playboys» und der Miß Amerika, welche die gleiche Funktion haben wie Adonis und Aphrodite in der heidnischen Kultur.[52] Im Marienkult habe der Katholizismus gewisse Elemente dieses Phänomens übernommen. H. Cox stellt fest, daß gerade der Protestantismus, der die Marienverehrung abgelehnt hat, am stärksten in diese Idolatrie hineingeraten ist. Seine Argumentation ist keineswegs einer negativen Haltung gegenüber der Sexualität verpflichtet; er will nur gegen den *Kult* der Sexualität protestieren[53], und aus diesem Grund übernimmt er den Protest der Propheten des Alten Bundes gegen die Fruchtbarkeitsriten. Die Projektion einer Miß Amerika zum Prototyp des Weiblichen schafft falsche Werte und verhindert durch diese Uniformierung, daß in der individuellen Entwicklung zu einer bewußten Identifikation eine reiche Vielfalt von Formen ausgebildet wird. Diese Idolatrie ist ein Hohn auf Gott in seiner Gottheit, denn «Er ist Zentrum und Ursprung unseres Wertes»[54]. Eine vom Evangelium inspirierte Auffassung der Sexualität läßt diese weder mit einer unwirklichen romantischen Liebe noch mit einem bloßen Zeitvertreib – als das die Zeitschrift «Playboy» den Lesern das Sexuelle hinstellt – verwechseln, denn dies hieße die Sexualität jedes humanen Sinns entleeren.[55] Dank eines Dialogs zwischen der Bibel und der modernen Zivilisation ist es möglich, zu neuen Formen der Sexualität zu gelangen, die dem Heranwachsen des Menschen zu einem größeren Verantwortungsbewußtsein dienen.

H. Ringeling widmet dem Thema «Theologie und Sexualität»[56] in einer klaren geschichtlichen und systematischen Darlegung eine ins einzelne gehende Untersuchung. Ganz anders als beispielsweise bei K. Barth und H. Thielicke geht bei ihm die Reflexion von der gesellschaftlichen Dimension aus und stellt nicht die Person in Gegensatz zur Gesellschaft. Ringeling versucht, die christliche Ethik von der Subjektivität aus zu verstehen. Es ist nur schade, daß seine theologische Schau der Sexualität gegenüber seiner viel weiter vorangetriebenen soziologischen Sicht zu wenig Dichte aufweist.

In «The Ecumenist» will man einen ökumenischen Dialog über das Thema «Die Sexualität auf der Insel, die sich Erde nennt» beginnen.[57] In diesem Dialog versucht G. Baum die Sexualität von dem her zu verstehen, was Gott mit dem Menschen vorhat. Diese Intention Gottes öffnet dem Menschen den Weg zur Humanisierung. Das menschliche Leben ist zum Wachstum und zu einem immer größern Einvernehmen im Dienst

an der Gemeinschaft bestimmt.[58] Dennoch ist auch für Baum die Sexualität weiterhin etwas Vieldeutiges, das sich in Liebe und Zärtlichkeit wie in Feindlichkeit und Herrschsucht äußern kann. Es geht heute nicht mehr an, dem Geschlechtsleben herkömmliche Normen aufzuzwingen, man muß aber bei der Deutung der Sexualität streng an der christlichen Lehre über den Sinn des menschlichen Lebens festhalten.

Horizonte, die für ein neues christliches Verhalten auf dem Gebiet der Sexualität wichtig sind, werden in Holland durch Heft 1/1969 von «Speling»[59] eröffnet, die sich mit dem Thema «Die Frau und der Priester» befaßt. Hier wird das sexuelle Element in der Beziehung zwischen dem zölibatären Mann und der Frau positiv bewertet. Von der Gesellschaftskritik her geht Heft 2/1969 von «Tegenspraak» über Kommunität und Kommune an das Problem der Sexualität heran. Man sucht darin nach neuen Formen der Sexualität in Richtung eines immer stärkeren Humanismus.[60]

Schluß

Unsere Ausführungen zeigen, wie groß die Distanz zwischen der theologischen Sicht und der philosophisch-anthropologischen Schau der Sexualität ist. Die Theologen beginnen erst, sich mit diesem Gebiet zu befassen und ihren Rückstand einzuholen. Sie tun dies auf zwei verschiedenen Ebenen: auf der ethischen Ebene im weiten Sinn und auf der mehr theologischen Ebene.

1. In der christlichen Ethik bemüht man sich, die Sexualität in den Humanisierungsprozeß einzugliedern. Man kann nicht mehr nur innerhalb der Lehre von der Ehe über die Sexualität sprechen. Man muß lernen, von den sexuellen Aspekten, zum Beispiel von der «Zärtlichkeit», positiver zu sprechen.[61] Anderseits wird man nach wie vor gegen eine Verstümmelung der Sexualität auf individueller Ebene wie gegen eine Kommerzialisierung des Geschlechtlichen und seine «repressive Entsublimierung» durch die Gesellschaftsstruktur der westlichen Welt protestieren.[62] Gruppen wie «Kritischer Katholizismus» und «Tegenspraak» haben schon Aktionen in diesem Sinn unternommen. Auf alle Fälle bedarf es unbedingt einer prophetischen Haltung, die zwischen pharisäischer Engstirnigkeit und der Bestrickung durch die Sexualität zu unterscheiden weiß.

2. Eine der künftigen Aufgaben wird die sein, das sexuelle Element wiederum in die theologischen Disziplinen zu integrieren. Die biblische – paulinische – Schau der Kirche bedient sich des Bildes der leiblichen Vereinigung zwischen Mann und Frau, um die Beziehung zwischen Christus und der Kirche zu versinnbilden. Die Mystiker haben die Verwandtschaft, die zwischen ihren Erfahrungen und dem Geschlechtlichen besteht, immer erlebt und zum Ausdruck gebracht. Die Sexualbeziehung soll von neuem Bild und Modell für jede innerkirchliche Beziehung sein.[63] Diese Gegebenheit ließe sich in die Ekklesiologie, Liturgie, Sakramentenlehre usw. übertragen. Dann würde vielleicht die theologische Sprache ihre Sterilität und ihren Sinnverlust aufgeben.

[1] G. Hummel, Sexualität, Sexualethik, Sexualpädagogik: Luth. Monatshefte 9 (Sept. 1969) 417–423; D. H. Salman, Bulletin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 53/2 (April 1969) 269–274.

[2] G. R. Scott, Phallic Worship (London 1966); A. M. Greeley, There's a New Time Religion on Campus: The New York Times Magazine, june 2, 1969, sect. 6, 17; Ders., A. Future to hope in (New York 1969) 29–65: Sex to love with.

[3] R. Reiche, Sexualität und Klassenkampf (Frankfurt 1969); W. Reich, Die sexuelle Revolution (Frankfurt 1966); J. van Ussel, Het christendom en de seksuele problematiek: Kulturleven 35, 9 (Nov. 1968) 658–669.

[4] Man hat zu Unrecht oft die christlichen Kirchen als die für den Alienationsprozeß der Gesellschaft, gegen den man heute protestiert, allein Verantwortlichen hingestellt. Wie van Ussel demgegenüber aufgezeigt hat (aaO. Anm. 49), ist diese Alienation vielmehr das Ergebnis der pharisäerhaften bürgerlichen Moral, die auf die Französische Revolution folgte und in den Gesetzgebungen der meisten Staaten ihre Spuren hinterließ. Bis nach Rubens und Tiepolo stand der Erotik auf dem Umweg über die bildende Kunst der Eingang in die Kirchen frei. Erst vom neunzehnten Jahrhundert an hatte die Erotik in den Kirchengebäuden keine Heimstätte mehr, wie das ganz der Linie des Aufklärungszeitalters eines Diderot oder eines Kant entsprach: P. Gorsen, Das Prinzip Obszön. Kunst, Pornographie, Gesellschaft (Hamburg 1969) 102–105. Die befreienden und erlösenden Aspekte der Sexualität wurden auf katholischer Seite erstmals von M. Oraison, Vie chrétienne et problèmes de la sexualité (Paris 1952) ins Licht gerückt, doch wurde dieses Buch auf den Index gesetzt. Um zu ersehen, wie sehr in diesem Bereich ein Tabu aufgehoben wurde, vgl. insbesondere F. J. Heggen, Gezonde sexualiteit (Roermond 1967) und die Sondernummer über die Sexualität von Lumière et Vie (1970).

[5] Vgl. in Kursbuch 17 (1969) die Ausführungen von A. Plack über Adorno und Mitscherlich (Frau-Familie-Gesellschaft); K. Derksen, Evangelie en culturele revolutie: Wending 24/9 (Nov. 1969) 566–576.

[6] K. Rahner, Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 260–285; H. L. Parsons, Mensch, Natur, Welt und Religion: Internat. Dialog Zeitschr. 2/1 (1969) 35–60.

[7] Sexe et moralité. Rapport présenté au Conseil Britannique des Eglises (Paris 1967); H. Ringeling, Theologie und Sexualität (Gütersloh 1969) 182–209.

[8] P. Balvet, Fin d'une clandestinité: Esprit 11 (1960) 1866–1871.

[9] F. Chirpaz, Dimensions de la sexualité: Etudes 3 (1969) 409 bis 423 (Zitat 409).

[10] Ebd.

[11] Ph. Julien, Le discours sur le corps: Etudes 3 (1969) 424–432 (Zitat 431).

[12] P. Ricœur, La merveille, l'errance, l'énigme: Esprit 11 (1960) 1665–1676 (Zitat 1675).

[13] J. Brun, Aliénation et sexualité: Esprit 11 (1960) 1809–1819 (Zitat 1810).

[14] J. Sarano, L'esprit, le sexe et la bête: Esprit 11 (1960) 1848–1863 (Zitat 1850).

[15] Ebd. 1851.

[16] A. Hesnard, Note sur la méconnaissance sexuelle courante: Esprit 11 (1960) 1864–1866.

[17] P. Balvet aaO. 1867.

[18] S. Nacht, La présence du psychanalyste (Paris 1963) 1.

[19] E. Fromm, The Art of Loving (New York 1960); Beyond the Chains of Illusion (New York 1963); Marx's Concept of Man (New York 1961).

[20] M. de Ceccaty, Essai d'énoncé biologique: Esprit 11 (1960) 1712–1723 (Zitat 1720).

[21] Ch.-H. Nodet, Sexualité et situation: Esprit 11 (1960) 1731 bis 1753 (Zitat 1753).

[22] M. Oraison, Enquête: Esprit 11 (1960) 1841.

[23] P. Ricœur aaO. 1669.

[24] Ebd. 1671; vgl. das sehr schöne Buch von T. Lemaire, De tederheid (Utrecht[2] 1968).

[25] G. Thibon, La crise moderne de l'amour (Paris 1953).

[26] M. Scheler, Über Scham und Schamgefühl: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Schriften aus dem Nachlaß (Berlin 1933).

[27] H. Bürger-Prinz, Psychopathologie der Sexualität: Die Sexualität des Menschen 5 (1955).

[28] Stendhal (H. Beyle), De l'amour.

[29] A. Gehlen, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie XL (1953).

[30] H. Schelsky, Soziologie der Sexualität (Hamburg[5] 1956) 109.

[31] Ebd.

[32] P. Ricœur, aaO. 1672.

[33] Ebd. 1673.

[34] Ebd.

[35] P. Ricœur, Réforme et révolution dans l'Université: Esprit 6 (1968) 987–1002.

[36] J. Julliard, Syndicalisme révolutionnaire et révolution étudiante: Esprit 6 (1968) 1037–1045; H. Giese und G. Schmidt, Studentensexualität (Hamburg 1968); Education: Time, 30 may 1969, 43.

[37] H. Lefebvre, La vie quotidienne dans le monde moderne (Paris 1968) 373.

[38] Ph. Muller, Enquête: Esprit 11 (1960) 1708.

[39] P. Balvet aaO. 1868.

[40] A. Hesnard aaO. 1866.

[41] E. Billeter, Living Theater – Paradise Now (Hilversum 1968). Vgl. Anm. 60.

[42] H. Schelsky aaO. 110.

[43] F. Chirpaz, L'intention de rencontre: Esprit 11 (1960) 1833 bis 1838 (Zitat 1834).

[44] M. Dufrenne, Mythe, science et éthique du sexe: Esprit 11 (1960) 1702–1710 (Zitat 1709).

[45] De Lestapis, Enquête: Esprit 11 (1960) 1697.

[46] F. Chirpaz aaO. 1838.

[47] J. Messner, Ehemoral und Entscheidungsethik: Hochland 62 (Jan.–Febr. 1970) 1–19.

[48] G. Sartory-Reidick, Kann die katholische Kirche die Ehescheidung dulden?: Ehe 6 (1969/2) 49–66 mit Literaturangaben.

[49] J. M. W. van Ussel, Geschiedenis van heu seksuele probleem. Meppel 1968, insb. 78–82; D. S. Bailey, The Man-Woman Relation in Christian Thought (London 1959); H. Ringeling aaO. 9–141.

[50] H. Cox, The Secular City (New York 1965/66) = Stadt ohne Gott? (Stuttgart-Berlin [4]1968).

[51] Ebd. (deutsche Ausgabe) 210.

[52] Ebd. 211ff; vgl. hingegen den Protest in: The new feminists revolt against ‹sexism›: Time 21/11/69, 39–43.

[53] H. Cox aaO. 215f.

[54] Ebd. 217.

[55] Ebd. 223f.

[56] H. Ringeling aaO. (Anm. 7); vgl. die Literaturbesprechung bei G. Hummel (Anm. 1).

[57] Der erste Aufsatz wurde von zwei Mitgliedern der Christlichen Brüder, D. Darst und J. Forgue in The Ecumenist 7, 6 (1969) 81–87 veröffentlicht; die protestantische Antwort wird von J. M. Gustafson, 87–89, gegeben; die katholische von G. Baum, 90–92.

[58] G. Baum aaO. 91.

[59] «Speling» hat die Zeitschrift «Carmel» der Karmeliter ersetzt.

[60] Vgl. B. Wilhelmer, Kommune: Tegenspraak 2 (1969/70) 44–55 und F. Florin-S.Theunis, Tussen kommuniteit en kommune ebd. 56–60.

[61] Teilhard de Chardin hat die Lösung in dieser Richtung gesucht, denn er war sich bewußt, daß der Sinn der Sexualität über die Erzeugung und Erziehung von Kindern, die eheliche Treue, die gesellschaftlichen Manipulationen hinausgeht; vgl. E. Rideau, La sexualité selon T. de Ch.: Nouv. Rev. Théol. 100 (1968) 173–190. In der Sexualität wird der Erlösungsaspekt deutlich zutage treten müssen.

[62] H. Marcuse, Eros und Zivilisation.

[63] A. Greeley aaO. (Anm. 2).

Übersetzt von Dr. August Berz

NEUES FORVM

Internationale Zeitschrift für den Dialog

Im Eigentum der Redakteure

1966...3000, 1969... 15000 Expl. Auflage

Kritisches Christentum
Kritischer Sozialismus
Solidarität mit der Dritten Welt

...beste deutschsprachige Zeitschrift (Süddeutscher Rundfunk) ...erste Namen und überzeugende Beiträge (Presse) ...keine Verbrüderung, sondern sachliche Diskussion (Arbeiter Zeitung) ...ausgezeichnet (Neue Zürcher) ...Baedekersterne für optimales Gelingen (Süddeutsche) ...lesenswertest (Welt) ...eine der wenigen wahren Hoffnungen (Frankfurter Allgemeine) ...une des publications les plus vivantes (Le Monde) ...one of the most hopeful (Erich Fromm) ...dialogisches Aktionszentrum (Ernst Bloch) ...Tribüne des Dialogs (Kierunki, Warschau) ...führende Zeitschrift (Woprossy Literatury, Moskau) ...Zentralorgan der revisionistischen Internationale (Neues Deutschland) ...ehrliches Christentum (Tempo Brasileiro) ...

Einzelheft S 15,– / DM 2,40 / sfr 2,50

Jahresabonnement S 240,– / DM 38,– / /sfr 40,–

Ermäßigung für Schüler, Lehrlinge, Studenten, Soldaten

In allen Buchhandlungen, Kiosken, Trafiken, Bahnhöfen, Hochschulen sowie Museumstraße 5, A–1070 Wien

Vorwort

Das Thema des vorliegenden Heftes ist die Herausforderung des christlichen Glaubens durch die radikale Infragestellung oder Bestreitung des sittlich Bösen in seiner individuellen, gesellschaftlichen und politischen Dimension. Das Heft erörtert damit eine genuine «Grenzfrage» der Theologie, die sich in eine «fundamentale» Frage für das zeitgenössische Glaubensverständnis, d.h. in ein Thema der Fundamentaltheologie verwandelt. Philosophische und wissenschaftliche Theoreme, vor allem seit Feuerbach und Marx, Nietzsche und Freud, glauben, das Problem des Bösen und der Schuld entlarvt zu haben. Es mehren sich die Versuche, die Wirklichkeit des sittlich Bösen und die Authentizität von Schulderfahrung aufzulösen, in psychopathologische Motivationszusammenhänge, in den Kontext gesellschaftlicher Evolution, in biologische Verhaltensmuster usw. Das alles bleibt nicht ohne Auswirkung auf die Erfahrung und Lebenspraxis der Gläubigen selbst. Eine Relativierung der im christlichen Glauben angesprochenen originären Schulderfahrung scheint sich auch hier auszubreiten. Theologie und Verkündigung stehen zunehmend vor der Schwierigkeit, daß sie das sittlich Böse und die Schuld nicht mehr in einer für alle überzeugenden Weise in den überlieferten Kategorien verständlich machen können. So ist hier in der Tat ein fundamentales Problem in der Verantwortung des christlichen Glaubens angeschnitten, zu dessen zentralem Inhalt die Lehre von der Erlösung und Versöhnung gehört.

Wie die Beiträge zeigen, führen sehr verschiedene Gründe heute zur Infragestellung des Bösen und der Schuld. Sicherlich gibt es auch in der theologischen Tradition selbst Ansätze zur Unterschätzung und Verharmlosung des Phänomens des Bösen als eines Nichtseienden, die Hypostasierungen des Bösen, die nicht hinreichende Unterscheidung zwischen malum physicum und malum morale, die kurzschlüssigen Behandlungen des Theodizeeproblems, einseitige Interpretationen der Lehre von der Erbsünde und der Konkupiszenz usw. Ein Beitrag, der zeigen sollte, daß und wie solche Ansätze in der Geschichte der Theologie auch zur gegenwärtigen Infragestellung des Bösen und der Schuld beigetragen haben, konnte leider nicht mehr rechtzeitig genug fertiggestellt werden. Der *einleitende* Beitrag von Ricoeur versucht, nach einer semantischen Analyse des Begriffs «Schuld» Grundsätzliches zur ethischen und religiösen Dimension der Schuld zu sagen. Da für das Thema dieses Heftes eine möglichst breit gestreute Information wichtig erscheint, wurde eine größere Zahl von *Berichten* vorgesehen. Sie informieren über bestimmte Deutungen und Aspekte des Problems des Bösen und der Schuld: über philosophische Theorien über das Böse, vor allem seit Kant (Post), über das Problem der sittlichen Entscheidung in der linguistisch-analytischen Philosophie in der englisch sprechenden Welt (Kerr), über das Problem des Bösen und der Schuld im frühen Buddhismus (Berry), über die Manifestation und Interpretation des Bösen in der Filmkunst der Gegenwart (Duhourq). Die *Einzelbeiträge* haben die kritische theologische Interpretation bestimmter Positionen der Infragestellung des Bösen zum Gegenstand. Sie gehen davon aus, daß der Begriff des Bösen und der Schuld heute vor allem in einer interdisziplinären Konfrontation expliziert werden kann. Hierbei kommt es den Autoren nicht in erster Linie auf eine umfassende Behandlung dieses Themas innerhalb der einzelnen Disziplinen, sondern auf mögliche Ansatzpunkte für ein interdisziplinäres Gespräch an. Der Vergleich zwischen der christlichen Lehre von dem durch die Erbsünde gekennzeichneten Stand des Menschen und der Menschheit und der marxistischen Theorie der Selbstentfremdung zeigt, daß die christliche Lehre mehr beinhaltet als die ökonomische und soziale Selbstentfremdung (Marsch). Der Beitrag von Beinaert erörtert die Legitimität und Grenze psychoanalytischer Deutungen des Bösen und der Schuld; der von Schiffers die Legitimität und Grenze der Verhaltensforschung in diesem Zusammenhang. Korff macht die Aporien einer «Moral ohne Schuld» deutlich, indem er die verschiedenen Theorien einer «neuen Sittlichkeit» analysiert und diskutiert. Nach dieser theologischen Auseinandersetzung mit einzelnen Positionen erläutert Pohier in einer hermeneutischen Reflexion, wie Theologie und Verkündigung heute vom sittlich Bösen (und von der Schuld) sprechen können – angesichts seiner vielfältigen Bestreitung oder Uminterpretation in einer betont wissenschaftlich und technisch verwalteten Welt.

JOHANN BAPTIST METZ
WILLI OELMÜLLER
WERNER BRÖKER

Beiträge

Paul Ricœur

Schuld, Ethik und Religion

Meine Hauptaufgabe soll es sein, den Unterschied zwischen dem ethischen und religiösen Verständnis des Schuldproblemes herauszuarbeiten. Dem entsprechen auch die beiden Hauptpunkte meiner Untersuchung.[1]

Doch ehe wir uns mit diesen beiden Betrachtungsweisen auseinandersetzen, um ihre Unterschiede festzustellen und ihre Beziehungen zueinander zu verstehen, scheint es mir wichtig, zu einer Einigung über die zur Diskussion stehenden Begriffe zu kommen. Es sei mir daher gestattet, die semasiologische Analyse des Begriffes «Schuld» in einem Vorwort zu entwickeln.

I. Semasiologische Analyse des Begriffes «Schuld»

Betrachten wir zunächst den Begriff näher, jedoch nicht in seiner psychologischen, psychiatrischen oder psychoanalytischen Verwendung, sondern in *Texten*, in denen seine Bedeutung sich entwickelt und feste Form angenommen hat. Es sind dies Texte der sogenannten Pönitentialliteratur, in denen gläubige Gemeinden das Eingeständnis ihrer Sündhaftigkeit zum Ausdruck gebracht haben. Diese Texte haben eine ganz spezifische Sprache, die man in einer allgemeinen Weise als «Sündenbekenntnis» bezeichnen kann. Dabei hat dieser Ausdruck nichts mit Beichte und aktuellem Bekennen von Sünden, ja grundsätzlich nicht einmal speziell mit seinem jüdischen oder christlichen Verständnis zu tun. Vor einigen Jahrzehnten hat Professor Pettazzoni aus Rom eine Sammlung von Untersuchungen aus dem Gesamtbereich des Religionsvergleiches verfaßt und sie unter den Titel «Sündenbekenntnis» gestellt. Doch auch von diesem Standpunkt des Religionsvergleiches aus möchte ich mein Thema nicht behandeln. Ich gehe vielmehr von einer *Phänomenologie des Bekenntnisses* oder Geständnisses aus. Unter Phänomenologie verstehe ich dabei Beschreibung der Bedeutungsgehalte von Erfahrungen allgemein, gleich ob sie Erfahrungen von Dingen, von Werten oder von Personen usw. sind. Phänomenologie des Bekenntnisses ist daher Beschreibung von Bedeutungsgehalten oder zeichenhaft dargestellten Absichten, die in einer ganz bestimmten sprachlichen Betätigung: der Sprache des Bekenntnisses – vorhanden sind. Unsere Aufgabe im Rahmen einer solchen Phänomenologie besteht darin, in uns selbst das Bekenntnis der Sünde neu zu setzen, um die hinter ihm stehenden Ziele zu entdecken. Durch Sympathie und Vorstellungskraft macht sich der Philosoph die Motivierungen und Absichten des bekennenden Bewußtseins zu eigen; dabei «empfindet» er nicht, sondern «erfährt» in einer neutralen Weise, in der Weise des «als ob», was in dem bekennenden Bewußtsein lebendig vollzogen worden ist.

Doch mit welchen Ausdrücken sollen wir beginnen? Nicht mit besonders hoch entwickelten und rationalisierten Ausdrücken von Bekenntnissen – wie etwa dem Begriff oder Quasi-Begriff der «Ursünde», von dem sich schon oft philosophisches Denken hat anregen und leiten lassen. Die philosophische Überlegung sollte vielmehr solche Ausdrücke des Bekenntnisses konsultieren, die besonders wenig entwickelt, besonders schwach artikuliert sind.

Dabei sollten wir uns nicht dadurch beirren lassen, daß wir hinter diesen rational konzipierten Ausdrücken, hinter diesen Spekulationen, auf Mythen treffen, das heißt auf der Überlieferung entstammende Erzählungen von Geschehnissen, die im Anbeginn der Zeiten stattgefunden haben und den tragenden Grund für die Sprache ritueller Handlungen liefern. Für uns heute sind Mythen keine Erklärungen von Wirklichkeit mehr; aber gerade dadurch, daß sie ihren «explanatorischen» Anspruch verloren haben, wird an ihnen eine «exploratorische» Bedeutung sichtbar. Sie zeigen eine symbolische Funktion, das heißt eine Art, die Verbindung zwischen dem Menschen und dem, was er als «sacrum» ansieht, auf indirekte Weise auszudrücken. Scheinbar paradoxerweise wird der so entmythisierte Mythos bei seiner Berührung mit Physik, Kosmologie und wissenschaftlicher Geschichte zu einer Dimension modernen Denkens. Dabei setzt uns der Mythos seinerseits zu einer Ausdrucksebene in Beziehung, die fundamentalerer Art ist als jede Erzählung und Spekulation. So nimmt die biblische Erzählung vom Sündenfall ihren Bedeutungsgehalt aus einer im Leben der Gemeinschaft wurzelnden Sündenerfahrung: Kulturelle Aktivität sowie der prophetische Ruf zu

Gerechtigkeit und «Barmherzigkeit» geben dem Mythos seine fundamentale Sinn- und Bedeutungsstruktur.

Daher müssen wir auf diese Erfahrung und ihren sprachlichen Ausdruck zurückgreifen oder vielmehr auf diese Erfahrung *in* ihrem sprachlichen Ausdruck. Denn es ist der sprachliche Ausdruck des Bekennens, der eine mit Emotion, Furcht und Angst geladene Erfahrung zum Licht gedanklicher Durchdringung erhebt. Die Pönitentialliteratur zeigt einen sprachlichen Einfallsreichtum, der den Weg für existentielle Ausbrüche des Sündenbewußtseins markiert.

Befragen wir daher diesen sprachlichen Ausdruck!

Der auffallendste Zug dieser Sprache besteht darin, daß sie keine Ausdrücke enthält, die ursprünglicher sind als die Symbolausdrücke, auf die der Mythos Bezug nimmt. Die Bekenntnis-Sprache ist symbolisch. Unter «Symbol» verstehe ich dabei einen sprachlichen Ausdruck, der einen Gegenstand in einer indirekten Weise bezeichnet, indem er etwas anderes bezeichnet, was diesen Gegenstand direkt «meint». So spreche ich zum Beispiel in symbolischer Form von «hohen» Gedanken, «niederen» Gefühlen, «klaren» Ideen, dem «Licht» des Verstandes, dem «Himmel» reich, usw. Die Wirkung der Wiederholung, auf die Ausdrücke des Bösen angewandt, besteht daher im wesentlichen in der expliziten Erklärung, der Entfaltung verschiedener Ebenen direkter und indirekter Bezeichnungen, die im gleichen Symbol miteinander vermischt sind. Die archaïscheste Symbolik, von der wir – bei unserem Thema – ausgehen können, ist die Darstellung der Sünde als Makel oder Flecken, das heißt einer Stelle, die an der Außenseite verunreinigt. In höher entwickelten Literaturen, wie denen der Babylonier und vor allem der Hebräer, wird die Sünde in anderen Symboliken dargestellt, so zum Beispiel als Verpassen des Zieles, Beschreiten eines falschen Weges, als Aufstand, als Starrköpfigkeit, als Untreue wie beim Ehebruch, als Taubheit, als Verlorenheit, als Verirrung, als Leere und Hohlheit, als Unbeständigkeit gleich dem Staub.

Diese sprachliche Situation ist erstaunlich; das im Erlebnis der Sünde so intensive Bewußtsein des eigenen Selbst verfügt zunächst nicht über einen abstrakten, sondern über einen äußerst konkreten sprachlichen Ausdruck, an dem eine spontane Interpretationsleistung stattgefunden hat.

Der zweite bemerkenswerte Zug dieses sprachlichen Ausdrucks besteht darin, daß er sich selbst als symbolisch erkennt und daß er, noch vor jeder Philosophie und Theologie, auf dem Wege ist zu einer expliziten Form der Aussage; wie ich an anderer Stelle gesagt habe, ist das Symbol «Einladung» an das Denken; der Mythos befindet sich auf dem Wege zum *Logos*. Das gilt selbst von der archaïschen Idee des Makels oder Fleckens: Die Idee von etwas Quasi-Materiellem, das von außen her verunreinigt, das durch unsichtbare Eigenschaften verletzt und schädigt – diese Idee besitzt einen Symbolreichtum, ein Potential an symbolischer Ausdruckskraft, die daran zu erkennen sind, daß dieses Symbol unter mehr und mehr allegorischen Formen bis heute weiterlebt. Wir sprechen auch heute noch in einem nichtmedizinischen Sinne von einer «Ansteckung» durch den Geist des Profits, des Rassismus, usw.; wir haben die Symbolik von «rein und unrein» nicht völlig aufgegeben – und zwar eben weil die quasi-materielle Vorstellung vom Flecken bereits etwas anderes symbolisiert. Von Anfang an besitzt sie eine Symbolkraft. «Flecken» hat niemals buchstäblich einen bestimmten Punkt bezeichnet; «Unreinheit» hat niemals buchstäblich «Schmutz» bedeutet; diese Begriffe liegen im «Helldunkel» einer quasi-physikalischen Infektion, einer quasi-moralischen Unwürdigkeit. Wir erkennen das deutlich an den Reinigungsriten, die niemals nur ein einfaches Waschen sind; Abwaschung und Reinigungsopfer sind bereits partielle und fiktive Handlungen, die auf der Ebene des Leiblichen eine totale Handlung darstellen, welche die als ein ungeteiltes Ganzes betrachtete Person meint.

Die Symbolik der Sünde, wie sie sich in der babylonischen und hebräischen Literatur, in den griechischen Tragödien oder den Orphischen Schriften findet, ist sicherlich reicher als die des Fleckens, von der sie sich deutlich unterscheidet. Dem Bild der unreinen Berührung setzt sie das eines verletzten Verhältnisses entgegen – zwischen Gott und Mensch, zwischen Mensch und Mensch, zwischen dem Menschen und seinem eigenen Selbst; doch dieses Verhältnis, das erst vom Philosophen als Verhältnis gedacht werden sollte, wird durch alle in der täglichen Erfahrung sich bietenden Mittel der Dramatisierung symbolisch ausgedrückt. So ist auch die Idee der Sünde nicht auf die dürftige Vorstellung des Bruches eines Verhältnisses beschränkt; sie fügt die Idee einer Macht hinzu, die den Menschen beherrscht. So wahrt sie eine gewisse Verwandtschaft und Kontinuität zur Symbolik des Fleckens. Doch diese Macht ist auch Zeichen der Leere, der Vergeblichkeit des Menschen,

dargestellt durch Hauch und Staub. So ist das Symbol der Sünde zugleich Symbol von etwas Negativem (Bruch, Entfremdung, Fehlen, Vergeblichkeit) und das Symbol von etwas Positivem (Macht, Besessen-Sein, Gefangenschaft, Abwendung). Es wäre zu wünschen, daß das Wort Schuld wieder auf die Grundlage dieser Symbolik und in die Verflechtung dieser Bilder und Interpretationsansätze gestellt wird.

Wenn wir die den Worten eigene Absicht achten wollen, so deckt der Ausdruck Schuld nicht das gesamte Bedeutungsfeld des Begriffes «Bekenntnis». Die Idee der Schuld stellt die äußerste Form der Verinnerlichung dar, die wir im Übergang von «Flecken, Makel» zu «Sünde» skizziert gesehen haben. «Flecken, Makel» war noch eine äußere Verunreinigung, «Sünde» aber bereits Bruch eines Verhältnisses; doch dieser Bruch ist selbst dann vorhanden, wenn ich nichts davon weiß; Sünde ist eine reale Verfassung, eine objektive Situation – wenn ich so sagen darf: eine ontologische Dimension der Existenz.

«Schuld» dagegen hat eine deutlich subjektive Note: Ihr Symbolsinn ist innerlicher. Er gibt das Bewußtsein wieder, von einer drückenden Last überwältigt zu werden. Er deutet ferner hin auf die Gewissensbisse, die von innen her nagen, wenn der Mensch ganz bei sich selbst über seine Verfehlung nachdenkt. Diese beiden Metaphern der Last und des Beißens drücken das Vordringen auf die existentielle Ebene aus. Die bezeichnendste Symbolik der Schuld ist die mit dem Motiv des Gerichtes zusammenhängende; «Gericht» ist eine öffentliche Einrichtung, jedoch metaphorisch in den inneren Bereich übertragen, wird es zu dem, was wir «moralisches Bewußtsein» nennen. Damit wird die Schuld Anlaß, uns selbst vor eine Art unsichtbares Gericht zu stellen, das den Verstoß bemißt, das Urteil ausspricht und die Strafe verhängt; in seiner tiefsten Verinnerlichung ist das moralische Bewußtsein ein Blick, der wacht, richtet und verurteilt; Schuldgefühl ist daher das Bewußtsein, von diesem inneren Gericht angeklagt und belastet zu sein. Es ist vermischt mit einer Antizipation der Bestrafung; kurzum: «Schuld» – lateinisch «culpa» – ist Selbstbeobachtung, Selbstanklage und Selbstverurteilung durch ein auf sich selbst gerichtetes Bewußtsein.

Diese Verinnerlichung der Schuld bringt zwei Reihen von Ergebnissen: Einerseits kennzeichnet das Schuldbewußtsein einen entschiedenen Fortschritt dem gegenüber, was wir als «Sünde» dargestellt haben; während «Sünde» noch eine kollektive Wirklichkeit bezeichnet, in welche die ganze Gemeinschaft einbezogen ist, läßt «Schuld» eine Tendenz zur Individualisierung erkennen. (In Israel sind die Propheten der Exilzeit Wegbereiter dieses Fortschrittes – z. B. Ez 31,34 –; diese Verkündigung ist ein befreiender Durchbruch: Zu einer Zeit, als eine kollektive Rückkehr aus dem Exil, dem einstigen Exodus aus Ägypten vergleichbar, unmöglich schien, eröffnete sich hiermit für jeden einzelnen ein persönlicher Weg der Umkehr. Im alten Griechenland vollzogen die tragischen Dichter den Übergang von der ererbten Schuldverstrickung [crime] zur Schuld [guilt] des einzelnen Heroen, der allein seinem eigenen Geschick und seiner eigenen Bestimmung gegenübergestellt war.) Überdies erhält die Schuld in dem Augenblick, in dem sie sich individualisiert, Abstufungen; der gleichmachenden Erfahrung der Sünde wird die graduell unterscheidende Erfahrung der Schuld gegenübergestellt; der Mensch ist ganz und von Grund auf Sünder, dabei aber mehr oder weniger schuldig. Hier wirkt sich der Fortschritt in der Entwicklung des Strafrechtes, vor allem in Griechenland und Rom, auf das moralische Bewußtsein aus: Das gesamte Strafrecht ist ein Bemühen, das Strafmaß nach dem Maße der Verfehlung abzugrenzen und zu bestimmen. Die Idee einer parallelen Skala von Vergehen und Sünden wird verinnerlicht zugunsten der Gerichtsmetapher; das moralische Bewußtsein selbst wird zu einem abgestuften Schuldbewußtsein.

Diese Individualisierung und Graduierung im Schuldbegriff bedeutet zweifellos einen Fortschritt dem kollektiven und unqualifizierten Charakter der Sünde gegenüber. Für eine andere Reihe von Folgen dieser Entwicklung können wir nicht unbedingt dasselbe sagen: Mit dem Schuldbegriff entsteht eine Art Forderung, die man als Gewissenhaftigkeit bezeichnen kann und deren Doppeldeutigkeit außerordentlich interessant ist. Ein gewissenhaftes sittliches Bewußtsein ist ein verfeinertes, ein besonders empfindlich reagierendes sittliches Bewußtsein, beseelt von dem Sehnen nach wachsender Vollkommenheit; doch es kann sehr leicht zum ängstlichen Gewissen werden, das dauernd darauf bedacht ist, alle Gebote zu erfüllen, in allen Dingen dem Gesetz Genüge zu tun, ohne eine Ausnahme auch nur auf einem Einzelgebiet der menschlichen Existenz, ungeachtet aller denkbaren äußeren Erschwernisse wie etwa der Verfolgung durch Machthaber – ein Gewissen, das kleinen Dingen die gleiche Bedeutung beimißt wie großen. Gewissenhaftigkeit in diesem Sinne von

Skrupelhaftigkeit bezeichnet aber zugleich den Übergang des moralischen Bewußtseins ins Pathologische.[2] Der Skrupelhafte schließt sich in ein Labyrinth von Geboten ein; sein Pflichtbewußtsein tendiert zum Listenhaften, Kumulativen, im Gegensatz zur Einfachheit und Nüchternheit des Gebotes, Gott und den Mitmenschen zu lieben. Das skrupelhafte Gewissen fügt unaufhörlich neue Gebote hinzu. Diese Atomisierung des Gesetzes in eine Vielzahl von Geboten hat eine grenzenlose «Juridisierung» des Handelns und eine quasizwanghafte Ritualisierung des täglichen Lebens zur Folge. Dem Skrupelhaften gelingt es niemals, allen Geboten, oder auch nur einem von ihnen zu genügen. Zugleich wird der Begriff des Gehorsams pervertiert. Gehorsam einem Gebot gegenüber, weil es Gebot ist, wird wichtiger als die Liebe des Nächsten und selbst die Liebe Gottes. Diesen Perfektionismus in der Befolgung von Geboten nennen wir Legalismus. Damit treten wir ein in die Hölle der Schuld, wie Paulus sie beschrieben hat: Das Gesetz selbst wird zur Quelle der Sünde. Indem es ein Wissen vom Bösen vermittelt, weckt es das Verlangen zur Übertretung und löst die endlose Bewegung von Verurteilung und Bestrafung aus. Das Gebot, so sagt Paulus, «hat die Sünde ins Leben gerufen» und «überantwortet mich dem Tod» (Röm 7). Gesetz und Sünde gebären einander in einem schrecklichen circulus vitiosus, der zu einem Todeskreis wird.

So enthüllt die Schuld den Fluch eines Lebens unter dem Gesetz. Und am Ende, wenn das Vertrauen und die zärtliche Liebe, die in den Ehegleichnissen des Oseas noch ausgedrückt sind, aufhören, führt die Schuld zu einer Anklage ohne Ankläger, zu einem Gericht ohne Richter, zu einem Urteil ohne Urheber. Dann ist die Schuld zu jenem unaufhebbaren Verhängnis geworden, wie es *Kafka* beschrieben hat: Urteil ist zur Verdammung geworden.

Fassen wir diese semasiologische Analyse zusammen, so ist zu sagen, daß die Schuld nicht den ganzen Bereich der menschlichen Erfahrung des Bösen umfaßt; die Befassung mit den symbolischen Ausdrucksformen hat uns in ihnen ein besonderes Moment dieser Erfahrung erkennen lassen: ihr allerzweideutigstes Moment. Auf der anderen Seite kennzeichnet der Schuldbegriff eine Verinnerlichung der Erfahrung des Bösen und folglich die Erhebung zu einem moralisch verantwortlichen Subjekt – auf der anderen Seite aber bedeutet er den Beginn einer spezifischen Pathologie, bei der die Skrupelhaftigkeit den Inversionspunkt kennzeichnet.

Damit ist das Problem gestellt: Was machen Ethik und Religionsphilosophie aus dieser doppeldeutigen Erfahrung der Schuld und der Symbolsprache, in der sie sich ausdrückt?

II. Die ethische Dimension

In welchem Sinne ist das Problem des Bösen ein ethisches Problem? Mir scheint: in einem zweifachen Sinne, oder vielmehr aufgrund einer zweifachen Beziehung – einerseits zur Frage der Freiheit und andererseits zur Frage der Verpflichtung. Böses, Freiheit und Verpflichtung bilden ein sehr komplexes Flechtwerk, das wir zu entwirren und in verschiedene Stufen der Reflexion einzuordnen suchen wollen. Ich möchte mit der Freiheit beginnen und schließen, denn sie ist der wesentliche Punkt.

In einer ersten Stufe der Überlegung möchte ich sagen: Die Freiheit bestätigen und anerkennen bedeutet, den Ursprung des Bösen auf sich nehmen. Mit dieser Behauptung konstatiere ich einen Zusammenhang zwischen Bösem und Freiheit, der so eng ist, daß die beiden Begriffe einander gegenseitig implizieren. Das Böse hat die Eigenschaft der Bosheit, weil es Werk der Freiheit ist. Freiheit hat die Bedeutung von Frei-Sein, weil sie des Bösen fähig ist: Ich anerkenne beides und erkläre mich selbst als Urheber des Bösen. Damit verzichte ich auf ein Alibi, das in der Behauptung liegt, das Böse existiere nach Art einer Substanz oder ursprünglichen Wesenheit (nature), es habe den gleichen Status wie Dinge, die von einem außenstehenden Beschauer beobachtet werden können. Diese Behauptung findet sich nicht allein in metaphysischen Phantasien wie denen, gegen die Augustinus angegangen ist, dem Manichäismus und allen Arten von Ontologien, die das Böse als Sein verstehen; diese Behauptung kann in Gestalt psychologischer oder soziologischer Determinismen eine positive oder gar eine wissenschaftliche Form annehmen. Den Ursprung des Bösen in die eigene Verantwortung nehmen bedeutet, die Behauptung, das Böse sei «etwas», das heißt ein Effekt in einer Welt feststellbarer Dinge, – mögen es physische, psychische oder soziale Wirklichkeiten sein – als Schwäche abtun. Ich erkläre: *Ego sum qui feci* – Ich bin es, der es getan hat! Es gibt kein Böse-Sein, es gibt nur ein Böse-von-mir-Getan. Böses auf sich nehmen, ist als sprachlicher Akt der performativen Aussage

vergleichbar, insofern es ein sprachlicher Ausdruck ist, der etwas geschehen macht, nämlich mir die betreffende Handlung zuschreibt.

Ich sagte zwischen Bösem und Freiheit bestehe ein Gegenseitigkeitsverhältnis. Denn wenn die Freiheit das Böse als ein Tun bestimmt, so macht das Böse Freiheit sichtbar. Mit anderen Worten: Das Böse ist eine besondere Gelegenheit, der Freiheit gewahr zu werden. Was bedeutet es denn wirklich, wenn ich meine eigenen Handlungen mir zuschreibe? Es bedeutet zunächst, daß ich die Folgen dieser Handlungen für die Zukunft auf mich nehme; das heißt, wer gehandelt hat, wird auch den Fehler zugeben, angerichteten Schaden gutmachen und den Tadel ertragen. Mit anderen Worten: Ich biete mich an, die Sanktion auf mich zu nehmen. Ich erkläre mich bereit, in die Dialektik von Lob und Tadel einzutreten. Doch indem ich mich in die Konsequenzen meines Handelns hineinstelle, beziehe ich mich zurück auf den Augenblick vor meiner Handlung und bezeichne mich als den, der – nicht allein die Handlung ausgeführt hat, sondern auch anders hätte handeln können. Diese Überzeugung, etwas frei getan zu haben, ist kein Gegenstand der Beobachtung. Es ist wiederum ein performativer Ausdruck: Ich erkläre mich nach der Tat als denjenigen, der auch anders hätte handeln können; dieses «nach der Tat» gibt den Spielraum für die Übernahme der Konsequenzen. Wer die Konsequenzen auf sich nimmt, erklärt sich als frei und erkennt diese Freiheit als bereits in der belastenden Handlung am Werk. Soweit kann ich sagen, daß ich die Handlung begangen habe. Diese Bewegung vom Vor zum Nach der Verantwortung ist wesentlich. Sie macht die Identität des moralischen Subjektes von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft aus. Der den Tadel auf sich nehmen *wird*, ist derselbe, der *in der Gegenwart* die Handlung auf sich nimmt und der zuvor gehandelt *hat*. Ich unterstelle damit die Identität dessen, der die künftige Verantwortung für seine Handlung akzeptiert, mit dem, der gehandelt hat. Und diese beiden Dimensionen der Zukunft und der Vergangenheit sind in der Gegenwart miteinander verknüpft. Die Zukunft der Sanktion und die Vergangenheit der begangenen Handlung werden in der Gegenwart des Sich-Bekennens zusammengebunden.

Das ist die erste Stufe der Reflexion über die Erfahrung des Bösen: Die gegenseitige Konstituierung der Bedeutung von «*frei*» und der Bedeutung von «*böse*» stellt eine spezifisch performative Aussage dar: das *Sich-Bekennen*. Das zweite Moment der Reflexion betrifft den Zusammenhang zwischen dem Bösen und der Pflicht. Dabei möchte ich keineswegs in die Diskussion über die Bedeutung von Ausdrücken wie «du sollst» (im Sinne einer moralischen Pflicht), noch über ihre Beziehung zu den Prädikaten «gut» und «böse» eintreten. Dieses Problem ist der englischen Philosophie wohlbekannt. Meinen Beitrag zur Überlegung über das Böse möchte ich vielmehr auf das Problem beschränken, das in dem Ausdruck und dem Erlebnis «ich hätte auch anders gekonnt» seinen Niederschlag findet, und von ihm ausgehen. Das liegt, wie wir gesehen haben, in dem Akt beschlossen, in dem ich mir die Verantwortung für eine in der Vergangenheit liegende Handlung zuschreibe. Doch die Erkenntnis, daß man auch anders hätte handeln können, ist eng verbunden mit der Erkenntnis, daß man anders hätte handeln *sollen*. Weil ich mein Sollen erkenne, erkenne ich auch mein Gekonnthaben. Ein Wesen, das eine Pflicht hat, geht von der Voraussetzung aus, daß es tun kann, was es tun sollte. Wir wissen, wie Kant diese Aussage verwendet hat: Du mußt, deshalb kannst du. Das ist gewiß kein Beweis in dem Sinne, daß ich aus der Tatsache meiner Verpflichtung die Möglichkeit ihrer Erfüllung ableiten könnte. Ich möchte vielmehr sagen, daß dieses «Sollte» als Detektor dient: Wenn ich fühle oder glaube oder weiß, daß ich verpflichtet bin, dann weil ich ein Wesen bin, das nicht allein unter dem Antrieb oder der Nötigung von Verlangen und Furcht handeln kann, sondern aus der Bedingtheit durch ein Gesetz, das ich selbst für mich darstelle. In diesem Sinne hat Kant recht: Der Darstellung eines Gesetzes entsprechend handeln, ist etwas anderes, als nach Gesetzesvorschriften handeln. Die Fähigkeit, nach der Darstellung eines Gesetzes zu handeln, ist der Wille. Diese Entdeckung hat weitreichende Auswirkungen und Folgen, denn bei der Entdeckung der Fähigkeit, dem Gesetz zu folgen (bzw. dem, was ich für mich als Gesetz betrachte), entdecke ich die *erschreckende* Fähigkeit, auch *gegen* dieses Gesetz zu handeln. (Tatsächlich stellt die Erfahrung von Gewissensvorwürfen – Gewissensbissen –, die eine Erfahrung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Verpflichtung ist, eine zweifache Erfahrung dar: Einerseits erkenne ich eine Verpflichtung und daher eine Fähigkeit, die dieser Verpflichtung entspricht; andrerseits gebe ich zu, daß ich gegen das Gesetz gehandelt habe, das mir nach wie vor als verbindlich erscheint. Das nennt man gemeinhin «Übertretung».) Freiheit ist somit die Fähigkeit, gemäß der Darstellung des

Gesetzes zu handeln *und* nicht der Pflicht Genüge zu tun. («Hier steht, was ich getan haben sollte und daher, was ich hätte tun können, im Blick auf das, was ich getan habe.» Die Zurechnung der vergangenen Handlung wird somit durch deren Verhältnis zum «Sollen» und «Können» moralisch qualifiziert.) Auf Grund derselben Tatsache haben wir zugleich eine neue Bestimmung des Bösen und eine neue Bestimmung der Freiheit, zusätzlich zu den oben beschriebenen Formen des Gegenseitigkeitsverhältnisses. Die neue Bestimmung des Bösen ließe sich in Kantschen Begriffen als Umkehrung der Relation zwischen Motiv und Gesetz, die im Inneren der Maxime meines Handelns liegt, darstellen. Diese Bestimmung ist folgendermaßen zu verstehen: Wenn ich als Maxime die praktische Formulierung dessen bezeichne, was ich mir zu tun vornehme, so ist das Böse kein Sein-in-sich; es besitzt weder eine physische noch eine psychische Realität; es ist nur ein umgekehrtes Verhältnis, eine Relation, nichts Gegenständliches; eine Relation, die hinsichtlich der Ordnung von Bevorzugung und Zurückstellung, die durch die Verpflichtung angezeigt wird, umgekehrt worden ist. Auf diese Weise haben wir eine «Ent-Realisierung» des Bösen erreicht: nicht allein, daß das Böse nur in dem Akt existiert, in dem ich es auf mich nehme, übernehme, mir anrechne – es wird vielmehr überdies vom moralischen Standpunkt aus durch die Ordnung charakterisiert, in der der Handelnde seine Maximen anwendet; es ist eine Bevorzugung, die nicht hätte sein sollen (eine umgekehrte Relation innerhalb der Maxime des Handelns).

Zugleich haben wir eine neue Bestimmung der Freiheit. Ich sprach von der *erschreckenden* Fähigkeit, gegen das Gesetz zu handeln. Tatsächlich erkenne ich, wenn ich das Böse bekenne, eine zerstörerische Fähigkeit in meinem Willen. Wir wollen sie Willkür nennen. Das bedeutet zugleich «freie Wahl», das heißt: Fähigkeit zu einander Entgegengesetztem, also das, was wir in dem Bewußtsein vorfanden, daß wir auch anders hätten handeln können, als wir gehandelt haben, und in der Fähigkeit, eine Verpflichtung nicht zu erfüllen, die wir klar als gerechtfertigt erkennen.

Haben wir damit die Bedeutung des Bösen in der Ethik ausgeschöpft? Ich glaube nicht. In seinem Kapitel «Über das radikal Böse», mit dem Kants «*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*» beginnt, wirft der Autor die Frage nach einem gemeinsamen Ursprung aller bösen Maximen auf. Tatsächlich sind wir in unseren Überlegungen über das Böse nicht sehr weit gekommen, solange wir, voneinander getrennt, eine böse Absicht und noch eine und noch eine betrachten, und so fort. Von einer einzelnen, bewußten bösen Handlung, sagt Kant, müssen wir *a priori* auf eine böse Maxime als ihre Begründung schließen und von dieser Maxime auf eine allgemeine, dem Subjekt selbst innewohnende Begründung aller moralisch bösen Maximen – eine Begründung, die ihrerseits wiederum eine Maxime ist, so daß wir am Ende einen Menschen als böse bestimmen können (vgl. 38–39).

Dieses Vordringen zu größeren Tiefen, das von den bösen Maximen zu ihrer bösen Grundlegung weiterschreitet, ist die philosophische Transposition der Bewegung von den Sünden zur Sünde (im Singular), wovon wir im Teil I auf der Ebene der Symbolausdrücke und vor allem des Mythos gesprochen haben. Unter anderem bedeutet der Mythos von Adam, daß alle Sünden auf eine einzige Wurzel zurückgehen, die auf diese oder jene Weise vor jedem Einzelausdruck des Bösen liegt; doch der Mythos konnte erzählt werden, weil die bekennende Gemeinschaft sich auf die Ebene des Bekenntnisses erhoben hatte, daß das Böse alle Menschen umschließt. Weil die Gemeinschaft eine grundlegende Schuld bekennt, kann der Mythos das einmalige Kommen des Bösen als nur einmal geschehenes Ereignis darstellen. Kants Lehre vom «radikal Bösen» ist ein Versuch, die diesem Mythos zugrundeliegende Erfahrung philosophisch zu fassen.

Was qualifiziert diese Neu-Überprüfung als philosophisch? Im wesentlichen die Behandlung des «radikal Bösen» als Mutterboden für die Vielzahl böser Maximen. Wir sollten daher den Schwerpunkt unserer kritischen Bemühungen auf die Idee einer solchen Grundgegebenheit richten.

Was verstehen wir unter einer solchen Grundlage für böse Maximen? Wir möchten sie als eine *apriorische* Bedingung bezeichnen. Damit soll gleich betont werden, daß sie kein Faktum ist, das sich als solches beobachten läßt, noch ein zeitlicher Ursprung, dem man nachgehen kann. Es ist überhaupt keine empirische Tatsache, sondern eine Grunddisposition der Freiheit, die vorausgesetzt werden muß, damit das universale Schauspiel des menschlich Bösen sich der Erfahrung darbieten kann. Ebensowenig bildet es einen Ursprung in der Zeit, denn diese Theorie würde zu einer Naturkausalität führen. Das Böse würde aufhören, böse zu sein, wenn es aufhörte, eine Seinsweise der Freiheit zu sein, die selbst aus der Freiheit kommt. Daher hat das Böse keinen Ursprung im Sinne einer ihm vorausgehenden Ursache. Jede böse Handlung

müßte daher, wenn man sie auf ihren rationalen Ursprung zurückführt, so betrachtet werden, als wäre der Mensch unmittelbar aus dem Zustand der Unschuld zu ihr gekommen. (62) (Alles liegt in diesem «als wäre». Es ist das philosophische Äquivalent des Mythos vom Sündenfall; es ist der rationale Mythos vom Ins-Dasein-Treten des Bösen, des Überganges von der Unschuld zur Sünde in einem Augenblick. Wie von Adam – besser als: *in* Adam – entspringt Böses von uns.

Was aber ist dieses einmalige Ins-Dasein-Treten, das in sich alle bösen Maximen enthält? Es muß zugegeben werden, daß wir keinen weiterführenden Begriff haben, mit dem wir von einem bösen Willen denken können.

Dieses Ins-Dasein-Treten ist keineswegs ein Akt meiner Willkür, den ich setzen oder nicht setzen könnte. Das Rätsel dieser Grundgelegtheit besteht darin, daß die Reflexion als gegebene Tatsache entdeckt, daß die Freiheit sich bereits im bösen Sinne entschieden hat. Dieses Böse ist also bereits da. In diesem Sinne ist es «radikal – wurzelhaft», grundlegend, das heißt vorgefunden als un-zeitlicher Aspekt jeder bösen Absicht, jeder bösen Tat.

Doch dieses Versagen der Reflexion hat eine Folge. Es führt dazu, daß sie den Charakter einer *Grenz-Philosophie* annimmt und sich von einer System-Philosophie wie der Hegels unterscheidet.

Die Grenze ist zweifach: eine Grenze meiner Erkenntnis und eine Grenze meiner Fähigkeit. Einerseits *kenne ich nicht* den Ursprung meiner bösen Freiheit. Dieses Nicht-Kennen des Ursprunges ist wesentlich für den eigentlichen Akt des Bekennens meiner «radikal» bösen Freiheit. Das Nicht-Kennen ist ein Teil der performativen Bekenntnis-Aussage oder mit anderen Worten: meiner Selbst-Erkenntnis und meines Selbst-Besitzes. Auf der anderen Seite entdecke ich die *Unfähigkeit* meiner Freiheit. (Eine seltsame Unfähigkeit, wenn ich erkläre, daß ich für diese Unfähigkeit verantwortlich bin. Die Erklärung dieser Unfähigkeit ist völlig verschieden von der Behauptung einer von außen kommenden Nötigung.) Ich behaupte, daß meine Freiheit sich bereits selbst unfrei gemacht hat. Dieses Eingeständnis ist das größte Paradox der Ethik. Es scheint in Widerspruch zu unserem Ausgangspunkt zu stehen. Sagten wir doch im Anfang: Das Böse ist das, was ich hätte nicht-tun können; doch das bleibt wahr. Zugleich aber behaupte ich: Das Böse ist diese vorgegebene Gefangenheit, die es so richtet, daß ich Böses tun muß. Dieser Widerspruch liegt im Innersten meiner Freiheit; er kennzeichnet die Unfähigkeit der Fähigkeit, die Unfreiheit der Freiheit.

Ist das eine Lehre zur Verzweiflung? Keineswegs: Dieses Eingeständnis ist vielmehr Zugang zu einem Punkt, an dem alles neu beginnen kann. Die Rückkehr zum Ursprung ist eine Rückkehr zu der Stelle, an der die Freiheit sich selbst entdeckt als etwas, das befreit werden muß – kurzum: zu der Stelle, an der ich *hoffen* kann, befreit zu werden.

III. Die religiöse Dimension

Ich habe mit Hilfe der Philosophie Kants versucht, das Problem des Bösen als ethisches Problem zu charakterisieren. Dabei ließ ich mich von der Auffassung leiten, daß die zweifache Beziehung des Bösen – zur Pflicht und zur Freiheit – das Problem des Bösen als ein ethisches Problem charakterisiert.

Wenn ich nun nach der spezifisch religiösen Art des Sprechens über das Böse frage, so zögere ich keinen Augenblick zu antworten: Wir sprechen davon in der Sprache der Hoffnung. Diese These verlangt eine Erklärung. Ich möchte für einen Augenblick die Frage nach dem Bösen beiseite lassen und erst später darauf zurückkommen, um die zentrale Rolle der Hoffnung in der christlichen Theologie zu begründen. Nur selten ist die Hoffnung in der Theologie die zentrale Idee gewesen. Und doch wissen wir seit dem Werk von Johannes *Weiß* und Albert *Schweitzer*, daß die Predigt Jesu im wesentlichen vom Reich Gottes handelte: Das Reich steht vor der Türe; das Reich ist uns nahe gekommen; das Reich ist in unserer Mitte. Wenn die Predigt Jesu und der Urkirche in dieser Weise von einer eschatologischen Perspektive ausgeht, sollten wir unsere ganze Theologie von diesem eschatologischen Standpunkt aus neu-denken. Diese Überprüfung theologischer Begriffe, die ihren Ausgangspunkt von einer auf die Verkündigung des kommenden Reiches gerichteten Exegese des Neuen Testamentes nimmt, findet eine Stütze in einer parallelen Überprüfung der Theologie des Alten Testamentes. So stellt Martin *Buber* den Gott der Verheißung – als Gott der Wüste und der Wanderung – den volkstümlichen Göttern gegenüber, die sich in natürlichen Epiphanien, in der Gestalt des Königs oder den Idolen des Tempels manifestieren. Der Gott, der selbst kommt, ist ein *Name;* der Gott, der sich sichtbar zeigt, ist ein *Idol.* Der Gott der Verheißung erschließt eine Geschichte; der Gott der Epiphanien beseelt eine Natur. Doch das Neue Testament hat dieser Theologie der Verheißung kein Ende gesetzt, denn selbst die Auferstehung,

die im Mittelpunkt seiner Botschaft steht, ist nicht nur Erfüllung von Verheißung in einem einzigen Ereignis, sondern Bestätigung der Verheißung, die für alle zur Hoffnung auf einen am Ende stehenden Sieg über den Tod wird.

Was folgt daraus für die Freiheit und das Böse, die das ethische Bewußtsein in ihrer Einheit erfaßt hat? Beginnen wir mit einer Diskussion über die Freiheit – aus einem Grund, der gleich erkennbar wird. Mir scheint, die Religion unterscheidet sich darin von der Ethik, daß sie verlangt, daß wir die Freiheit unter dem Zeichen der Hoffnung denken.

In der Sprache des Evangeliums würde ich sagen: Freiheit im Licht der Hoffnung betrachten heißt, meine Existenz von neuem in die Bewegung hineinstellen, die man mit Jürgen *Moltmann* «Zukunft der Auferstehung Christi» nennen könnte. Diese «kerygmatische» Formel läßt sich auf verschiedene Weise in unsere heutige Sprache übersetzen. Zunächst könnten wir mit *Kierkegaard* Freiheit im Lichte der Hoffnung die «Leidenschaft für das *Mögliche*» nennen; diese Formel unterstreicht im Gegensatz zu aller Weisheit der Gegenwart, zu aller Unterwerfung unter die Notwendigkeit, den Stempel der Verheißung, den die Freiheit trägt. «Dem kommenden Gott» anvertraut, ist die Freiheit offen für das grundlegend Neue; sie ist die schöpferische Vorstellung des Möglichen.

Doch in einer tiefergreifenden Dimension ist die Freiheit *im Lichte der Hoffnung* eine Freiheit, die sich selbst bestätigt, *trotz* Tod und allen Zeichen des Todes; denn nach einem Satz der Reformatoren ist das Reich Gottes verborgen *sub contrario*, hinter seinem Gegenteil, dem Kreuz. Freiheit im Licht der Hoffnung ist Freiheit zur Bestreitung des Todes, Freiheit zum Lesen der Zeichen der Auferstehung unter dem gegenteiligen Bild des Todes.

Die Kategorie des «trotz dem ...» ist gleichsam das Gegenstück oder die Kehrseite eines lebendigen Vorstoßes, einer Perspektive des Glaubens, die ihren Ausdruck in dem berühmten «um wieviel mehr» des hl. Paulus findet. Diese Kategorie aber drückt in einer bedeutend grundlegenderen Weise als das «trotz dem ...» das aus, was man die Logik der Überfülle (superabundantia) nennen könnte, welche die Logik der Hoffnung ist. Hier fallen uns die Worte des hl. Paulus an die *Römer* ein: «Aber nicht wie die Übertretung ist auch die Gnade. Denn wenn durch die Übertretung des einen die vielen gestorben sind, *wieviel* reicher hat sich die Gnade Gottes und das Gnadengeschenk des einen Menschen Jesus Christus über die vielen ergossen... Denn wenn durch die Übertretung des einen der Tod zur Herrschaft kam durch den einen, *wieviel mehr* werden dann die, welche den Reichtum der Gnade und der Rechtfertigungsgabe empfangen haben, im Leben zur Herrschaft kommen durch den einen Jesus Christus... Das Gesetz aber ist daneben hineingekommen, damit die Übertretung voll wurde. Als aber die Übertretung voll wurde, wurde die Gnade noch reicher...» (Röm 5,15.17.20).

Diese Logik der *superabundantia* muß im Alltagsleben enthüllt werden: in Arbeit und Muße, in Politik und Geschichte. Das «trotz dem...», das uns zur Leugnung stimmt, ist nur die Kehrseite, die Schattenseite, dieses frohen «um wieviel mehr», in dem die Freiheit sich selbst fühlt, sich selbst erkennt und zu dieser Ordnung der superabundantia gehören will.

Diese Idee einer Ordnung der superabundantia führt uns zum Problem des Bösen zurück. Von diesem Ausgangspunkt her und in ihm ist eine religiöse oder theologische Behandlung des Bösen möglich. Die Ethik hat alles gesagt, was sie über das Böse sagen kann, wenn sie es bezeichnet hat als: (1) ein Werk der Freiheit, (2) eine Umkehrung der Relation der Maxime zum Gesetz, (3) eine unergründliche Neigung der Freiheit, die sie sich selbst entzieht.

Die Religion spricht in einer anderen Sprache über das Böse. Und diese Sprache hält sich vollkommen innerhalb der Grenzen des Bereiches der Verheißung und unter dem Zeichen der Hoffnung. Zunächst stellt diese Sprache das Böse *vor* Gott hin. «Gegen dich, gegen dich allein, habe ich gesündigt, ich habe Böses getan in deinen Augen.» Diese Anrufung, welche das moralische Bekenntnis zu einem Bekenntnis der Sünde macht, erscheint auf den ersten Blick als eine Verstärkung des Bewußtseins des Bösen. Doch das ist eine Täuschung: die Täuschung der Moralisierung des Christentums. Vor Gott hingestellt, steht das Böse wieder in der Bewegung der Verheißung; die Anrufung ist bereits der Beginn der Erneuerung eines Bandes, der Anfang einer neuen Schöpfung. Die «Leidenschaft für das Mögliche» hat bereits vom Bekenntnis des Bösen Besitz ergriffen; die Reue, die im wesentlichen auf die Zukunft gerichtet ist, hat sich schon von der Gewissensqual losgelöst, die nichts anderes ist als brütende Reflexion über das Vergangene.

Als nächstes ändert die religiöse Sprechweise zutiefst den eigentlichen Inhalt des Bewußtseins vom Bösen. Das Böse ist im moralischen Bewußtsein wesentlich Übertretung, das heißt, Umstürzen des Gesetzes; in dieser Weise betrachtet die Mehrzahl

der Frommen nach wie vor die Sünde. Und doch ist das Böse, wenn es vor Gott hingestellt wird, qualitativ gewandelt; es besteht weniger in der Übertretung eines Gesetzes als in einem Anspruch des Menschen, Herr seines Lebens zu sein. Der Wille, nach dem Gesetz zu leben, ist daher auch ein Ausdruck des Bösen – und zwar der tödlichste von allen, da er am meisten im Verborgenen bleibt: Schlimmer als Ungerechtigkeit ist Selbstgerechtigkeit. Das ethische Bewußtsein weiß davon nichts, das religiöse Bewußtsein sehr wohl. Doch diese zweite Entdeckung läßt sich ebenfalls aus der Perspektive der Verheißung und Hoffnung heraus formulieren.

Tatsächlich besteht der Wille nicht – im Zusammenhang unserer Behandlung des Themas von der Ethik her konnte es scheinen, als nähmen wir dies an – nur aus dem Verhältnis zwischen *Entscheidungsfreiheit* und Gesetz oder nach Kantischen Begriffen: zwischen Willkür und *Wille* (wobei der letztere Bestimmtheit durch das Gesetz der Vernunft bedeutet). Der Wille ist in einer viel grundlegenderen Weise durch ein Streben nach Erfüllung und Vollendung konstituiert. Im dialektischen Teil seiner *Kritik der praktischen Vernunft* hat Kant dieses angestrebte Ziel der Totalisation anerkannt. Eben dieses Ziel beseelt die *Dialektik der praktischen Vernunft*, wie die Bezogenheit auf das Gesetz die *Analytik* beseelt. Die Tendenz zur Totalisation verlangt jedoch nach Kant die Aussöhnung von zwei Momenten, die der Rigorismus getrennt hat: der «Vollkommenheit» – das heißt Gehorsam aus reinem Pflichtbewußtsein – und der «Glückseligkeit» –, das heißt der Erfüllung des Strebens. Diese Aussöhnung ist bei Kant das Äquivalent der Hoffnung. Dieser Rückgriff auf die Philosophie des Willens hat einen Rückgriff auf die Philosophie des Bösen zur Folge. Denn wenn die Tendenz zur Totalisation in dieser Art Seele des Willens ist, haben wir den tiefsten Grund des Problemes des Bösen solange nicht erreicht, wie wir ihn innerhalb der Grenzen der Reflexion über die Beziehung zwischen Entscheidungsfreiheit und Gesetz suchen. Das eigentlich Böse, die Bosheit des Bösen, zeigt sich in falschen Synthesen, das heißt etwa in den heutigen Verfälschungen der großen Totalisationsbemühungen auf dem Gebiet der kulturellen Erfahrungen, wie in den politischen und kirchlichen Institutionen. Hier zeigt das Böse sein wahres Antlitz. Kern des Bösen ist die Unwahrhaftigkeit verfrühter Synthesen und gewaltsamer Totalisationen.

Das Böse «erscheint im Übermaß», wann immer der Mensch über sich selbst hinausgreift – in gewaltigen Unternehmungen, bei denen er den Gipfel seiner Existenz in den höheren Werken der Kultur, in der Politik und in der Religion erblickt. So sind die großen Götzenbilder, der Kult der Rasse, der Kult des Staates, und alle Formen falscher Anbetung der eigentliche Ort der Geburt von Idolen, die an die Stelle des «Namens» gesetzt werden, der antlitzlos bleiben sollte.

Doch diese größere Vertiefung unseres Verständnisses des Bösen ist wiederum eine Errungenschaft der Hoffnung: Eben weil der Mensch ein Ziel der Totalität, ein Wille zur totalen Erfüllung ist, stürzt er sich in den Totalitarismus, der in Wirklichkeit eine pathologische Form der Hoffnung darstellt. Wie ein altes Sprichwort sagt, spuken Dämonen nur in den Höfen der Götter. Zugleich merken wir, daß das Böse eine Rolle in der Ordnung der superabundantia spielt. Ich möchte den hl. Paulus paraphrasieren und sagen: Wo immer das Böse «in Fülle» vorhanden ist, ist die Hoffnung «in Überfülle» vorhanden. Wir müssen daher den Mut haben, das Böse in das Epos der Hoffnung einzufügen. Auf eine Weise, die wir nicht kennen, wirkt das Böse selbst mit zum Wachstum des Gottesreiches. So sieht der Glaube das Böse. Diese Sicht ist nicht die des Moralisten; der Moralist stellt das *Prädikat* «böse» in Gegensatz zu dem *Prädikat* «gut»; er verurteilt das Böse; er lastet es der Freiheit an; und schließlich macht er halt an der Grenze zum Unerforschlichen; denn wir wissen nicht, wie es möglich ist, daß die Freiheit versklavt werden kann. Der Glaube blickt in eine andere Richtung; der Ursprung des Bösen ist nicht sein Problem; sein Problem ist das Ende des Bösen. Mit den Propheten ordnet der Glaube dieses Ende in die Ordnung der Verheißung ein, mit Jesus in die Verkündigung des kommenden Gottes und mit Paulus in das Gesetz der superabundantia. Daher ist der Blick des Glaubens auf Ereignisse und Menschen im wesentlichen wohlwollend. Der Glaube rechtfertigt den Menschen der *Aufklärung*, für den im großen Roman der menschlichen Kultur das Böse ein Faktor zur Erziehung des Menschengeschlechtes ist – er rechtfertigt ihn mehr als den Puritaner, dem es nie gelingt, den Schritt von der Verurteilung zur Barmherzigkeit zu tun und der damit innerhalb der ethischen Dimension verbleibt und niemals in die Perspektive des kommenden Reiches eintritt.

So haben wir drei Formen, in denen man die Schuld betrachten kann: Die *semasiologische* ist in der Hauptsache eine Phänomenologie des Bekennens

mit Hilfe einer Interpretation symbolischer Ausdrücke; die *ethische* ist eine Erklärung der Relation zwischen Freiheit, Pflicht und Bösem (sie beruht auf den performativen Aussagen, durch die ich den Ursprung des Bösen auf mich nehme und mich als verantwortlichen Willen einsetze); die *religiöse* ist eine Neuinterpretation von Freiheit und Bösem im Licht der Hoffnung oder christlich gesprochen: der Hoffnung auf die allgemeine Auferstehung von den Toten.

Sehe ich diese drei Betrachtungsweisen als ein Ganzes, so zeigen sie eine Art Fortschreiten, das sich dem Fortschritt von der Stufe des Ästhetischen über die Stufe des Ethischen zur Stufe des Religiösen in Kierkegaards Philosophie vergleichen läßt. Ich möchte diesen Vergleich akzeptieren, wenn ich ihn nicht als herabsetzend und entmutigend empfände.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

[1] Diesen Beitrag veröffentlichte der Verlag «Les Éditions du Seuil» (Paris) bereits in dem Aufsatzband des Verfassers «Le conflit des interprétations».

[2] Das Englische hat für beides den Begriff «scrupulosity». Im Deutschen unterscheiden wir hier zwischen Gewissenhaftigkeit und Skrupelhaftigkeit; einen beides umfassenden Begriff gibt es nicht. Der englische Text operiert mit dem beide Dinge bezeichnenden Begriff in einer im Deutschen nicht wiedergebbaren Weise. (Der Übersetzer.)

PAUL RICOEUR

geboren am 27. Februar 1913 in Valencia. Er studierte an den Universitäten von Rennes und Paris, ist Agrégé und Doktor der Philosophie und Dekan der Philosophischen und Humanwissenschaftlichen Fakultät von Paris-Nanterre. Er veröffentlichte «Philosophie de la volonté», wovon drei Bände erschienen sind, und «De l'interprétation. Essai sur Freud». Er ist Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschrift «Esprit».

Wolf-Dieter Marsch

Sündenbewußtsein als «falsches Bewußtsein»?

Seit etwa drei Jahrtausenden kennt die jüdisch-christliche Tradition den Sachverhalt, daß die Menschen vor ihrem Gott nicht «gerecht», sondern «schuldig» sind – und zwar so, daß kein einzelner Mensch diese «Sünde» durch Einsicht, guten Willen und fromme Werke korrigieren kann, sondern so, daß die Menschheit von Anfang an in einen kollektiven Schuldzusammenhang hinein verstrickt ist, den sie nicht aufzulösen vermag (peccatum originale, vitium originis). Seit etwa drei Jahrhunderten kennt die Tradition der westeuropäischen Aufklärung den Sachverhalt, daß im gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen ein «falsches Bewußtsein» entsteht, verursacht durch zivilisatorische und politische Verhältnisse, Klassenlagen und soziale Positionen, das ein wahrhaft humanes Zusammenleben verhindert, verstellt und unmöglich macht – und zwar so, daß es nicht einfach durch ein «richtiges Bewußtsein» aufgehoben werden kann (F. Bacon: idola theatri et ideola fori); es besteht jedoch die Hoffnung, daß durch eine Veränderung der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse auch das Bewußtsein beeinflußt werden kann, sei es durch Erziehung, Aufklärung oder sei es durch Gewalt.

Was haben diese beiden Sachverhalte miteinander zu tun? Sie sind weder identisch noch absolut different. Sünde vor Gott ist und bleibt etwas anderes als Vorurteils- und Ideologiebildung. Versöhnung, Heil, Vergebung der Sünden heißt etwas anderes als ein «wahres», human aufgeklärtes Bewußtsein. Sie haben aber insofern etwas miteinander zu tun, als beide Male ein geschichtlicher, kollektiver Zusammenhang gemeint ist, der als ein Unheil gewertet wird – eine «Struktur der Destruktion»[1] –, in das der einzelne Mensch subjektiv unschuldig hineinverflochten, für das er aber dennoch haftbar ist. Das Maß an Identität und Differenz soll hier erörtert werden. Wir müssen zunächst ausführlicher einiges über das biblische Sündenverständnis und zur Geschichte des Ideologiebegriffs rekapitulieren (I.), ehe wir dann resümierend vergleichen und differenzieren (II.).

I. Zum Phänomenbestand

a. Theologisch-biblisch. Die biblische Rede von «Sünde» und «Erbsünde» ist in der okzidentalen christlichen Tradition seit dem 3. Jahrhundert ausgelegt worden als Verlust einer dem Menschen ursprünglich zueigenen gottähnlichen Unsterblichkeit und Freiheit zum Guten (similitudo Dei) sowie ein durch die Zeugung vererbter Hang zur Begehrlichkeit (concupiscentia) – eine Subjektivität, die sich unbewußt und bewußt im Widerspruch zu Gottes Heilswillen setzt. Durch die sakramental vermittelten Gnadengaben der Kirche (v. a. Taufe, Rechtfertigung, Beichte) sollte der schuldhafte Charakter dieses Widerspruchs (reatus) gleichsam

gezähmt werden. Der mittelalterliche und nachtridentinische Katholizismus hat um dieser pastoral-sakramental vermittelten Zähmung willen die *eine* Sünde differenziert in ein System von Erb-, Tod-, Haupt- und läßlichen Sünden. Die Reformation hat dieses System zerbrochen, indem sie wieder *ein* Schuldig-Sein ins Zentrum rückte: «sine metu Dei, sine fiducia erga Deum»[2] ist der sündige Mensch, der Gott nicht total über sich recht gibt, sein Heil durch Christus empfängt.

Diese entsakramentalisierte Radikalisierung des Sündenverständnisses hat auf dem Boden der Moderne dann mehr und mehr dazu geführt, Sünde als eine innerliche, höchstprivate Verkehrung der Existenz vor Gott zu bezeichnen – ein verzweifeltes Selbst-sein-wollen und Nicht-frei-sein-können (Kierkegaard), völlig abgelöst von der Verflochtenheit in gesellschaftliche Verhältnisse. Wurde die katholische Sündenlehre durch repressive Kasuistik moralisiert, so die evangelische privatisiert, und dies um so eindeutiger, je stärker Umwelt und Gesellschaft als «weltlich», säkular erfahren worden sind: die Ursache für ein Sündigsein kann nicht mehr in den technisch oder politisch bedingten Verhältnissen gesucht werden, sondern allein in der Person; in den Herzen und Gewissen wird der Kampf zwischen gut und böse, Sünde und Heil ausgetragen.

Der biblische, zunächst der *alttestamentliche* Inhalt des Wortes «Sünde» weist in eine recht andere Richtung – er ist semantisch nicht eindeutig festgelegt: Sünde kann einmal die mitmenschliche «Verfehlung» heißen, die zugleich vor Gott schuldig macht (chataat), sodann das boshaft verdrehte, «verkehrte Handeln» (awon) und schließlich die rebellische «Auflehnung», ursprünglich die Bestreitung rechtmäßigen Eigentums (päschach). Alle drei Wortbedeutungen zielen nicht primär auf die private Gesinnung, sondern auf den Zusammenhang zwischen der Tat, die die gottgewollte Bundesgemeinschaft zerstört, und ihrer Straffolge; «das Handeln des Menschen einerseits und sein Ergehen andrerseits... sind... noch nicht als zwei voneinander getrennte und selbständige Dinge verstanden» worden.[3] Die gemeinschafts- und selbstzerstörende Tat, mag sie kultischer, rechtlicher oder ethischer Art sein, und ihre Folge, die eine sühnende Wiederherstellung der sakralen Ordnung verlangt, klaffen nicht auseinander; gesellschaftlich-politisches Geschick und Sünde, die Destruktion des Gottesbundes, haben miteinander zu tun.

Wie aber kommt es zur Menschheitssünde, zum peccatum originale? Auf diese Frage hat Israel bekanntlich mit dem ätiologischen Bild vom «Sündenfall» (Gen 3, 1–24) und seinen Folgen geantwortet, wie der Jahwist sie erzählt. In dem als Oase gedachten Garten Eden steht ein Baum der «Erkenntnis des Guten und Bösen», d. h. der praktisch realisierten Allmacht, Allwissenheit und Grenzenlosigkeit.[4] Von ihm soll der Mensch, ursprünglich begabt zur Herrschaft über die Kreatur und zur Einmütigkeit mit seinem Mitmenschen, nicht essen; in einer Mischung aus Experimentierlust, weiblicher Neugier, Wissensdurst, gegenseitiger Überredung und Leichtsinn überschreiten die Menschen die ihnen gesetzte Grenze. Man hat diesen Schritt einen ersten Akt geschichtlicher Selbstmanipulation genannt – Beginn einer selbst-produzierten Geschichte, die keine den endlichen Wesen gesetzte Grenze mehr respektiert; dieser Akt «hatte irreversible Folgen... inaugurierte einen Prozeß, hinter dessen Anfang die Menschheit nicht mehr zurück kann» – «eine einbahnige, nicht umkehrbare Geschichte».[5]

Die Folgen dieses Schritts, ausgesprochen in den Strafworten Jahwes, sind dann: Entfremdung zwischen Mensch und Mitmensch (Scham über die Nacktheit, Konflikt zwischen den Generationen), Entfremdung zwischen dem Menschen und seiner physischen Konstitution (Schmerzlichkeit von Tod und Geburt, vergebliche Arbeitsmühe) sowie Entfremdung zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden Natur (Feindschaft zu Tieren, Unfruchtbarkeit des Landes). Es kommen weiter hinzu: die Zerrüttung des mitmenschlichen Verhältnisses durch den Brudermord (Gen 4, 1 ff), die zunehmende Arbeitsteilung (Gen 4, 20 ff), die Vermischung mit den götterartigen Elohimwesen (Gen 6, 1 ff), Rausch und Schamlosigkeit (Gen 9, 20 ff), titanischer Turmbau und Verwirrung der Sprachen (Gen 11, 1 ff). Es werden also ganz «normale» Situationen in jener «einbahnigen» selbst-produzierten Geschichte als Sünde mit ihren strafbaren Folgen geschildert. *In* ihnen erweist Gott immer neu seine Gnade: er läßt die Menschheit nicht in der allgemeinen Flut untergehen (Gen 6, 5–8, 22), er macht einen neuen Bund mit Noah, der die Umweltherrschaft des Menschen noch einmal ausdrücklich bestätigt, nur die Mordtat verflucht (Gen 9, 1 ff); mit dem Segen über den Exodus Abrahams (Gen 12, 1 ff) tritt Israel dann ins Licht der Geschichte.

Diese Vergegenwärtigung der causa peccati in Kategorien des Mythos besagt, daß die Sünde nicht zur *physischen Konstitution* des Menschen (schon gar nicht der sexuell verderbten) gehört, sondern zu seinem *gesellschaftlich-politischen Geschick*. Durch

ganz «normale» Reaktions- und Verhaltensweisen – wie Neugier, Skepsis, Differenzierungsbedürfnis, Aggression, Demonstrations- und Herrschaftswillen – manipuliert sich die Menschheit in «entfremdete» Daseinsverhältnisse hinein, zurückschauend auf einen Ursprung der «träumenden Unschuld»[6] und vorausschauend auf eine endgültige Befreiung von Last, Destruktion und Schuld der Endlichkeit.

Transzendenz der «träumenden Unschuld» und Transzendenz über die als schuldhaft reflektierten geschichtlichen Verhältnisse hinaus gehören jedenfalls zusammen. Und wenn wir heute als rationellen Kern des recht diffus gewordenen Begriffs «Entfremdung» festhalten dürfen, daß eine als leidvoll erfahrene und ins Pathologische gehende «Verhaltensstörung» das gesellschaftliche Rollenspiel destruiert,[7] dann wird man folgern dürfen, daß, alttestamentlich gesprochen, Sündenbewußtsein *auch* als «falsches Bewußtsein» umschrieben werden kann. Es widerstreitet einem «wahren Bewußtsein», das der Mensch als Gottes Geschöpf haben kann; nur erst im Widerspruch gegen das, was nicht sein soll, begreift er seine Wahrheit. Natürlich sind biblisch die Maßstäbe dafür, was hier «falsch» bzw. «wahr» zu nennen ist, nicht aus dem gesellschaftlichen Interaktionszusammenhang zu entnehmen, sondern sie sind von Gott *gegeben*, der dem Menschen jene eine Grenze *gesetzt* und ihm seine *Endlichkeit* bewußt gemacht hat; er allein weiß und gebietet, was gut und böse ist; im sakralen Kollektiv des Bundes will sein «Gesetz» die destruktive Verhaltensstörung begrenzen. Dieses Gesetz jedoch, das Kultus, Ethos und Jurisdiktion in Israel regelte, mußte geschichtlich begriffen und immer wieder erneuert werden: Gottes Wille und die erfüllte gesellschaftliche Identität, die der transzendierende Mensch erstrebt und immer wieder schuldhaft verfehlt, entsprechen einander.[8] Das «wahre Bewußtsein», das sich an Gottes Willen orientiert, übergreift die endlich-geschichtlichen Zusammenhänge, löst sich aber nicht von ihnen ab. Zentralbegriffe einer erfüllten sozialen Identität, wie «Frieden» (shalom) oder «Gerechtigkeit» (sedaqua), umschreiben ein politisches Heil, wie Israel es freilich nie manifest erlebt hat.

Dieser unerfüllte und darum utopisch-offen zu nennende Bund hat dann besonders in der prophetischen Sündenpredigt ein stärker personales Moment hervortreten lassen: der heilige fordernde Gotteswillen und das schuldhaft verkehrte Herz des Menschen stehen sich gegenüber; je unerforschlicher die Transzendenz Gottes und seiner Strafgerichte (Krankheit, Krieg, Vertreibung, Verlust der nationalen Identität), um so abgründiger die sündhafte, gottferne Subjektivität – bis dann in der Weisheitsliteratur (Hiob) die Frage nach «heilen Verhältnissen» vollends zerbrach und in der Apokalyptik dualistisch zwischen einem total verfallenen «alten» und einem wunderbar-supranaturalkommenden «neuen Äon» unterschieden worden ist.

Im Banne dieses Dualismus wird im *Neuen Testament*, insbesondere bei Paulus und Johannes, Sünde gedacht, weniger in gesellschaftlich-politischen als vielmehr in kosmischen und zugleich existential zu interpretierenden Horizonten. Die Sünde gilt als eine «transsubjektive Macht»,[9] die den «fleischlichen» Menschen völlig beherrscht und ihn in Selbstruhm und Begierde verfallen läßt. Mit Christus aber, dessen Tod und Auferstehung die Bedeutung einer kosmischen Wende erlangten, wird ein «geistlicher» Mensch geboren, der von Sünde frei ist, Tod und Vergänglichkeit hinter sich hat. Konkrete Inhalte, z. B. der Sünde Adams, verschwinden hinter der typologischen Konfrontation zwischen der «alten» und der «neuen Menschheit» (Röm 5,12ff); auch das Gesetz als anklagende Instanz wird im Vergleich zum Alten Testament formalisiert: es ist jene Verzweiflung und Tod bewirkende Machtsphäre, in der die nach-adamitische Menschheit lebt (Röm 7) und aus der Christi Tat, als Erweis der grundlosen Güte Gottes, den Menschen befreit.

Dieser Dualismus von Sünde und Gnade, Tod und Leben, Verderben und Heil (der einer Entpolitisierung des Sündenverständnisses in der christlichen Theologie natürlich Vorschub geleistet hat) ist in der Verkündigung und im Auftreten Jesu nur teilweise begründet. Denn eine fraglos «politische» Dimension seiner Reich-Gottes-Predigt bestand darin, daß er Gottes Nähe gerade den «Zöllnern und Sündern» (Mt 11,19) – den religiös Zweifelhaften, Kranken, Deklassierten und Mißbilligten – zusprach; einen Gott, der «seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute» (Mt 5,45). Nicht an der kultischen oder ethischen Gesetzeserfüllung, an der Einhaltung einer fixierten Gottesordnung entscheidet es sich, ob einer «sündig» oder «gerecht» zu nennen ist, sondern an dem human unmittelbaren Vertrauen zu Jesus, der von ihm verkörperten personalen Autorität, hinter der der unendlich fordernde und schenkende Gott steht; ein Satz wie «deine Sünden sind dir vergeben» (Mk 2,5 parr) wird nahezu identisch mit dem anderen «dein Glaube hat dich gerettet» (Mk 10,52 parr). Die Sünde kann nur darin bestehen, diesem unmit-

telbar mitmenschlichen Anspruch der Autorität Jesu nicht zu folgen, die Nähe Gottes und die mit Jesus aufgehobene «Entfremdung» nicht anerkennen zu wollen, sich dem «Neuen Sein», das «unter den Bedingungen entfremdeter Existenz» Entfremdung überwindet,[10] zu entziehen. Dieses neue Sein, die Gewißtheit der Herrschaft Gottes, wird freilich manifest nur im Wort des Zuspruchs und in zeichenhaften Taten sowie in der utopischen Hoffnung, daß jener Humanität Jesu, die am Kreuz zugrunde ging, die Zukunft gehört. «Wahres Bewußtsein» im Sinne Jesu bestünde darin, auf die Verwirklichung der Nähe Gottes in Jesus zu hoffen, ohne die Wirklichkeit und Begrenztheit endlichen Daseins preiszugeben.

b. Philosophisch-politisch. Die Rede von einem «falschen Bewußtsein», wie sie seit der Aufklärung üblich geworden ist, setzt voraus, daß der Mensch mit Mitteln der Erfahrung und der Vernunft eines «wahren Bewußtseins» habhaft werden und dieses auch politisch durchsetzen kann. Es gibt für ihn weder geschichtstranszendente Wahrheiten mehr noch begrenzende Ordnungen, sondern im gesellschaftlichen Dasein, in den Sozial- und Herrschaftsverhältnissen, müssen die Ursachen dafür liegen, daß die Menschen sich in ein «falsches Bewußtsein» (Ideologien, Vorurteile, Täuschungen über ihre wahre Lage, theoretische Rechtfertigungen von praktischen Bedürfnislagen) hinein verirren und ein humanes Ziel des gesellschaftlichen Zusammenlebens (Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit, Brüderlichkeit) verfehlen. Sie existieren «ungleichzeitig»,[11] d. h. nicht den humanen Möglichkeiten ihrer Gegenwart entsprechend, sondern befangen in Relikte des schon Vergangenen.

In drei Etappen hat sich in der politischen Philosophie der Neuzeit diese Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Ideologie vollzogen[12]: In der *ersten* Etappe (man kann sie von F. Bacon und D. Hume über die französischen Enzyklopädisten bis hin zu L. Feuerbach datieren) ist man von einem vergleichsweise naiven Vertrauen auf die Aufklärbareit der menschlichen Vernunft ausgegangen: Sie vermag die gesellschaftlich bedingten Täuschungen (= «idola», Götzenbilder), an deren Fortdauer Fürsten, Priester und ökonomisch Mächtige ein massives Interesse haben, als solche zu durchschauen. Das «falsche Bewußtsein», das an religiösen Jenseitshoffnungen, metaphysischen Ideen und theoretischen Rechtfertigungen überholter Sozialstrukturen festhält, kann als eine Täuschung der praktischen Vernunft entlarvt werden. Dieses geschichtslose Vertrauen zur aufklärerisch-emanzipierten Vernunft mußte sich bald als selbst «ideologisch» disqualifizieren lassen (Napoleons Streit mit den «Ideologen»). Erst die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus (Hegel) hat dann ein differenzierteres Instrumentarium bereitgestellt, um die Wechselwirkung von Vernunft und Interesse, humaner Emanzipation und politisch bedingter Entfremdung näher aufzuhellen.

Insbesondere der historische und dialektische Materialismus (K. Marx) hat eine *zweite* Etappe in der Analyse von «falschem Bewußtsein» inauguriert. Marx kritisierte sowohl den naiven Materialismus, der alle «geistigen» Gebilde und Werte auf politisch-ökonomische Ursachen zurückführen zu können glaubte, als auch die Hoffnung seiner junghegelianischen Freunde auf eine rein «menschliche» Emanzipation von unbegriffenen Herrschaftsmächten – wenn sie nicht von politisch-revolutionärer Praxis begleitet ist. Denn die realen Antagonismen der Geschichte – Klassenkämpfe, der Gegensatz zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten, Aufstieg neuer Schichten zu Macht und Reichtum – sind ja der Nährboden, auf dem sich erst im Widerstreit der Interessen ein «wahres Bewußtsein» entwickeln kann. Die gesellschaftliche Praxis definiert, was wahr und was falsch zu nennen ist, und sie sucht sich erst sekundär die ideologischen Legitimationen, die wiederum eine entfremdete Praxis prägen. Es müssen jedenfalls die theoretische Kritik des «falschen Bewußtseins» und der praktisch-politische Veränderungswille Hand in Hand arbeiten – sonst kann ein «wahres Bewußtsein» gar nicht in den Blick kommen. Unabdingbare Voraussetzung für diese Lösung des Ideologieproblems ist es natürlich, daß der Mensch als «Gattungswesen», d. h. als gesellschaftlich organisierbares Kollektiv, sich als das allein schöpferische Subjekt der Geschichte zu begreifen in der Lage ist; «für den sozialistischen Menschen... ist... die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anderes... als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen».[13] Eine Transzendenz der Geschichte als ganzer anzunehmen – Gebote und Zukunftsverheißungen eines Gottes oder auch nur ein heilsgeschichtliches Telos, das utopisch aller Verwirklichung voraus ist –, das wird für Marx ebenso sinnlos wie über die Geschöpflichkeit von Welt und Mensch, und damit über Grenzen des endlichen Daseins, nachzusinnen.[14] Grenzen kann es für den selbstschöpferischen Menschen nur in denjenigen ökonomisch-politischen Verhältnissen geben, die

notwendig ein «falsches Bewußtsein» zur Folge haben und darum nur revolutionär aufzuheben sind. Um sie zu beseitigen, bedarf es lediglich einer Menschengruppe, die sowohl praktisch (als Klasse der industriell Ausgebeuteten) als auch theoretisch (als radikal Selbstentfremdete) in der Lage ist, ein «wahres Bewußtsein» zu verwirklichen: des Proletariats.

Ein Jahrhundert Sozialgeschichte lehrt, daß es dieses heilsvermittelnde all-schöpferische Subjekt der revolutionären Emanzipation nicht gibt. Sozialistische Gesellschaftssysteme sind mit Hilfe elitärer Parteikader zur Macht gekommen, die erst mit Mühe und Gewalt die Massen zu einem «wahren Bewußtsein» erziehen mußten. Die Frage nach den Ursprüngen von «falschem Bewußtsein» hat sich darum in der Sozialphilosophie nach Marx – man könnte von einer *dritten* Etappe der Ideologieforschung sprechen – nicht unwesentlich verschoben: Ist nicht, so fragte man sich, im Grunde alles gesellschaftliche Dasein prä- bzw. a-logisch bedingt – durch Affekte, Triebansprüche, unbewußte Motivationen und irrationalen Reaktionen –, die erst sekundär rational gerechtfertigt werden? Solche «Residuen» (V. Pareto), die der gesellschaftlichen Dynamik zugrunde liegen, sind natürlich der Frage nach einem «richtigen Bewußtsein» gar nicht mehr zugänglich; rational klärbar sind nur die abgeleiteten Theoretisierungen («Derivationen») des sozialen Handelns. Oder: Zwingt nicht die Kultur – Zusammenleben unter dem Leistungsprinzip, politische Herrschaft, konventionelle Ordnung – zum bewußten Verzicht bzw. zur Verdrängung von libidinösen Triebansprüchen, so daß der in der Zivilisation unterdrückte Mensch des Problems eines «falschen Bewußtseins» erst wieder ansichtig würde, wenn er seine latente Libido leben und eine «neue Sensibilität» im Verhältnis von Lust- und Leistungsprinzip verwirklichen könnte (S. Freud, H. Marcuse)? Oder: Sind nicht alle Vorstellungen von einem «wahren Bewußtsein» – sei es ein Heilsplan Gottes oder seien es Leitbilder humaner Emanzipation und einer gelungenen Identität von Mensch und Welt – nur zu «Leerformeln» erklärt, anthropomorphe (auch soziomorphe oder technomorphe) Projektionen, die sich der Mensch macht, um dem an sich sinnlosen Prozeß der Geschichte nachträglich einen Sinn zu geben (F. Nietzsche, F. Topitsch)? Dann kann sich die Analyse eines «falschen Bewußtseins» nurmehr darauf beschränken, die gesellschaftliche Bedingtheit allen Wissens, die «Seinsverbundenheit des Wissens» (K. Mannheim), hier und dort aufzuweisen oder auch den in den «Verblendungszusammenhang» der Gesellschaft hinein verlorenen Menschen das Ausmaß ihrer Verblendung noch kritisch vorzuhalten (Th. W. Adorno).

Die Philosophie nach Marx, soweit sie nicht selbst ideologisch wurde, mußte jedenfalls darauf verzichten, ein Subjekt der Geschichte als ein Subjekt der Befreiung vom «falschen Bewußtsein» dingfest machen zu können – ja, überhaupt Kategorien wie «wahr» und «falsch» auf gesellschaftliche Prozesse für anwendbar zu halten. Wollte man nicht in der positivistischen Feststellung dessen, was ohnehin geschieht, oder in technokratischen Reglements erstarren, so konnte eine Philosophie, die am aufklärerischen Emanzipationsanspruch festhält, sich nur auf eine «Erfolgskontrolle» (J. Habermas) beschränken: Gesellschaft wird kritisch mit dem konfrontiert, was sie zu sein beansprucht; das Interesse der Vernunft wird in den faktischen Gesellschaftsprozessen jeweils kritisch aufgespürt. Mehr kann die einer «Wahrheit» ihrer emanzipativen Aufklärung verpflichtete Vernunft nicht tun.

II. Analogien und Differenzen

In den Nuancen dieser Zusammenfassung des Phänomenbestands dürfte schon deutlich geworden sein, worin eine Nähe zwischen jüdisch-christlichem Sündenbewußtsein und der philosophisch-soziologischen Analyse «falschen Bewußtseins» liegt – und wo die Differenz aufbricht. Wir brauchen nur noch zusammenzufassen:

1. Die Geschichtlichkeit des Heils. In der menschlichen Sozialität, nicht in der Natur des Menschen, sind diejenigen «Strukturen der Destruktion» begründet, die der wie auch immer definierten humanen Bestimmung des Menschen widerstreiten. Die Interpretation der biblisch tradierten Unheilsgeschichte muß immer auch bezogen bleiben auf anscheinend ganz normale Neigungen und Ereignisse geschichtlicher Transzendenz, wie Neugier, Skepsis, Selbstschöpfertum, Produktion von «falschem Bewußtsein» – Neigungen und Ereignisse, die zur Folge haben, daß die Menschen, wie damals in der Vertreibung aus dem Garten Eden, ihr Dasein als ein entfremdetes, heilloses reflektieren. Ihre Geschichte erscheint ihnen nicht als ein Verfalls- und Unglückprozeß, *jenseits* dessen erst «Heil» für sie eröffnet ist, sondern vielmehr *in* den geschichtlichen Konflikten und Widersprüchen zwischen dem Menschenmöglichen und Wirklichen entsteht die Frage nach einem «wahren Bewußtsein», das die

Entfremdungsphänomene überwinden könnte. Das neuzeitliche Ideologieproblem, die Analyse «falschen Bewußtseins», setzt jedenfalls ähnlich an wie die alttestamentliche Erkenntnis der Sünde: Es gibt durchaus rational reflektierbare Gründe dafür, warum die vergesellschaftete Menschheit unter dem leidet, was sie selbst an ökonomisch-politischen Arbeits- und Herrschaftsstrukturen sich schafft. Sie kann und muß kritisch mit den Ansprüchen und Zielsetzungen konfrontiert werden, mit denen sie angetreten ist. Es können und müssen Sachverhalte und Theorien benannt werden, die an dem Geschick der Entfremdung «schuld» sind. Schuld ist nicht einfach ein individuell-moralisches, sondern ein kollektiv-politisches Problem; sie liegt in den Widersprüchen zwischen Sollen und Sein, in die sich die Menschen sehenden Auges selbst, im Sozialisierungs-, Technisierungs- und Herrschaftsprozeß, hineinbegeben; solange jedenfalls so etwas wie unentfremdetes, humanes Dasein, frei von ideologischen Verblendungen des «falschen Bewußtseins» gedacht werden kann, besteht die Frage nach den Gründen der Differenz von Ursprung und Bestimmung. Der Mensch ist heilsfähig, und das Unheil hat historisch-politische Gründe.

Freilich bleibt ein Unterschied zwischen jüdisch-christlich gedachter Sünde und Ideologie als «falschem Bewußtsein» bestehen, und er kann nicht nivelliert werden: Die Differenz wird als Sünde bewußt «vor Gott», d.h. angesichts einer dem Menschen gesetzten Grenze (Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen), angesichts einer gestifteten und gebotenen Gemeinschaft (des gebrochenen Bundes), angesichts einer humanen Möglichkeit, die von den Menschen als nicht die ihrige erkannt und realisiert worden ist (Christus als geschichtswendendes Heilsereignis), angesichts einer humanen Zukunft, die kein Mensch sich selbst zu erschaffen vermag (Reich Gottes als Utopie). Weder einfache Aufklärung des «falschen Bewußtseins» noch Klassenkampf noch Aufhellung von Triebmotivationen heben den Schuldzusammenhang auf, sondern es ist Gott, der vergibt, «neues Sein» setzt, Freiheit des Menschen von sich selbst und vergangener Geschichte schenkt. Das geschichtswendende Ereignis der humanitas Jesu – und damit ist sein historisches Geschick mitsamt den Wirkungen an, in und durch die Glaubenden gemeint – läßt sich nicht als eine simple Aufklärungskampagne erklären. Geschichtlich manifestes Heil und Unheil verweisen auf transzendentale Begründungszusammenhänge. Schuld muß vergeben, Dasein erneuert werden.

2. Die Kategorie der Totalität. In der Frage nach einem «Ganzen» der Geschichte bzw. des Gesellschaftsprozesses begegnen sich ebenfalls ideologiekritisches und Sündenbewußtsein. Diese Frage ist sinnlos für eine Vernunft, die sich nur technisch auf optimales Funktionieren und die Anpassung des Individuums an bestehende Sozialsysteme beschränkt – auf das zweckorientierte, funktionale «know how». Sie ist jedoch, und zwar in allen Etappen der Geschichte des Ideologiebegriffs, unverzichtbar für eine Vernunft, die «falsches» vom «wahren» Bewußtsein zu unterscheiden beansprucht; ihr «Interesse»[15] an der Verwirklichung des wahrhaft und human Vernünftigen kann sich nicht in partikularen Zweck-Mittel-Relationen erschöpfen, sondern es greift universale Zusammenhänge auf. Denn um «falsches Bewußtsein» als solches enthüllen zu können, bedarf es allemal einer – mindestens ideal-utopischen – Vorstellung dessen, was «wahr» sein kann: unentfremdete Humanität, realisierte Emanzipation, gelungene Identität von Vernunft und Natur, Verwirklichung von Freiheit und Gerechtigkeit usw. Ohne einen, wenn auch postulatorischen Vorgriff auf ein Ziel des Geschichtsganzen verliert die ideologiekritische Analyse ihren Sinn; «wahres Bewußtsein» kann jedenfalls nicht identisch sein mit positivistisch-technischen Stimmigkeiten und der Anpassung an einen prinzipiell undurchschaubaren Gesellschaftsprozeß. Nicht zufällig hat die Frage nach Ideologien und deren Aufhellung in einer Zeit begonnen, als die Erkenntnis aufdämmerte, daß der Mensch selber das vernünftige und verantwortliche Subjekt der Geschichte sei, den Geschichtszweck rational und tätig herstellen könne. Und ebensowenig zufällig wurde das Ideologieproblem eben dann wieder diffus und unlösbar, als man einzusehen begann, daß ein solches allmächtiges und selbstschöpferisches Geschichtssubjekt nicht auszumachen ist und das Ziel des geschichtlichen Ganzen im pluralistischen Nebel der Werthaltungen und Weltanschauungen verschwimmt.

Auch die jüdisch-christliche Erfahrung von Sünde ist am «Ganzen» der Geschichte gewonnen, und die Maßstäbe für ein heiles Dasein (Gerechtigkeit, Friede, Solidarität) waren notwendig allgemeiner Art – ebenso wie die Erkenntnis des Unheils, in dem man sich befand: Israel entspricht nicht dem «Bund» Gottes, bewährt sich nicht als sein «Eigentumsvolk». Und je intensiver Israel in die vorderorientalische Geschichte hinein verwoben wurde, desto universaler wird die Reflexion auf ein «Ganzes», angesichts dessen Sünde und Schuld offenbar

werden: vom nomadischen Zwölfstämmebund zur Weltgeschichte, an deren Anfang und Ende der richtende und rettende Gott steht. Im Neuen Testament wird dann eines Individuums Geschick reflektiert als der Beginn eines völlig neuen Äons: im auferweckten und kommenden Christus ist «*alles* neu geworden»; das «Reich Gottes» kann nur ein universales für alle Menschen sein; Sünde charakterisiert das Ganze der vergehenden Todeswelt.

Die Reflexion auf ein «Ganzes» des geschichtlichen Daseins gehört unablösbar zum jüdisch-christlichen Gottesglauben[16] – und damit auch zur Erfahrung von Sünde vor ihm. Die Idee einer zielgerichteten «Welt-Geschichte» wurde erst denkmöglich auf dem Boden christlicher Theologie, die das Weltliche entgöttert aber zugleich Welt als Einheit eines universalen Ganzen der Herrschaft Gottes unterordnet; der neuzeitliche Atheismus ist ja wesentlich auch darin begründet, daß ein solches «Ganzes» der gottgewirkten Universalgeschichte immer uneinsichtiger geworden ist. Die Totalität geschichtlichen Daseins und Erkenntnis von Sünde als «falsches Bewußtsein» hängen jedenfalls zusammen.

Zugleich bleibt jedoch eine unaufhebbare Differenz zwischen Sündenbewußtsein und der Reflexion auf «falsches Bewußtsein». Die ideologiekritische Analyse neigt dazu, das als «wahr» erkannte Ganze den im «falschen Bewußtsein» befangenen Individuen aufzunötigen, sei es mit Gewalt, Propaganda, Erziehung oder Denunziation. Nur antagonistisch kann die Wahrheit geltend gemacht werden, auf Kosten der Individuen, die sich diesem Ganzen nicht integrieren – nicht integrieren wollen oder können. Diese Tendenz zur Vergewaltigung des Individuellen ist dem christlichen Sündenbewußtsein nicht inhärent: Denn der Gott des «Ganzen» ist zugleich der ganz «persönliche» Gott, der den Einzelnen zuinnerst kennt, Sünde vergibt, Neuanfänge im einzelnen ermöglicht, auch wenn das Ganze der Geschichte noch nicht zu seinem Ziel gekommen ist. Die Kategorie der Versöhnung kann jedenfalls nicht mit der Integration in ein «wahres Ganzes» aufgerechnet werden (Hegel). Die Sünde vor dem Gott der Geschichte bleibt persönliche Schuld des freien Individuums, die auch nur ihm, dem freien Individuum, vergeben werden kann.[17]

3. Die Kategorie Novum. Nicht erst im Denken E. Blochs, sondern in aller aufklärerischen Ideologiekritik spielt die Frage nach radikal «neuem Sein» eine gewichtige Rolle. Denn das «falsche Bewußtsein» soll ja allemal als «alt», überholt und überwunden gelten. Das Bewußtsein epochalen Geschichtsbruchs – der Krisis überkommener Traditionen und Institutionen, der Negation von Vergangenheit – gehört von Anfang an zu jenem Denken, das die Geschichte geschichtlich nehmen will, also für machbar und veränderbar hält. Das Gewesene versinkt ihm zur bloßen Vorgeschichte eines Neuen, das in den Krisen der Gegenwart sich ankündigt. Dieses Neue wird erwartet als die endgültige, «eschatologische» Theorie-Praxis, als die «heile Gesellschaft» und endlich realisierte Humanität. Freilich differieren die Mittel und Wege, wie man zu diesem Neuen kommen will: Ist es durch Einsicht, aufklärende Emanzipation der Massen, durch total-revolutionären Kampf oder durch die Umstrukturierung emotionaler Bedürfnisse zu verwirklichen? Prozessiert es sich gleichsam schicksalhaft aus den Antagonismen und latenten Tendenzen der Gegenwart heraus? Bedarf es der elitären Partei, die es durchsetzt? Wie dem auch sei: Niemand, der «falsches Bewußtsein» im Geschichtsprozeß kritisiert oder bekämpft, kann wohl vermeiden, seine Gegenwart als epochale Konfrontation zwischen dem «Alten» und dem «Neuen» zu reflektieren. Und damit reflektiert er das «wahre Bewußtsein» als zeitgebunden: in der Geschichte, in der Zeit muß es sich durchsetzen. Das Wahre ist das Neue – Geschichte wird nicht als Zirkel einer Wiederkehr des Gleichen erfahren, sondern als Realisierungsprozeß von etwas, was noch nie war.

Auch das jüdisch-christliche Sündenbewußtsein kennt diese fundamentale Zeitgebundenheit der Wahrheit Gottes. Sein Heil ist die zu erwartende Heilszeit-Zukunft, die er aus den Krisen der Gegenwart zu schaffen verspricht. Israel hat seine Geschichte als eine Folge von krisenhaften Traditionsbrüchen erfahren: auf die Sünden von Bundesbruch, Ungehorsam und sittlichen Verfall folgte immer wieder die von Gott eröffnete Chance zu neuem Exodus–Aufbruch in ein «Land, das ich dir zeigen werde». Das Heilvolle ist das noch nie dagewesene Neue, das Gott eröffnet. Und der Blick auf das Vergangene nimmt die Gerichte des Herrn als «Vorgeschichte» einer möglichen Menschwerdung wahr. Buße für geschehene Sünde (teschuba, metanoia, Umkehr) ist jedenfalls ein Prozeß in der Zeit, der Vergangenes epochal vom Zukünftigen trennt; Kontinuität der Geschichte gibt es nur in dem Gott, der Sünde vergibt und totale Neuanfänge möglich macht. Und im Neuen Testament wird die Zusicherung von Vergebung identisch mit dem Gewinn einer vom sündenver-

fallenen Menschen nicht erahnbaren Zukunft; Jesu Zuspruch «dir sind deine Sünden vergeben» verdichtet sich in der urchristlichen Verkündigung zu der Gewißtheit, daß in Christus «alles *neu* geworden» ist.

Dieses Neue aber verwirklicht sich unter den Bedingungen des Alten. Darin unterscheiden sich ideologiekritisches und christliches Denken gründlich: Israels Hoffnung auf ein vor Gott neues Dasein und eine heilvolle Zukunft verabschiedet nicht die erlebte Geschichte, sondern knüpft immer wieder bei den ergangenen Heilserweisen an: dem Bundesschluß, der Landverheißung, den Vätergeschichten, der Weltschöpfung. Und die Hoffnung auf Christus als den Garanten einer neuen Menschheit, den «Erstgeborenen unter denen, die da schlafen»: den Auferstandenen, muß sich immer wieder zurückbeziehen auf Jesus, den Gekreuzigten. Der Enthusiasmus erfüllter Geschichte hat die Unerfülltheit der Passion und die Solidarität mit dem noch unabgegoltenen Leiden bei sich.[18] Das Neue ist jedenfalls nie abgesehen von den Bedingungen des Alten, und die christliche Eschatologie kann nicht als ausgeführter Entwurf einer «Endgeschichte» der «wahren» weil vor Gott heilen Humanität realisiert werden, sondern nur als «eschatologia crucis»,[19] d.h. als Zukunftsentwurf, der im Verharren beim Geschick Jesu das Neue der Zukunft Gottes erhofft.[20]

Sündenbewußtsein und «falsches Bewußtsein» sind gewiß nicht identisch. Christliche Theologie, die Schuld vor Gott mit Ideologiekritik und Buße mit aufklärerischer Entwicklungshilfe gleichsetzen will, geht gewiß in die Irre. Denn die Idee einer vom Menschen selbst produzierbaren Vollendung des Menschen kennt die Bibel nicht. Das Phänomen der Sünde wirft ihn vielmehr zurück in die Endlichkeit, die unüberbrückbare Differenz zu Gott. Das Bewußtsein dieser Differenz aber könnte dem neuzeitlichen Menschen, der zur Produktion seiner Geschichte und zur Entlarvung der Zwiespältigkeiten dieser Produktion gezwungen ist, bewußt machen, daß das «falsche Bewußtsein» nicht durch Korrekturen oder Gewalt ausräumbar, daß Geschichte nicht durch Menschen vollendbar ist. Solange es Reflexion über Schuld vor Gott und ihre Aufhebung gibt, ist jedenfalls die Bekehrung zu einem «wahren Bewußtsein» nicht in die Hände fehlsamer und endlicher Menschen gelegt.

[1] So bezeichnet P. Tillich, Systematische Theologie 2 (Stuttgart 1958) 69 die Folge der Erbsünde und beschreibt die als «existentielle Selbst-Zerstörung» der von ihrem Ursprung «entfremdeten» Menschheit.

[2] Confessio Augustana Art. II: Bek. schr. d. ev.-luth. Kirchen 1 (Göttingen 1930) 52.

[3] G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments 1 (München 1957) 264, vgl. 261ff.

[4] Vgl. G. v. Rad, Das erste Buch Mose = ATD 2–4 (Göttingen 1953) 65f und 70f.

[5] So K. Rahner, Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen: Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller (Freiburg/München 1966) 61, vgl. den ganzen Aufsatz.

[6] So legt P. Tillich aaO. 39ff mit der Tradition des deutschen Idealismus das Symbol des Urstands aus.

[7] Vgl. H. P. Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft (Stuttgart 1968) 18ff.

[8] Auch K. Barth hat in seiner Schöpfungslehre (Kirchliche Dogmatik Bd. III/1–4) diesen Zusammenhang von Gottes Bundestreue und gesellschaftlicher Identität immer wieder betont.

[9] H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (München 1967) 217.

[10] So beschreibt P. Tillich aaO. 107ff Jesu Erscheinen als des «Anfangs und der ‹tragenden Kraft› eines ‹im Prinzip überwundenen› entfremdeten Daseins».

[11] Mit dem Begriff der «Ungleichzeitigkeit» bzw. des «ungleichzeitigen Widerspruchs» hat E. Bloch bes. die «deutsche Ideologie» der zwanziger Jahre charakterisiert, in: Erbschaft dieser Zeit (Frankfurt ²1962) 111ff, 45ff.

[12] Vgl. zum folgenden K. Lenk (Hrsg.), Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie = Soziologische Texte 4 (Neuwied 1961).

[13] K. Marx, Werke (Ed. J. Lieber) (Darmstadt 1962) 568, 607.

[14] Vgl. ebd. 606ff, wo Marx sich mit der Theorie einer Schöpfung von Welt und Mensch auseinandersetzt – für ihn eine illusionäre «Abstraktion von dem Sein der Natur und des Menschen».

[15] Über die transzendental- und geschichtsphilosophische Begründung eines Vernunft-Interesses vgl. bes. J. Habermas, Erkenntnis und Interesse (Frankfurt 1968) 234ff.

[16] Den Zusammenhang von Gott und dem Geschichtsganzen hat insbesondere W. Pannenberg systematisiert, vgl. Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze (Göttingen 1967); Theologie als Geschichte = Neuland in der Theologie 4 (Zürich/Stuttgart 1967).

[17] In dem Aufsatz «Die Frage nach Gott» in Grundfragen 361 hat W. Pannenberg auf dieses unauflösliche Ineinander von universaler Ganzheit und persönlicher Freiheit in der christlichen Gotteserfahrung aufmerksam gemacht.

[18] Auf diese Spannung in der urchristlichen, besonders der paulinischen Ethik hat immer wieder J. Moltmann verwiesen, vgl. bes. «Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie»: Ernst Bloch zu ehren. Festschrift (Frankfurt 1965) 244ff, dort 249ff, 256ff.

[19] Mit diesem Begriff hat J. Moltmann (Theologie der Hoffnung [München 1964] 145) den zu Tode diskutierten Gegensatz zwischen einer «futurischen» und einer «präsentischen» Eschatologie im Neuen Testament zu vermitteln versucht.

[20] Vgl. darüber näher W.-D. Marsch, Zukunft = Themen der Theologie 2 (München 1969) 142ff.

WOLF-DIETER MARSCH

geboren am 2. Oktober 1928 in Beeskow, Mitglied der evangelischen Kirche. Er studierte in Greifswald, Tübingen, Göttingen und in Nashville (USA), ist Master of Arts, Doktor der Theologie und Professor an der Kirchlichen Hochschule zu Wuppertal-Barmen. Er veröffentlichte: Gegenwart Christi in der Gesellschaft (München 1965), Hoffen worauf? (Hamburg 1963).

Louis Beirnaert

Die psychoanalytische Theorie und das sittlich Böse

Die Konfrontation zwischen der Psychoanalyse und der Moral stößt auf einige Schwierigkeiten. Von welcher Psychoanalyse spricht man? Man reiht verschiedene Theorien und Praktiken in diesen Begriff ein, und zudem hat das gesellschaftliche Image der Psychoanalyse, das von ihrer Ausbeutung durch die Wissenschaften und Ideologien beeinflußt ist, selbst in die Problemstellung einen Irrtumskoeffizienten hineingebracht. Handelt es sich wirklich um die Psychoanalyse selbst oder um die Vorstellung, die man sich von ihr macht?

Diese Frage, die einerseits von den Spaltungen ausgeht, welche die psychoanalytische Bewegung geprägt haben und immer noch prägen, und anderseits vom Übergang der Freudschen Entdeckung in die zeitgenössische Kultur, fordert zu einer Rückkehr zu Freud und zu seinen Schriften auf, denn hier findet sich die Stätte, wo die Psychoanalyse, deren Erfinder er ist, als das zutage tritt, was sie ist. Zwar erwartet uns dabei eine neue Schwierigkeit. Wenn wir uns an diejenige Dimension der Analyse halten wollen, welche die Moral und, genauer genommen, das sittliche Übel und seine Begriffsbestimmung betrifft, so ist der von Freud hinterlassene Text zu entziffern. Freud hat nämlich keine Moral geschaffen. Abgesehen von einigen Bemerkungen über die Strenge der zu seiner Zeit geltenden Moral hat er die Folgerungen, die sich aus seiner Entdeckung und seiner Theorie auf dem Gebiet der Moral ergeben, nicht gezogen. Nur weil die Psychoanalyse durch eine Ideologie der Emanzipation ausgebeutet wird, macht man Freud – zu Unrecht – oft zu einem Erfinder der «neuen Moral». Freud legt keine Moral vor, weil er sich mit dem beschäftigt, was allen Kulturbildungen, die Moral inbegriffen, vorausgeht und sie grundlegt. Wenn man in das, was er beisteuert, eindringen will, muß man sich deshalb soviel man nur kann davor hüten, aufgrund einer kulturbestimmten Moraltheorie von den Ausdrücken und Begriffen abzuweichen, die er aufgrund seiner psychoanalytischen Theorie verwendet. Wir werden noch sehen, wie wichtig diese Bemerkung im Hinblick auf den Begriff des «Über-Ich» ist.

Man muß Freuds Schriften so unvoreingenommen als möglich lesen und versuchen, sie selbst sprechen zu lassen. Wir treten von der Seite aus an sie heran, nach der hin sie für die Moral aufschlußreich sind. Der Text ist schwer verständlich. Freud geht ganz in seiner Forschung auf und entwickelt in zuweilen nach vielen Seiten hin verlaufenden Gedankengängen seine Entdeckung weiter. Mit der ihn kennzeichnenden Bescheidenheit, aber auch mit der Selbstsicherheit, die ihm die Einsicht in den Sachverhalt verleiht, äußert er oft sowohl seine Zweifel als auch seine Gewißheit. Darum finden wir das, was hier auszumachen ist, nirgends in einem abgeschlossenen Werk behandelt. Beim heutigen Stand der Freudstudien ist noch nicht daran zu denken, in die Sache volles Licht bringen zu können. Wir müssen uns deshalb darauf beschränken, einige Punkte herauszuschälen, einige Hypothesen zu formulieren, mit denen sich weitere Arbeiten befassen müßten, damit man schließlich zu einer befriedigenden Darstellung gelangt. Wir haben auf genaue Verweise auf die Schriften Freuds verzichtet, damit der Aufsatz, der sich auf ein paar Seiten beschränken muß, nicht zu stark befrachtet wird.

Für Freud ist das sittliche Gewissen eine Wirkung: die Folge des Triebverzichts. In einer Abhandlung von 1930, «Das Unbehagen in der Kultur», kommt er wiederholt auf diesen Gedanken zurück: das menschliche Schuldgefühl existiert früher als das Über-Ich und somit auch früher als das sittliche Gewissen. Freud verkennt zwar die Existenz des mit der Betätigung des sittlichen Gewissens zusammenhängenden Schuldbewußtseins keineswegs; er bezeichnet es im allgemeinen als Reue. Doch dieses bewußte Schuldgefühl erklärt das, was es voraussetzt, nicht. Aufgrund der psychoanalytischen Theorie sieht Freud die Grundlage und den Ursprung dieses Schuldbewußtseins und des sittlichen Gewissens in einem unbewußten Schuldgefühl, das, wie ohne weiteres ersichtlich ist, nicht aus einem Verstoß gegen irgendeinen sittlichen Imperativ herrührt, da es einem solchen vorausgeht.

Dieses unbewußte Schuldgefühl hängt mit einem Verbrechen, der «Tötung des Urvaters» zusammen. Dieses Verbrechen ist das Hauptelement des Mythus, der 1913 in «Totem und Tabu» entwickelt wird, um den Ursprung aller Kulturbildungen einschließlich der Religion und der Moral zu erklären.

Unseres Erachtens stellt das «prähistorische» Ereignis, um das es sich für Freud handelt, tatsächlich ein für alle und jeden grundlegendes Geschehnis dar, das im Bereich des Unbewußten beständig weiterwirkt. Man hat geglaubt, Freud einen *circulus vitiosus* vorwerfen zu können: Jedes Schuldgefühl wird von einem sittlichen Gesetz bestimmt, das als solches wahrgenommen wird. Somit wäre die Tötung des Urvaters kraft eines Imperativs des sittlichen Gewissens Gegenstand eines Verbotes, dessen Übertretung das Schuldgefühl hervorbringen würde. In Wirklichkeit aber liegt es Freud fern, das unbewußte Schuldgefühl mit der Übertretung eines Sittengesetzes in Zusammenhang zu bringen. Er geht hinter dieses zurück. Wenn er in «Totem und Tabu» den Ursprung des Schuldgefühls im Konflikt zwischen Liebe und Haß gegenüber dem Vater erblickt, so will er damit den *circulus vitiosus* vermeiden und eine Grundlage legen, hinter die man nicht mehr zurückgehen kann. Ob Freud dieser Versuch gänzlich geglückt ist, ob sein Gedankengang in seiner Formulierung von einer gewissen Vatergestalt abhängt, die noch von Zügen der Rivalität geprägt ist, stellt ein Problem dar, mit dem wir uns hier nicht befassen. Wir können aber die Forschung Freuds noch weiter vorantreiben.

Seine Ausführungen über den Ödipuskomplex weisen uns auf die einzuschlagende Piste hin. Das Schuldgefühl, das aus dem «Mord» entsteht, setzt ein Urverbot voraus: das Inzestverbot. Dadurch wird die Mutter aus dem Feld, das der Triebbefriedigung offensteht, weggenommen. Der Vater interveniert hier als die verbietende Instanz. Jenseits des wirklichen Vaters, der das Gesetz im Leben des betreffenden Menschen repräsentiert, jenseits des imaginären Vaters, den die verschiedenen Gefühle des Menschen sich ausdenken, ist es eigentlich der symbolische Vater, der das unumstößliche Gesetz aufstellt, das dem Begehren entgegensteht. Er ist es, der den Zutritt zur Mutter untersagt. Somit begegnet der Mensch dem Vater eben auf dem Weg der inzestuösen Übertretung. Die «Ermordung» des Vaters als eines Hindernisses begleitet notwendigerweise den Drang zum Inzest. Wenn Freund in seinem Mythus von diesem «Mord» so spricht, als ob er leiblich vollzogen worden wäre, dann wollte er unserer Ansicht nach nur darauf hinweisen, daß die symbolische Verbotsinstanz erst von dem Augenblick an in ihrer ganzen Wirklichkeit zutage treten kann, da der Vater aufgehört hat, den Stoff für die Phantasiebilder abzugeben, die ihn als den Besitzer dessen, was der betreffende Mensch nicht hat, darstellen. Wie aus «Totem und Tabu» deutlich erhellt, ist es der tote Vater, der das Verbot erläßt.

Worum geht es Freud letztlich? Er will das Gesetz herausstellen, das die Grundlage für alle Gesetze ist und sich als solches nicht in einem Dekalog aufzeichnen läßt, das Gesetz nämlich, das dem Begehren die unmittelbare Befriedigung, worin es sich vernichten würde, untersagt, ihm damit eine unaufhebbare Entbehrung aufzwingt und ihm dadurch den Raum für seine Entfaltung öffnet. Ein solches Gesetz, das der Kultur, der gesamten Ordnung des Sprechens und der Kommunikation zugrunde liegt, wird von jeder Moral vorausgesetzt. Die Zivilisation oder einfach der Mensch kann nicht existieren, ohne dieser radikalen Entbehrung treu zu bleiben, die durch das Urverbot auferlegt wurde. Der Platz des «toten» Vaters muß leer bleiben. Kein Mensch kann ihn besetzen. Dies ist der Gegenstand des mythischen Paktes, der in «Totem und Tabu» zwischen den Brüdern geschlossen wurde. Doch, wie schon gesagt, handelt es sich dabei nicht um eine sittliche Verpflichtung unter andern, sondern, wie wir sehen werden, gelten alle sittlichen Pflichten nur, um die Treue zu dem zu sichern, was sie erklärt und zugleich sich durch sie ausdrückt.

Somit gründet das unbewußte Schuldgefühl, von dem wir ausgegangen sind, in dem Akt, durch den man den Vater vertreibt, um sich an seine Stelle zu setzen. Ein unumgänglicher Akt – Freud schreibt von «Erbsünde» –, der mit den Bedingungen zusammenhängt, unter denen alle und jeder Zutritt zur Kultur erhalten. Ein Akt, der gleichzeitig Enthüllung der primordialen Untersagung und Entbehrung ist.

Eine letzte Klarstellung: Das Gesetz, um das es sich handelt, und das Begehren, das sein Ort ist, sind unbewußt. Das heißt, sie sind dem Bewußtsein von Grund auf unzugänglich. Man darf den Ödipuskomplex, worin sie angesiedelt sind, nicht zu einem Entwicklungsstadium machen, das nach seiner Durchquerung verschwinden würde. Freud spricht vom Ödipus als von einem Komplex, der der Verdrängung «unterliegt» und in das Unbewußte übergegangen ist. Wie schwer es auch hält, alle Aussagen Freuds über diesen Punkt miteinander in Einklang zu bringen, so steht doch außer Zweifel, daß der Ödipus für ihn nicht etwas ist, das liquidiert wird. Er bleibt im Unterbewußtsein aktiv. Deshalb kann man ihn im höchsten Maß normativ nennen. Die psychoanalytische Theorie führt in bezug auf die Grundlegung der Moral und damit in bezug auf die Frage nach dem sittlichen Übel

einen eigentlichen Umsturz herbei, wie wir das noch genauer sehen werden, wenn wir im Folgenden das Über-Ich und das sittliche Gewissen behandeln.

Freud hat das Über-Ich, mit dem er das sittliche Gewissen in Verbindung bringt, stets zum «Erben» des Ödipuskomplexes gemacht, dessen Rolle bei der Entstehung und Grundlegung der Kulturbildungen wir – leider allzu kurz – dargestellt haben. Der Erbe ist der, der die Stelle des Verstorbenen einnimmt. Der Verstorbene ist in diesem Fall der verdrängte Ödipus und die Elemente, die ein integraler Teil davon sind, namentlich der Vater. Es ist unmöglich, mit Freud über die Bildung des sittlichen Gewissens zu reden, außer man hält sich stets vor Augen, daß das sittliche Gewissen, das Über-Ich wesentlich mit dem Inzestverbot und folglich mit dem zusammenhängt, was die Welt des Begehrens und der Kommunikation, d. h. den Verzicht auf die Betätigung des Inzesttriebes ermöglicht.

Dieser Zusammenhang ist jedoch keineswegs derart, daß das Über-Ich in einer Art endloser Wiederholung dieses Verbot nur repräsentieren würde. Wir stehen damit nicht mehr vor dem Problem der Grundlegung, sondern vor dem der Bildung einer Instanz – bei den Einzelpersonen und den Kollektivitäten –, die eine ganze Geschichte in sich zusammenfaßt. Es sind vor allem die Mechanismen dieser Bildung, die Freuds Forscherblick auf sich ziehen.

Er gibt zwar zu, daß zunächst fremde Einflüsse bestimmen, was für das Kind als gut oder als böse zu gelten hat: der Einfluß der Eltern und der Erzieher im allgemeinen; Gefahr, der Liebe der Umgebung verlustig zu gehen; Einfluß der vorherrschenden Kultur und so weiter. Wenn aber auch im Über-Ich Spuren dieser äußeren Faktoren zu erkennen sind, so hält Freud das sittliche Gewissen doch nicht für ein Ergebnis bloß dieser gesellschaftlichen Einflüsse. Um sicherzustellen, daß das Über-Ich von innen bestimmt wird, tritt ein grundlegender Mechanismus ins Spiel: die Identifikation mit dem Prototyp des Vaters oder auch mit der Vaterinstanz, die das Abklingen des Ödipuskomplexes kennzeichnet. Zugunsten dieser Identifikation, die einen unausweichlichen Prozeß bildet, setzt im Menschen eine Funktion ein, die zugleich als Ideal, als Ich-Ideal, und als kritische Instanz, als sittliches Urteil wirksam ist.

Es entspricht also nicht ganz der Wirklichkeit, wenn man annimmt, das Über-Ich sei bloß das Echo der Ideale und Urteile der Eltern und der Gesellschaft. Die Identifikation, um die es sich hier handelt, erstreckt sich auch auf den toten Vater oder den symbolischen Vater, der durch das von ihm ausgehende Verbot die Entbehrung garantiert, welche die Existenz der menschlichen Ordnung als solcher sicherstellt. Nur so rechtfertigt sich die Aussage Freuds, die das Über-Ich zum Erben des Ödipuskomplexes macht. In dem Maße, als diese Identifikation glückt, nimmt folglich das Über-Ich am usprünglichen Interdikt teil. Diese Verwurzelung im unbewußten Gesetz gibt den Befehlen des sittlichen Gewissens ihr Gewicht und ihren Wert. Das Über-Ich vermittelt zwischen den äußern Einflüssen, die vom Vater und der Gesellschaft ausgehen, und diesem innern Gesetz. Ohne es würde das Gesetz sich nicht auf die verschiedenen Situationen und Verhaltensweisen erstrecken. Ohne das Gesetz aber wären die sittlichen Gebote nicht gerechtfertigt. Wenn Freud den Ursprung des sittlichen Gewissens im Triebverzicht erblickt, muß man also präzisieren, daß es sich dabei zunächst um den Verzicht auf die Betätigung des Inzesttriebes handelt. Die vom individuellen Über-Ich und vom kollektiven Über-Ich auferlegten Verzichte haben zur Aufgabe, diesen Inzesttriebverzicht in der Geschichte zu sichern. Weil sie diesen Punkt nicht näher ausgeführt haben, geben die Darlegungen Freuds vom Über-Ich ein Bild, das dessen Strenge, ja Grausamkeit betont. Und doch stellt durch das Über-Ich, durch die Distanz, die dieses zwischen dem Subjekt und der rückhaltlosen Verwirklichung seiner Triebe aufrechterhält, das Gesetz seinen Einfluß auf das menschliche Verhalten sicher.

Aus den Folgen, die der vom individuellen Über-Ich und vom kollektiven Über-Ich auferlegte Triebverzicht hat, greifen wir mit Freud zwei hinaus: einerseits die «Entsexualisierung» des Erostriebes, der sich nun auf Kulturobjekte erstreckt und die Menschen in der Liebe zu vereinen strebt, und anderseits die Zurückwendung des Aggressionstriebes gegen das Subjekt in Form von Gewissensbissen. Wir können hier nicht auf die komplexe Theorie Freuds über den Lebenstrieb und den Todestrieb eingehen. Wir bemerken nur, daß für Freud die Liebesbande zwischen den Menschen die Funktion zu haben scheinen, gegen die Verletzung des Urinterdikts und somit gegen den Tod der Welt des Wortes und des Verlangens zu sichern. Dennoch ist – wir können nun darauf zurückkommen – die Funktion des sittlichen Gewissens durch seinen gesellschaftlichen Ursprung und die Mechanismen seiner Bildung geprägt. Freud hat wieder-

holt die Grausamkeit, Aggressivität, ja den Sadismus des Über-Ichs betont. Es läßt im Menschen die Angst vor dem Liebesverlust andauern, der dann droht, wenn man sich nicht den Forderungen der Eltern unterwirft. Es verfolgt den Menschen in dem Maß, als die Aggression, die sich nicht gegenüber der Umgebung äußern konnte, sich gegen ihn selbst zurückwendet. Es erzeugt Prozesse der Selbstbestrafung, die sich selbst bei Verbrechern finden. All dies geschieht ohne Wissen des betreffenden Menschen, denn wenn dieser auch die Verbote wahrnimmt, so ist er sich doch nicht der Quelle bewußt, von der diese ausgehen. Das Über-Ich ist, wenigstens zum großen Teil, unbewußt.

Halten wir jedoch fest: das Über-Ich ist das Resultat der Repression und der Verdrängung und nicht deren Ursache. Nach Ansicht Freuds ist es das Ich, das die Triebregungen, die es beunruhigen, verdrängt. Das sittliche Gewissen bedient sich nicht dieses Mechanismus, dessen Wirkungen sich auf seiner Ebene geltend machen, indem sie diese mit einem ganzen Potential namentlich von Aggressionen aufladen, das dem Bewußtsein unzugänglich ist. Wenn hier auch manche Präzisierungen und Schattierungen anzubringen wären, so können wir doch behaupten, daß für Freud das sittliche Gewissen, der Erbe des Ödipuskomplexes, das folglich mit dem unbewußten Gesetz zusammenhängt, ein komplexes Gebilde ist, worin das Echo aller Einflüsse widerhallt, die dazu beigetragen haben und weiterhin beitragen, es sowohl seiner Betätigungsweise wie seinem Inhalte nach zu bestimmen. Das, was man die Stimme des Gewissens nennt, hat nicht nur nichts Angeborenes an sich, sondern diktiert zudem Befehle und gibt Erlasse heraus, deren dunkler Ursprung für den betreffenden Menschen im Unbewußten liegt. Und wenn das Gewissen sich auch anläßlich einer primären und irgendwie strukturellen Verdrängung, die das Inzestverlangen betrifft, artikuliert, so ist es doch auch der Widerhall sekundärer Verdrängungen, die den Lauf der Geschichte des betreffenden Menschen markieren.

Worin besteht somit für Freud das sittliche Übel? Wenn das Übel durch das Verbot bestimmt wird und durch das Schuldgefühl, das dessen Verletzung im betreffenden Menschen hervorruft, so ist es gewiß, daß der Erfinder der Psychoanalyse die Existenz einer Verfehlung – er spricht sogar von einer Erbsünde – behauptet hat, die seiner Ansicht nach in der Ödipussituation liegt. Für Freud besteht das Übel letztlich in der Überschreitung des Gesetzes, das die gesamte menschliche Ordnung grundlegt. In diesem Sinn hat als böse zu gelten, daß man die Entbehrung aufgibt, und dementsprechend als gut, daß man an ihr festhält. Das Verbot, gegen diesen Triebverzicht zu verstoßen, läßt sich durch zwei einander entsprechende Interdikte ausdrücken: Du sollst nicht die Mutter in Besitz nehmen; Du sollst nicht den Platz des Vaters besetzen.

Dieses Gesetz und dessen Übertretung sind unbewußt. Es handelt sich dabei um ein Gesetz und eine Übertretung, die nicht nur ursprünglich, sondern auch ursprungshaft sind in dem Sinn, daß das sittliche Gewissen ihnen sein Dasein verdankt. Doch dieses Gewissen, das bestimmt, was gut und was böse ist, tut dies nicht kraft einer praktischen Vernunft, einer Wahrnehmung dessen, was «vernünftig» ist, sondern unter dem Diktat dunkler Einflüsse: das bewußte Schuldgefühl, das den betreffenden Menschen von sittlichem Übel sprechen läßt, erfließt aus verschiedenen Quellen, um die das Bewußtsein nicht weiß.

Ist es von Freud her gesehen möglich, in den Befehlen des Über-Ichs verschiedene Werte zu unterscheiden? Läßt sich ein sittliches Übel bestimmen, das zwar stets von einem Über-Ich abhängig bleibt, aber durch ein Subjekt, das in diesem Fall kraft einer vernünftigen Überlegung urteilen würde, irgendwie als solches ratifiziert würde? Freud hält dies für möglich, wenn er dem Ich die Aufgabe einer rationalen Geistesarbeit zuweist. Wir müssen jedoch feststellen, daß sein Werk nur Entwürfe und Ansätze zu einer solchen Arbeit enthält. Diese Arbeit, welche die Befehle miteinander in Beziehung bringen, ihre Koexistenz und ihre Organisation feststellen soll, ist für Freud nie auf irgendein System des sittlich Guten bezogen. Sie wird letztlich durch das Gesetz und das unbewußte Begehren geregelt.

Dies stellt den Moraltheologen vor Fragen, die wir zum Schluß noch anpacken müssen.

Wie aus unserer Darlegung hervorgeht, erhellt der Beitrag Freuds das Problem der Grundlegung der Moral. Die Moral ist nicht in einer «Menschennatur» grundgelegt, deren Forderungen sich in Sittengesetzen ausdrücken würden. Wir wissen, wie sehr heute diese Auffassung, wonach eine regulierende Natur besteht, deren objektive Forderungen sich dem Menschen aufdrängen, in Frage gestellt wird. Die Moral ist auch nicht in einem Vernunfturteil grundgelegt, dessen Kulturbedingtheit immer offensichtlicher wird. Indem Freud die Grundlegung der Moral an den Ort verlegt, wo der Übergang von der Natur zur Kultur, vom Bedürf-

nis zum Begehren, vom Menschen zur Sprache und zum Wort stattfindet, entdeckt er eine Grundlage, die wirklich bis auf den Grund reicht. Denn was ist noch grundlegender als das, ohne das es weder ein echtes Begehren noch das Wort, noch Kommunikationen gibt? Das Gesetz kann insofern nur unbewußt sein, als es notwendigerweise außerhalb der Reihe aller Kulturbildungen steht. Ein erstes Diktum, ein Interdikt, das auf der Bewußtseinsebene nicht formuliert wird, liegt dem gesamten sittlichen Diskurs zugrunde. Handelt es sich dabei um einen kategorischen Imperativ? Ja und nein. Freud übernimmt von Kant den Ausdruck, doch dieser Imperativ, der allen Imperativen zugrunde liegt, ist in eine Ursituation eingefügt, die der Ödipus zum Ausdruck bringt. Dies ist eine ebenfalls unüberholbare Situation, die den Menschen hervorbringt.

Könnten wir auf einem Umweg wieder zur sittlichen Regulierung durch die Menschennatur zurückfinden? Keineswegs, denn keine philosophische oder wissenschaftliche Forschung wird uns je über das, worum es geht, Kenntnis verschaffen. Das Interdikt ist hier gebend und nie gegeben. Es wird von jeder kulturellen Weiterentwicklung, welcher Art diese auch sein mag, vorausgesetzt.

Die Frage ist die, wie die Moraltheorie der Entdeckung Freuds gerecht werden kann. Dies ist eine offene Frage, die von neuen Voraussetzungen aus gleichfalls das gesamte Problem der Natur der Ethik aufwirft. Man darf nicht weiterhin annehmen, Freud beschäftige sich nur mit dem neurotischen Übel oder Schuldgefühl oder bloß mit der Prä-Moral, der infantilen Moral, neben der eine geläuterte bewußte Moral bestehen könnte, die andere Grundlagen hätte als die «Pseudo-Moral». Die Arbeit Freuds dringt, wie wir schon gesagt haben, bis auf den Grund. Die Psychoanalyse kann bei der Ausarbeitung einer Moral nur Abnehmer sein.

Eine andere Folge der Theorie Freuds ist die, daß das Über-Ich nicht bloß das ist, wovon man bei den sittlichen Festlegungen spricht, sondern das, was in ihnen spricht. Es kann aber nicht sprechen, ohne sich seinem Inhalt und seinen unbewußten Quellen entsprechend zu äußern. Daraus folgt nicht, daß die Gestalt des Gesetzgebers keine Geltung hat, außer er habe eine Psychoanalyse durchgemacht. Aber das besagt, daß die rationale Geistesarbeit (wie Freud dies nennt) absolut erfordert ist, um sicherzustellen, daß die Imperative des Über-Ichs bewußt, organisiert und zusammenhängend werden. Nur eine zugleich geschichtliche und kollektive Konfrontation kann den Inhalt des Über-Ichs und dessen Betätigung von allen Voreingenommenheiten lösen, um die die betreffenden Menschen nicht wissen.

Hier liegt das Arbeitsfeld des Moraltheologen: das der Konfrontation, des In-Beziehung-Setzens, der Organisation dessen, was sich in den kollektiven Über-Ichs äußert. Wir können nur darauf hinweisen, uns aber nicht auf Präzisierungen einlassen, die jedoch notwendig wären. Genügt für diese Arbeit die Bezugnahme auf das Liebesideal des Evangeliums?

In diesem Punkt gibt die Freudsche Theorie dem Moraltheologen Fragen auf, stellt sie doch nicht die Liebe und ihre Forderungen in die Herzmitte der Moral, sondern, wie wir gesagt haben, ein Urinterdikt, das mit keinem Verbot des sittlichen Gewissens identisch ist. Sie leugnet nicht, daß die gegenseitige Liebe in der menschlichen Gesellschaft von entscheidender Bedeutung ist, aber für sie besteht die Funktion dieser Liebe darin, das Fortleben des beständig vom Tod bedrohten Menschen zu sichern. Übrigens wird diese universale Liebe auch von der Idealbildung gefordert, die eine der Funktionen ist, die Freud dem Über-Ich zuerkennt – die Bildung eines Ideals, von dem der Erfinder der Psychoanalyse oft sagt, es sei im praktischen Leben kraft- und wirkungslos. Um die Existenz und das Wachstum dieser Liebesbande, die ihm zum Weiterbestehen der Kultur als notwendig erscheinen, zu sichern, rechnet Freud deshalb vor allem mit dem Vorhandensein der Ananke, der gebieterischen Notwendigkeit, welche die Menschen zwingt, auf einen Teil ihrer Triebbefriedigungen zu verzichten, um zwischen den Menschen affektive Bande zu schaffen und dadurch ihr Zusammenleben zu sichern.

Eine solche Auffassung stellt vor die Frage nach der Beziehung zwischen der christlichen Liebe und dem Gesetz, nach der Wirksamkeit dessen, was als letztgültiges sittliches Ideal gilt und auch die nach der Bedeutung eines kulturbedingten Kommandos, das als solches dem kollektiven Über-Ich angehört. Wir können uns nicht auf eine gründliche Erörterung dieser Fragen einlassen, sondern beschränken uns auf die Bemerkung, daß sich hier der Raum für eine empfangene schenkende Liebe abzeichnet, die etwas anderes als ein Ideal ist, und für eine Gnade, die dafür sorgt, daß ein an und für sich unmöglich zu befolgendes Gebot sich wirksam durchsetzt. Die Möglichkeit einer christlichen Moral, die nicht auf dem Kultur-Über-Ich gründet, wird von der psychoanalytischen Theorie nicht ausgeschlossen, sofern nur das, was wir das Festhalten an der Entbehrung, den Verzicht auf die Betätigung des In-

zesttriebes genannt haben, gleichzeitig treues Festhalten am Andern ist, den wir Gott den Vater nennen.

Noch ein weiterer Punkt, bevor wir diesen Aufsatz, der uns nicht recht befriedigt, beendigen. Er betrifft den Begriff der «Sublimierung», der von Freud eingeführt wurde, um dem Prozeß gerecht zu werden, durch den die Triebe, die auf ihre unmittelbare Befriedigung verzichten, sich auf höhere kulturelle Befriedigung ausrichten. Es handelt sich hier um eine Umformung, die nicht auf bewußte Bemühungen zurückgeht und die sich in der Freudschen Theorie nur verstehen läßt als die Folge der Annahme der Entbehrung, der Einwilligung in diesen Urverzicht, der vom Gesetz verlangt wird. Doch dieser Verzicht wird nicht durch die Bemühungen ermöglicht, sich einem Ideal anzugleichen, das stets von den Zügen des Über-Ichs geprägt ist. Indem Freud in seine Theorie den Begriff der Sublimierung einführt, gibt er – wenn auch nur durch Fingerzeige, die bloße Hinweise sind – deutlich zu verstehen, daß die Moral als Gefüge der Gesetze, denen sich der Mensch unterwerfen muß, offen bleibt, geöffnet bleibt auf etwas hin, das sie nicht verschafft: die Umformung, Höherführung und Universalisierung der Triebe.

Wir sind uns bewußt, daß noch viel zu tun bleibt, um in das von uns angeschnittene Problem Klarheit zu bringen. Die Frage nach der Beziehung zwischen der psychoanalytischen Theorie und der Ethik ist etwas anderes als ein Grenzproblem zwischen den beiden Disziplinen. Das Aufkommen der Psychoanalyse auf dem Feld der Wissenschaft stellt eine andere Frage als die nach den Grenzen, ja den Schranken, die ihr zu setzen sind. Vielmehr handelt es sich um eine Grenzverletzung, eine Invasion, die alles in Beschlag nimmt und mit der zu rechnen ist. Was sie mit sich bringt, betrifft alle Kulturbildungen. Das von uns verwendete Bild einer Invasion, die in jedem von uns das Gefühl weckt, in seinem eigenen Bereich angegriffen zu sein, darf uns jedoch nicht hindern, denn wenn durch die Psychoanalyse eine Wahrheit – eine Wahrheitsdimension – spricht, so ist diese Invasion gerechtfertigt. Trotzdem sind, wie Freud sagt, die Menschen nicht sonderlich geneigt, sie zu akzeptieren.

Übersetzt von Dr. August Berz

LOUIS BEIRNAERT

geboren am 2. April 1906 in Ascq, Jesuit, 1937 zum Priester geweiht. Er studierte an den Katholischen Fakultäten von Lille und an der Gregoriana, ist Lizentiat der Philosophie und Theologie, Professor für Theologie an der Theologischen Fakultät der Jesuiten zu Enghien (Frankreich), Psychotherapeut und Redaktor an der Zeitschrift «Études». Er veröffentlichte: Expérience chrétienne et Psychologie (Paris 1966).

Norbert Schiffers

Der theologische Begriff der Schuld und die Deutung des sittlich Bösen im Lichte der Verhaltensforschung

Will jemand den Erkenntnissen der Verhaltensforscher etwas Hilfreiches für eine praktische Behandlung des abstrakt-theologischen Schuld-Begriffes abgewinnen, wird er sich einige Vorbemerkungen als Voraussetzungen machen müssen.

I.

Besorgt, wenn auch ein wenig bissig und darum kurzsichtig, sprechen immer mehr Psychotherapeuten das Phänomen der «ecclesiogenen Neurose» an.[1] Hingewiesen wird mit diesem Begriff auf Vorgänge von Neurosenerzeugung durch eine starre Moral und entsprechende «Sündenpredigten» in kirchlichen Kreisen. Um sich zu beweisen, welchen Nutzen es habe, die Anstrengung des Glaubens durchzuhalten, sprechen Gläubige gern von der unvermeidlichen Schuld, von der nur ein Gott erlösen könne. Für Christen scheint sich diese Ansicht schnell zu bestätigen mit der fünften Bitte des «Vaterunsers» (Mt 6, 12). Liest der Christ hingegen den zweiten Teil der Bitte mit, bedrängt ihn auf einmal die Aufgabe, das Leben der christlichen Gemeinde zum sichtbaren Hinweis auf die Gegenwärtigkeit der vergebenden Gnade Gottes zu machen (Apg 4, 32; 1 Joh 3, 14).[2] Stellen Christen sich

diesem Auftrag, dann stehen gleich die Fragen an, wie denn unter Menschen Schuldvergebung redlicherweise möglich sei. Eine Handvoll Antworten auf diese Gemeindefrage hält – das wird noch darzustellen sein – die Verhaltensforschung bereit. Die Bedingung, deren Hilfen aufzugreifen, heißt indessen – angesichts dieses Angebots der Verhaltensforscher – nicht, die Verkündigung über Gottes schuldvergebendes Heilstun einzustellen. Solche Abstinenz vom theologischen Schuldbegriff käme einer Verharmlosung menschlicher Schulderfahrung gleich. Verharmlosung aber ist in jedem Fall unwissenschaftlich, kann also nicht die Bedingung einer Wissenschaft, wie der Verhaltensforschung, sein. Die Bedingung liegt, die Zweiteilung der fünften Vaterunserbitte ist ein Modell dafür, darin, den monolithisch vorgestellten globalen Schuldbegriff als eine Bezeichnung für etwas so Komplexes, wie es mit Schuld offenbar gegeben ist, wieder so ernst zu nehmen, daß einer getrennten Beobachtung seiner Bestandteile nichts mehr im Wege steht.

Vorgängig zur Behandlung der Methodenfragen soll indessen noch auf einen Tatbestand hingewiesen werden, der aufgrund der exakt wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Schuldproblem zwar fast schon ein Allgemeinplatz geworden ist, aber doch als tröstliche Auskunft für uns schuldgeplagte Menschen erwähnt zu werden verdient. Hatte am Beginn der Neuzeit ein allzu fortschrittliches Konsequenzdenken das Schuldphänomen fast übersehen; gab es schließlich bei einigen Begründern der Psychotherapie, der Soziologie und der Verhaltensforschung einen Optimismus, der die Tendenz schon vorauszusehen vermeinte, in deren rationalem Zugriff das Phänomen Schuld total auflösbar sei – dann findet sich heute solch eine den Fakten unangemessene, utopische Auffassung des Schuldphänomens nur noch bei einigen wenigen Behavioristen.[3]

Die Theologen stehen mit ihrem Hinweis auf die fortschrittshemmende Schuld heute weder alleine da, noch sind sie nur angewiesen auf Anleihen bei Philosophen, die von «Existenzschuld» sprechen, weil der Mensch sich sein «eigentliches» Selbstsein schuldig bleibe. Diese Anleihe war immer schon problematisch angesichts der praktischen Frage, ob und wie denn der Mensch in diesem seinen konkreten Dasein zu seinem eigentlichen Selbstsein kommen, also von Existenzschuld frei werden könne. Fragen hingegen heute Psychologen, Soziologen und Verhaltensforscher mehr denn je nach praktikablen Therapien für die Schuldangst, dann sind nicht nur deren Ergebnisse hilfreich für die Deutung des theologischen Schuldbegriffs, sondern wegen ihrer ausgegrenzten, also exakten Fragestellung sind diese Wissenschaftsergebnisse selbst ein Hinweis darauf, daß Schuld als komplexes Phänomen nicht auflösbar ist von seiten einer Wissenschaft. Schuld als eine Last kann – darin stimmen heute alle Wissenschaftler überein, selbst die Behavioristen – nicht länger ein unbeobachtetes Phänomen menschlichen Verhaltens bleiben. Schuldbelastung, würde sie erdrückend, muß zu unkontrollierbaren Ausbrüchen führen, wenn es denn stimmt, daß Schuld und Aggression etwas miteinander zu tun haben. Weil dieser Zusammenhang von Aggression und Schuld konstitutiv für die Theorie der Psychologen, Verhaltensforscher und Soziologen ist, verharmlosen sie die Schuldfrage nicht, lassen den Theologen mit seinem Hinweis auf die Schuld des Menschen nicht allein und verlangen von sich und von Theologen beweisbare Einsicht in den Deutungsbegriff von Schuld, der als «Aggression» eine Funktion menschlichen Daseinsverhaltens angibt.

Als weitere Vorbedingung für das hier angezielte Zusammenarbeiten von Theologen und Erfahrungswissenschaftlern gilt es demnach, den Begriff «Aggression» in seinem Aufhellungsgehalt für das darzustellen, was wir «Schuld» nennen.

Innerhalb seines Strukturmodells der menschlichen Psyche, das zwischen den Instanzen «Ich»-«Es» und «Über-Ich» unterschied, machte S. Freud darauf aufmerksam, daß empirisch feststellbare Schuldgefühle Ausdruck der Spannung zwischen den drei Instanzen der Psyche sind. Die strafandrohende Instanz im Menschen, das «Über-Ich»,[4] hat, eintauchend ins Unbewußte, Kenntnisse von den dort im Triebreservoir «Es» gelagerten Trieben, die das «Ich» mit seinen Funktionen des Denkens, Wahrnehmens, Erinnerns, Synthetisierens und Steuerns wegen einer Verdrängungsschranke nicht hat. Die unerwünschte Folge dieser Kenntnisse des «Über-Ich», die das «Ich» nicht hat, ist: Das «Über-Ich» wirft sich zur Schuldinstanz auf, die immer starrer und rigoroser das «Ich» für die triebhaften Regungen des «Es» schuldig spricht. Der Erfolg: Das «Ich», das mit seinen Human-Funktionen des Denkens, Verarbeitens usw. verantwortliches Tun leiten sollte, fühlt sich schuldig, weiß aber nicht wofür.

Dieser höchst unbefriedigte Zustand des Ich ist nun nicht nur statistisch zureichend bekannt, er erklärt auch die Gegenreaktionen der Skrupulanten oder Neurotiker, ja sogar die Übertragungsriten,

in denen die ungewußte Schuld «Sündenböcken» aufgeladen wird, die in die Wüste geschickt, geprügelt oder gar getötet werden, um die abgewälzte Schuld loszuwerden.

So willkommen nun auch derartige Aufklärungen mit Hilfe des Freudschen Strukturmodells für Analyse und Therapie von Krankheitsbildern und für nicht oder nur schlecht humanisierte «Opfer»-handlungen sind, eine allgemeingeltende Lösung der Schuldfrage, für die Freud sie gehalten haben mag, stellen sie nicht dar. Das zeigte sich zuerst bei der Behandlung von Psychosen, die Freud noch für unmöglich gehalten hatte. Als es durch einen nahezu ungeschützten Liebeseinsatz gelungen war, die Verschlossenheit von Schizophrenen zu durchbrechen, verbreitete sich die Erkenntnis, «daß nicht die Sexualität für die Liebe, sondern umgekehrt die Liebe für die Sexualität fundierend ist».[5] Mit dieser Einsicht in die Bedeutung zwischenmenschlichen Tuns war die psychoanalytische Theorie schon grundsätzlich in Richtung auf die sozialen Beziehungen hin so erweitert,[6] daß es darauf ankam, diese Beziehungen mit den statistisch erhobenen Modellen der Psychosomatik näherin darzustellen. Weil nun die Psychosomatik anhand körperlicher Verhaltensäußerungen innere, also auch triebgesteuerte Reize untersucht, war die Verhaltensforschung zu weiteren Lösung des in der Psychotherapie bedeutsamen Schuldproblems gerufen.[7] Körperlich ablesbare Verhaltensformen hatten darauf hingewiesen, daß zu den Grundlagen tierischen und menschlichen Verhaltens auch jene frühen Eindrücke gehören, die man nicht ohne Schuld verhindern darf. Schon S. Freud hatte gesehen, daß die großen Triebe als ungesättigte, ergänzungsbereite «Radikale» vorgestellt werden müssen, die mit einer fast ungebärdigen Energiegewalt miteinander Verbindungen eingehen. Will man die eruptiv bei der Triebmischung frei werdende Energie kanalisieren, damit die unter dem Namen «Bewußtsein» vorgestellten Vollzugsorgane des Menschen fähig werden, sie in sozial erträglichen oder gar wünschenswerten Formen verantwortlich der Erhaltung des Lebens zuzuführen, dann kann man nicht mehr einfach der «Güte» der Natur vertrauen, die alles wie von selbst – also ohne die Bezüge zur Gruppe – leisten soll.[8] Vielmehr wird man die beiden Einflüsse auf die geforderten Anpassungsleistungen – also die aus den Trieben stammenden Bedürfnisspannungen einerseits und die von der Außenwelt her wirkenden Zwänge und Hilfen andererseits – sehr genau beobachten, beschreiben und kausalverknüpfend verstehen lernen müssen. Wer dies erreichen will, kann sich nicht länger auf die theologische Betrachtung der Ganzheitlichkeit organischer Systeme, wie sie bei Tier und Mensch gegeben sind, beschränken. Es wird sich nicht mit dem ästhetischen Hinweis auf die Schönheit der Natur, die alles Erforderliche schon gestalte, zufrieden geben können. Diese isoliert morphologische Betrachtung genügt für das Verstehen und Steuern ebensowenig wie das ebenso blinde Vertrauen darauf, an die Stelle der naturhaften Instinktsteuerung des Tieres trete beim Menschen eine Kultur, die es in der währenden Geschichte der Menschheit auszugestalten gelte. Der Preis für die «Offenheit» dieser humanen Kultur kann nicht einfach mit A. Gehlen und anderen als eine Zeit-«Schuld» des Menschen angepriesen werden.[9] Weder der Hinweis darauf, daß der Mensch hinter der von ihm erfundenen Technik zurückgeblieben sei, noch das Vertrauen, er werde diesen Rückstand als kulturgetriebenes Wesen schon noch einholen, wenn die «Natur» ihm nur Zeit lasse, sind vor den Erkenntnissen der Verhaltensforschung haltbar. Die Verhaltensforschung hat zwar gezeigt, daß Kleinkinder nur Zeit brauchen, um vom ursprünglichen Verhaltensmuster, Ansaugen der Nahrung zu dem des Zuführens von Lebensmitteln mit Hilfe eines Löffels, zu gelangen. Die selbständige Nahrungsaufnahme braucht also weder erlernt noch verantwortet zu werden und kommt zu ihrer Zeit doch als kulturelle Handlung zustande. Wer sich aber darauf auch beim größer werdenden Kind oder gar beim Erwachsenen verlassen wollte, würde den später durchaus notwendig werdenden Lernprozeß vernachlässigen und schuldhaft seiner Auffassung vom Werden der Kultur ein «Kindchenschema» zugrunde legen, das nichts anderes als eine fahrlässige, romantische Kinderei anpreisen würde. Weil vor allem die technische Entwicklung die Lebensbedingungen des Menschen viel schneller verändert, als es der evolutive Vorgang des Übergangs von einem Verhaltensmuster zum anderen vermag, deshalb endet das Preislied auf die stets geschuldete natürliche Kulturentwicklung in jenem Pessimismus, der den anpassungsschwierigen Menschen als eine «zurückgebliebene Maschine» ausgibt. Wer die Realitäten einer Welt, die sich zu verfahren droht, kennt, wird sich nicht bei einem Preislied auf die stets geschuldete Kultur beruhigen können. Aus sozialer Verantwortung für die menschliche Gesellschaft wird er die Mühe auf sich nehmen, den Vorgang des bedrohlichen Energieaustauschs genau zu beobachten, um ihn exakt-induktiv bezeichnen und schließ-

lich auch steuern zu können. Die sozialethische Verantwortung schon eingetretenen oder anstehenden schuldhaften Versagens bei der Kultivierung des Menschen ist der Grund, um dessentwillen Tiefenpsychologie und Verhaltensforschung nicht theologisch, sondern mit Hilfe der induktiv-vorgehenden Kausalforschung die Wirkungen der Aggression verfolgen.[10] Verhaltensforschung ist eine Wissenschaft, kein Betrachtungsbuch.

Dieser Wissenschaftscharakter der Verhaltensforschung verbindet sie mit Tiefenpsychologie und Soziologie, insoweit diese das Aggressionsproblem analytisch kausal in einen wissenschaftlichen Formalismus einbringen. Unter ihrer oben genannten, methodischen Voraussetzung sind diese drei modernen Wissenschaften keine ideologieanfälligen Weltanschauungen, sondern eben Wissenschaften. Als Wissenschaften respektieren sie die Schuld unter Menschen als eine andrängend bedrängende Realität, die jedoch nicht als ein unabweisbares Geschick den Menschen überfallen hat, sondern ihm durch verantwortbare Fehlleistungen entstand und eben deshalb auch vom Menschen mit Hilfe der Ursachenanalyse in die Verantwortung zu nehmen ist. Der Theologe steht demnach nicht allein da mit seiner Behauptung, Schuld sei nicht ein fatum, sondern ein zu verantwortendes Ergebnis menschlicher Handlungen. Er könnte also die Mitwisserschaft anderer nutzen und im Interesse auch seiner gesellschaftlichen Funktion sich als praktischer Theologe zugunsten einer sachgerechten Normierung menschlichen Verhaltens darüber informieren lassen, was von den genannten Wissenschaftlern über eine so komplexe Größe, wie es die «Schuld» ist, ausgesagt wird. Vor allem wird er sich informieren lassen, wie und ob es diesen Wissenschaftlern in aller Redlichkeit gelingt, einen Ansatz zu finden, der die Kompliziertheit des Schuldphänomens nicht nur aufbricht, sondern als grundlegender Ansatz zu einer Theorienbildung verhilft.

Der Ansatz für eine modellhafte Darstellung der Schuld in den genannten Erfahrungswissenschaften heißt «Aggression». Die Aussagekraft dieses Erklärungsbegriffes ist demnach darzustellen für jeden, der kritisch daran interessiert ist, schuldhaftes Versagen unter Menschen vermeiden und sittlich verantwortetes Handeln zugunsten der Menschheit mit menschengerechten Mitteln aufbauen zu helfen. Weil indessen diese kritische Prüfung der Aggressionsvorstellung nicht nur von einem Außenposten zu den Erfahrungswissenschaften aus möglich ist, sondern zu deren ureigenstem Geschäft selbst gehört, deshalb ist die – an den Phänomenen geprüfte – Anwendungsbreite der Modell-Vorstellung «Aggression» in ihrer praktikablen Effektivität selbst der Beitrag dieser Wissenschaften zur Deutung des Bösen. Dies ist Grund genug, in einem zweiten Teil dieses Aufsatzes die wirklichkeitsabbildende Funktion der Aggressivitätstheorie zu prüfen aufgrund der Ergebnisse der Verhaltensforschung.

2.

Daß es so etwas wie «Aggression» gibt, erfährt irgendwie jeder Mensch. Jeder Verantwortliche weiß, daß diese gegen den Artgenossen gerichteten Vernichtungsäußerungen starker organisierender Zugriffe bedürfen. Nur ist es für die Masse Mensch nicht besonders hilfreich, diese Eingriffe gegen das Böse im Mitmenschen nur einem Super-Kerl zu überlassen, sei er nun Detektiv, Sheriff oder ein von Menschlichkeit gepackter Tramper. Selbst die Predigt von einem Gott, der am Ende der Tage Gericht hält über die Bösen, ändert an der Geschichte der Menschen nur dann etwas, wenn sich bei ihrem Vortrag Menschen dazu bewegen lassen, dem Guten zu gehorchen. Für diese Gehorsamsleistung werden die Menschen zwar fortschreiten von der anfänglich verhaltensregulierenden Furcht vor Strafe zu der weisen Einsicht, als Bild Gottes habe der Mensch die Pflicht, stellvertretend in irdischer Geschichte den guten Gott nachzuahmen. Aber nach dieser Nachahmung stellt sich die Erfahrung entgegen, daß sie ohne Leidensübernahme nicht zu leisten ist. Damit aber wird noch die Appellation an die Leidensbereitschaft der Guten zu einer doppelten Frage:

Wenn Leiden unter Menschen zugefügt wird von den Aktivitäten bestimmter Mitmenschen –

wenn andererseits Erleiden ein aktives Tun noch beim körperlich Wehrlosen ist:

Was speist denn diese so verschiedenen Aktivitäten, wenn es im ersten Fall doch gewiß nicht die Idee des Guten sein kann?

Eine derartige Fragestellung, die auf einen gemeinsamen Schluß hin folgern will, ist nun für den Verhaltensforscher geradezu ein Grundtypus, ein Modell des Anfragens an die organische Natur, mit denen er als Wissenschaftler zu hantieren gewöhnt ist. Suchen sich doch Verhaltensforscher, um auf möglichst allgemeine Gesetzmäßigkeiten bei Lebewesen hin vorzustoßen, stets unter allen möglichen Zusammenstellungen ganz bewußt zwei Untersuchungsgruppen heraus:

Entweder untersuchen sie zwei möglichst ähnliche Arten, um den Abstand, der durch Schluß-

folgerungen überbrückt werden muß, möglichst klein zu halten –

oder, sie versuchen zwei möglichst verschiedene Arten zu beobachten, um bei gleichartigem Verhalten unter verschiedenen Arten allgemeine Gesetzmäßigkeiten festzustellen.

Ein Beispiel für das erste Modell wären Untersuchungen bei so artverwandten Lebewesen wie Schimpansen und Menschen. Beispiel für den zweiten Bereich wären Beobachtungen ähnlichen und gleichen Verhaltens etwa bei Fischen und Menschen. Für beide Fragestellungen kann jedermann in den literaturgewordenen Büchern der Verhaltensforscher Beispiele nachlesen. Die umfassendste Fundgrube ohne Fachjargon ist sicher der Bestseller von K. Lorenz «Das sogenannte Böse».

Wir wollen indessen hier nicht wiederholen, was man andernorts nachlesen kann, weil das so noch nicht unserer Frage nach der Deutung des sittlich Bösen durch den Verhaltensforscher aufhilft. Um in diesem Spezialfeld der Verhaltensforschung voranzukommen, ist als dritte Frage, die dieser Wissenschaft wohl vertraut ist, die nach dem «Anpassungswert» eines Verhaltens zu stellen. Die Erhebung des Anpassungswertes möchte zum Beispiel gerne wissen, was Kriege, Grausamkeiten, heimtückische Verbrechen und ähnlich verabscheuenswürdige Handlungen ihren Tätern für einen Nutzen versprechen. Andererseits gilt es auch, den Anpassungswert der Verhaltensweisen derer zu eruieren, die lieber Unrecht erleiden, denn Unrecht tun. Für die Beantwortung der Frage nach dem Anpassungswert der unerwünschten Verhaltensweisen der ersten Gruppe von Menschen, die wir vorläufig einmal kurz (aber noch ohne sittliche Wertung) die «Bösen» nennen wollen, halten die Gutachten von Psychiatern so viele Fälle bereit, daß diese schon ganze Bände bei den Gerichtsbehörden füllen. Wer sich die Mühe macht, dies alles nicht nur nachzulesen, sondern auch auszuwerten, erhält das schreckenerregende, weil die Gesellschaft bedrohende Fazit: Viele dieser Menschen, die Taten gegen Mitmenschen setzten, die um des Schutzes der Individuen und der Gesellschaft willen mit Recht unter Strafandrohung gestellt werden, haben eben diese Taten vollzogen in einem triebenthemmenden Zustand, in dem sie nicht mehr sittlich verantwortlich handeln konnten. Ethisch-normativ kann man diese unheilbringenden Täter demnach nicht als «böse» Menschen bezeichnen, wenn man nachweisen kann, was ein triebenthemmter Zustand ist.

Stellt man für diese Bestimmung in Rechnung, daß der Ausdruck «Trieb» nur eine Arbeitshypothese bezeichnet, die es gestattet, bestimmte menschliche Verhaltensweisen differenzierter und damit einsichtiger zu erfassen,[11] dann wird man zunächst noch sehr allgemein den triebenthemmten Zustand bei zerstörerisch handelnden Zwangskranken als eine nicht gehemmte Aktivität dieser Menschen bezeichnen müssen, die durchgebrochen ist.

Sogleich zeigt sich indessen, daß diese allgemeine Beschreibung, die mit «nicht gehemmter Aktivität» angegeben wurde, in der Tat so allgemein ist, daß sie auch für die oben erwähnten «guten» Menschen paßt, die lieber Unrecht erleiden, denn Unrecht tun. Auch bei ihnen ist das aktive Durchstehen einer bedrohlichen, vielleicht sogar im Endeffekt tödlichen Situation beschreibbar mit dem Hinweis auf eine Aktivität, die ungehemmt ist durch Arterhaltungsrücksichten und Selbsterhaltungspflichten, die vom Nutzen der Gemeinschaft her zudiktiert werden. Ein toter Krieger – sagt man – mag ein Held sein: ein nützlicher Krieger ist er nicht mehr. Selbst wenn wir die erwägenswerte christliche Gegendeutung dieses Satzes hinzunehmen, die in der Maxime gegeben ist, das Blut der Martyrer sei der Same der Christenheit, bleibt es dabei: Auch diese Maxime wird offensichtlich vom hohen Nutzwert für eine Menschengruppe her zudiktiert. Anders: der Anpassungswert einer menschlichen Tat wird offensichtlich in jedem Fall an zwei voneinander abhängigen Konstitutiven zu messen sein, die wir einerseits mit der energetischen triebradikalen «Aggressivität», andererseits mit «gesellschaftlichem Nutzeffekt» kennzeichnen können.

Diese nützliche Kennzeichnung ist als solche kein Affront und kein Abbau eines idealen Wertsystems, das gemeinschaftserbauende Taten als sittlich-gutes Tun vorstellen will. Es muß allerdings eingestanden werden, daß die genannte Kennzeichnung eine aufklärende Kritik an moralischen Drohungen sein will, die gegen den Menschen Sanktionen verhängen, der dem Ideal des sittlich-gut handelnden Menschen, das ein Wertsystem aufstellt, nicht entsprechen. Muß doch gefragt werden, wie man gegebenenfalls das Widerstreben von Menschen nicht durch psychosoziale Machtausübung, die ja bekanntlich auch unangenehm-diktatorisch und also recht ungehemmt aggressiv wirken kann, zur Duckmäuserei hin abbauen wird. Gegen diese Unarten eines gesellschaftswirksamen Druckes, der jedes noch so hohe sittliche Ideal zur Ideologie entarten läßt, muß kritisch als einer der Maßstäbe für die ideale Setzung im Zusammenhang von Aggres-

sivität und gesellschaftlichem Nutzen eine Aufklärung über den Anwendungswert des Handelns versucht werden.

Angestoßen vor allem durch Felduntersuchungen von J. Huxley[12] konnten Verhaltensforscher umfangreiche Erhebungen zum Phänomen der sogenannten «Ritualisierung» tätigen. Dabei zeigte sich, daß ritualisierte Verhaltensweisen bei Tieren und Menschen ihren Ursprung haben in jenen partnerbindenden und brutpflegenden Aktivitäten, die dem Weiterleben der Arten, nicht also der Destruktion dienen. So wird zum Beispiel das schnäbelnde Fütterverhalten zum Grußzeremoniell des Küssens weiterentwickelt, das zwar noch wie ein Von-Mund-zu-Mund-Füttern aussieht, aber zu einem rituellen Gebaren wurde, das eine aggressivgeladene Situation nicht nur entspannt, sondern eine Verbündung gegen destruktive Aggressionen, die von außerhalb der Partner oder der Gruppe androhen, bedeutet. Ein ähnliches Beispiel ist das bei Affen bekannte «Lausen». Ursprünglich eine fellsäubernde Brutpflegehandlung, ist es unter Großtieren nichts weiter als eine Freundschaftsgeste, die dem Artgenossen erwiesen wird, wenn er darum möglichst kindlich, also hilfsbedürftig bettelt. Was wie Futtersuche oder Futtergeben aussieht, ritualisierte sich zu einem Verhalten, das zwar nicht mehr seinem ursprünglichen biologischen Wirkungszusammenhang dient, aber die Funktion der Triebhemmung für eine zerstörerische Aggressivität übernommen hat. Ähnliches gilt auch für das zur sexuellen Partnerschaft nötige Sich-an-Schmiegen zweier Artgenossen, das in der Ritualisierung umfunktioniert wird zu einer Verhaltensweise, die das Zusammenstehen und Einander-nichts-Schlimmes-Antun-Wollen signalisiert. Entsprechendes Verhalten beim Tanz oder beim Zusammenstehen hat also nichts zu tun mit einer Pansexualisierung menschlichen Sichgebens und braucht in aller Regel auch nicht notwendig auf das Paarungsverhalten hinzugleiten. Vielmehr sind solche und ähnliche Ritualisierungen sozialethisch beachtenswerte Leistungen einer Anpassung der entwicklungsgeschichtlich instinkt- und also sehr unkontrollierbar ablaufenden biologischen Aktivitäten, die in eine aggressionshemmende Verhaltensform übergeführt würden. Ritualisierungen bewahren den Partner davor, daß es wahr wird, wenn der starke Zuneigung zeigende Artsgenosse sagt, ich mag dich zum Fressen gern.

Wissenschaftstheoretisch bringen die Beobachtungen des entwicklungsgeschichtlichen Phänomens der Ritualisierung eine methodologisch redliche Auskunft ein, weil sie die oben genannten drei Bedingungen für ein induktiv-schlußfolgerndes Verfahren in der Verhaltensforschung erfüllen:

Der Vorgang der Ritualisierung wurde beobachtet sowohl bei gleichgearteten Organwesen, wie auch bei denen, die biologisch nahe verwandt oder phylogenetisch sehr weit auseinander liegen. Das aber bedeutet, daß es sich bei der Ritualisierung wohl um eine allgemeine Gesetzmäßigkeit handelt, die man als Hemmungsfaktor bei der Deutung des Bösen nicht übersehen sollte. Dies um so weniger, als der Anpassungswert ritualisierten Verhaltens für die Kultivierung unbändiger Triebe offenkundig in den Beobachtungsreihen zu einem Wahrscheinlichkeitsdatum anwuchs, mit dem man rechnen kann.

Über diese Berechenbarkeit der ritusgeminderten Auswirkungen der Aggression hinausgehend ist dann noch die Beobachtung erfreulich, daß es sich hier um eine Umfunktionierung von Funktionen handelt, die für die Arterhaltung unentbehrlich sind. Stimmt dies, dann bringen die Ritualisierungen etwas zustande, was unter der Vorstellung «Tabu» schon länger bekannt ist. Da gibt es eben nicht nur, etwa für Boxer, bestimmte Tabuzonen des gegnerischen Körpers oder tabuisierte Zuschlagsarten des Zweikämpfers, die die Fairness regeln. Über diese Ansätze hinaus kennt die Verhaltensforschung bei Tier und Mensch noch zahlreiche andere Formen des Komments, welche auf Hemmungsmechanismen hinweisen, die für die speziellen Fälle, in denen der Angreifer eine Blöße zeigt, körperbeschädigende Angriffsbewegungen hemmen. So nützen zum Beispiel sowohl Knochenfische wie Damhirsche bei ihren kräftemessenden Zweikämpfen die imponieren-wollende Breitseitstellung ihrer Kontrahenten ebensowenig aus wie jene Halbwüchsigen, die sich nach zunächst breitspurigem Gegenüberstehen auch nur von der viel geschützteren Schmalseite her mit den Ellbogen anrempeln. Der schädigende Angriffstrieb wird von diesen natürlich eingespielten Tabu-Komments zwar nicht umfunktioniert, aber doch auch gebremst.

Hält man nun – wie es mit allen hochstehenden Ethosformen auch die christliche tut – bewußte Körperverletzung, ungezügelte Sexualität, oder auch das Ausnützen von unselbständigem Sichgeben bei Erwachsenen nicht nur für verwerfliche Tathandlungen, sondern für gefährliche Ausdrücke des Bösen, dann gibt die verhaltensforscherliche Deutung solcher Tatbestände Anlaß zu einigen Grundsatzthesen:

1. Wenn die ritualisierten oder tabuisierten Verhaltensweisen den Kampftrieb nicht zerstören, sondern umfunktionieren oder hemmen, dann könnte das ein Hinweis darauf sein, daß die Triebe zwei Funktionen haben – die der Lebenserhaltung und die der Zerstörung.

2. Biologisch gesehen spricht viel für die These, daß Liebe in Haß umschlagen kann, wenn bei frustrierten Menschen das ritualisierte Umfunktionieren oder der Hemmungsmechanismus des Tabus nicht mehr zum Zuge kommen.

3. Liegen demnach instinktiv Gutes und aggressiv Böses so nahe beieinander wie Leben und Tod, dann steht selbst für den Menschen der biochemisch mögliche Versuch an, durch ein selektives Züchtungsverfahren die arterhaltenden Triebäußerungen dominieren zu lassen über die zerstörerischen.

4. Gegen diesen Vorschlag der Menschenzüchtung wehren sich verantwortungsvolle Wissenschaftler indessen nicht nur aufgrund eines stillschweigend tabuisierten Übereinkommens, sondern aufgrund einsichtiger Begründungen für dieses Tabu. Die beiden wichtigsten seien hier genannt: Arterhaltung ist stets eine konservative Steuerung, die als solche noch nicht schlecht ist. Doch würde sich, unter dem beim Trieb notwendigerweise in Betracht zu ziehenden Aktivitätsdrang, bei der Zucht eine von fortschreitenden Erkenntnissen geleitete Dominanz der Züchter über die bloß von ihren natürlichen Empfindungen geleiteten Menschen als neue Herrschaftsstruktur über Abhängige ergeben. Das aber bedeutet, daß sich entweder die Unausgeglichenheit zwischen den wissensgesteuerten und den bloß empfindungsgesteuerten Menschen konservieren würde – oder, was eher zu erwarten ist, es würden in der Frustration aus Empfindungsgesteuerten sehr aggressionsbereite Empfindsame werden, ein Verhalten also gezüchtet, das in der Reaktion auch die Anführer der evolutiven Höherzüchtung so empfindsam machen würde, daß das ganze Verfahren einem Teufelskreis von Aggressivitäten gleichkäme. – Ein zweiter Grund, der gegen die Aufzucht von möglichst weitverbreiteten Hemmungsmechanismen spricht, hat direkte ethische Normkraft: Hemmungsmechanismen werden vom Menschen erfahren als Empfindungen. Wer aber nur seinen Empfindungen in der Beurteilung von Mitmenschen trauen würde, müßte einer Fehleinschätzung verfallen, die Unrecht antut. Es wird etwa der Empfindungshang eines Menschen, der eine Mitarbeiterin sucht, jener Frau mit dem «baby-look» zufallen, weil diese Gestaltwahrnehmung mütterliche oder väterliche Pflegeinstinkte weckt. Dabei würde eine Bewerberin, die über mehr Sachkenntnisse, aber über ein weniger kindliches Aussehen verfügt, auf den ersten Blick den Kürzeren ziehen. Man täte ihr Unrecht und der Sache einen schlechten Dienst. Ressentiments sind das Ergebnis rein-instinktgesteuerter Auswahlhandlungen.

5. Das zuletzt genannte Beispiel stellt die zur Zeit gängige Deutung des Bösen in der Verhaltensforschung unter die Kritik jener zwischenmenschlichen Erscheinung, die wir Sozialsteuerung nennen. Diese kommt zum Vollzug nicht nur durch Instinkte und Empfindungen. Sachgerecht wird sie erst in der bewußten Handhabung von wissenschaftlich erkannten Sachzusammenhängen. Über diesen Sachkonnex muß nicht nur informiert werden, es muß auch gelernt werden, mit den zu gebenden Informationen etwas anzufangen. Weil dies indessen allein mit den biologischen Gesetzen, denen sich die Verhaltensforschung verpflichtet weiß, nicht zu erhellen ist, sind Steuerungen des struktural-gegründeten Sprachverhaltens; aus der Lernpsychologie bekannte didaktische Abläufe; ökonomische Zwänge und vieles andere mehr so ins Bewußtsein zu heben, daß ein sittlich verantwortetes Tun mehr und mehr auch die aggressionsbestimmten Instinkthandlungen menschlichem Fortschritt dienstbar macht.

6. Dieses In-Dienst-Nehmen des Aggressionstriebes wurde in der Verhaltensforschung schon vorangetrieben durch die Beschreibung des Ritualisierungsverhaltens, das Uneingeweihte immer noch für Äußerungen des Bösen halten. Für nüchtern auf Abhilfe sinnende Wissenschaftler aber stellte sich heraus, daß die Kennzeichnung des ritualisierten Verhaltens mit dem Stichwort vom «sogenannten Bösen» nicht einer Verharmlosung gleichkommt, weil das Böse weder im biologischen noch im didaktischen noch im sozialökonomischen Ablauf als Naturkraft vorkommt, sondern im Geist des Menschen, der sich gegen die Einsicht in die Zusammenhänge wie gegen die selbstlosere Verwendung so gewonnener Erkenntnisse sperrt.

7. Wo die Verhaltensforscher mit einkalkulieren, daß «auf die Hemmungen kein absoluter Verlaß ist»,[13] dort verharmlosen sie nicht das Böse, bringen aber eine menschenwürdige Information darüber ein, daß somatisches Verhalten nicht böse ist. Der Teufel sitzt nicht im Leib, er «blendet» den Geist des Menschen. Sind die Erkenntnisse der Verhaltensforschung über das Böse in sozialethischer Hinsicht noch bescheiden, sie sind ein Bei-

trag zur Überwindung des immer noch verbreiteten leibfeindlichen Dualismus.

[1] E. Schaetzing, Die ecclesiogenen Neurosen = Wege zum Menschen 7 (1955) 97ff.

[2] H. Harsch, Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie (Heidelberg 1965) 44ff; Vaticanum II, Lumen gentium, Art. 9.

[3] Zur behavioristischen Theorie vgl.: Dollard – Doob – Miller – Mowrgr – Sears, Frustration ans Aggression (New Haven 1939); T. Parsons, Sozialstruktur und Persönlichkeit (Frankfurt 1969).

Die Gegengründe bei: K. Lorenz, Das sogenannte Böse (Wien [6]1964); R. Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit (München 1961); A. Mitscherlich, Aggression – Spontaneität – Gehorsam: Bis hierher und nicht weiter. Ist die menschliche Aggression unbefriedbar? Hrsg. von A. Mitscherlich (München 1969) 66ff.

[4] S. Freud, Ges. Werke XV (London 1966) 64ff.

[5] A. Sborowitz, Der leidende Mensch (Düsseldorf 1960) 67.

[6] E. H. Erikson, The Problem of Ego-Identity, Psychological Issues, ed. by G. Klein (New York 1959); D. Rapaport, The Structure of psychoanalytical Theory, Psychology, A Study of Science I/3., ed. by S. Koch (New York 1959).

[7] A. Mitscherlich, Über etablierte Unfreiheiten im Denken der unbewußten Freiheit, Krankheit als Konflikt (Frankfurt 1966) 100ff.

[8] S. Freud aaO. XV, 102f, 110; A. Mitscherlich, Bis hierher und nicht weiter 66–103.

[9] A. Gehlen, Anthropologische Forschung (Hamburg 1961); A. Portmann, Zoologie und das neue Bild des Menschen (Hamburg 1956).

[10] K. Lorenz, Vom Weltbild des Verhaltensforschers (München 1968) 11ff, 97ff.

[11] S. Freud aaO. XV. 101: «Die Trieblehre ist sozusagen unsere Mythologie». – Dazu die kritische Weiterführung von «Trieblehre» zu «Arbeitshypothese» bei: H. Kunz, Die Aggressivität und die Zärtlichkeit (Bern 1946) 48, und A. Mitscherlich, aaO. 94–96.

[12] J. Huxley, Der Mensch in der modernen Welt (Nürnberg 1950); ders., Ich sehe den künftigen Menschen (München 1965).

[13] K. Lorenz aaO. 186.

NORBERT SCHIFFERS

geboren am 14. Juni 1926 in Aachen, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Tübingen, doktorierte 1954 und habilitierte sich 1968 in Theologie und ist Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Regensburg. Er veröffentlichte: Einheit der Kirche (Düsseldorf 1956), Fragen der Physik an die Theologie (Düsseldorf 1968).

Wilhelm Korff

Aporien einer «Moral ohne Schuld»

Die Krise der Moral ist keineswegs nur eine Krise ihrer materialen Inhalte. Alle Versuche, ihr mit den Mitteln bloßer Normtransformation beizukommen, gleichen deshalb letztlich einer Therapie, die sich auf die Behandlung von Symptomen beschränkt. In Wahrheit zeigt es sich nämlich, daß die neuzeitliche Moralkrise weitaus mehr involviert als eine Infragestellung tradierter Normbestände. Ihr eigentlicher Schwerpunkt liegt vielmehr im Bereich jener kategorialen Strukturen, innerhalb deren Moralität bisher durchgängig erfahren wurde und sich vollzog. Auf eben dieser strukturellen Argumentationsebene bewegt sich nun die neuzeitliche, zum Teil gewiß radikale, durchweg jedoch von einem ersten humanen Impuls bestimmte Kritik am Schuldphänomen, eine Kritik, die entsprechend ihren jeweils unterschiedlichen Grundansätzen und Intentionen, hauptsächlich drei fundamentale Vorbehalte einbringt:

a) Die überkommene Schuldmoral ist einem Gewissensverständnis verhaftet, das die Antriebskräfte des menschlichen Selbst depotenziert.

b) Sie steht in innerer Interdependenz mit einer Sozialstruktur, die jede effektive Entwicklung auf eine humanere Welt hin blockiert.

c) Sie erweist sich in ihrer grundsätzlichen Ethosgebundenheit generell als archaisch und prärational.

1. Der Aufstand des Selbst

«Liegt der Beweis deiner Schuld nicht in deiner Strafe?» so läßt André Gide in seiner dramatischen Fassung von Kafkas «Prozeß» den Seelsorger argumentieren, «Du mußt deinen Irrtum erkennen und dich davon überzeugen: ich werde bestraft, also bin ich schuldig.»[1] Mit diesem pointierten Alogismus sind zweifellos Tendenzen ausgezogen und zu Ende gedacht, die in ihrem Kern bereits dort angelegt sind, wo Schulderfahrung ihre eigentliche psychologische Mitte hat, nämlich im Moment der *Anklage*. Von hier aus erscheint es deshalb auch methodisch durchaus gerechtfertigt, wenn A. Hesnard in seinem programmatischen kleinen Buch «Morale sans péché»[2] entsprechend seinem spezifisch psychologischen Ansatz dieses Moment zum Schlüssel seiner kritischen Analyse des Schuldphänomens macht. Danach aber konstituiert sich Schuld – theologisch: Sünde – prinzipiell in einem Interaktionsmodus, der durch das Verhältnis Richter–Angeklagter bestimmt ist. Dies gilt für die soziale Realisationsform von Schuld ebenso wie für ihre internalisierte Vollzugsweise in der Form der Selbstanklage und Selbstbeschuldigung. Damit je-

doch legt sich «Welt im Zeichen von Schuld» notwendig als ein Interaktionsnexus aus, in dem der Mensch des Menschen Ankläger oder Angeklagter, Henker oder Opfer ist, meist sogar beides zusammen. Gerade dieses im Zeichen der Schuld von Aggression und Angst beherrschte Miteinander nun ist es, das nach Hesnard die Welt zu einer «an der Sünde *kranken* Welt» macht,[3] zu einer Welt, die es dem Menschen verwehrt, sich selbst und den anderen wirklich anzunehmen und zu verantworten, die es ihm verwehrt, Liebe, Gemeinschaft und Geborgenheit zu schenken und zu erfahren.

Diese «an der Sünde kranke Welt» aber ist wesentlich von einer Moral verwaltet, die, von der Grundstimmung der Angst getragen, sich in einem rein negativen Abwehrkampf gegen mögliche Verluste an sozialer und individueller Integrität erschöpft. Denn Schuldmoral, das bedeutet Leben unter einem Netzwerk von Sanktionen, das bedeutet Reglementierung des Daseins, Neutralisierung seiner Impulse und Frustrierung seiner Antriebe. All dies nun erzeugt nach Hesnard ein intentionales Klima der Anpassungsbereitschaft, des Konformismus und der Subordination, das jede Eigenverantwortung degenerieren läßt. Unter der Voraussetzung einer solchen Moral aber, die menschliche Existenz mit unerbittlichen und unentrinnbaren Sanktionen umstellt, verbleibt dem an ihr Scheiternden kein anderer Ausweg, als seine ganze Aggression gegen sich selbst zu kehren: Das Versagen wird in die Innerlichkeit zurückgenommen. Es installiert sich als «*schlechtes Gewissen*».

Eben diesen Ursprung des «schlechten Gewissens» aus den unerbittlichen Gesetzmäßigkeiten kollektiver Domestikation, an deren Zwängen sich die ursprüngliche Kraft menschlicher Antriebe und Instinkte bricht, um, in die Innerlichkeit zurückgeworfen, sich nunmehr gegen das eigene Selbst zu kehren, hat bereits Nietzsche in nicht minder scharfer Form aufgedeckt: «Dieser gewaltsam latent gemachte *Instinkt der Freiheit* ..., dieser zurückgedrängte, zurückgetretene, ins Innere eingekerkerte und zuletzt nur an sich selbst noch sich entladende und auslassende Instinkt der Freiheit: das, nur das ist in seinem Anbeginn das schlechte Gewissen.»[4] – Erst auf diesem sozialpsychologischen Hintergrund, der die dem «schlechten Gewissen» zweifellos inhärenten *repressiven* Strukturen konsequent sichtbar macht und freilegt, Strukturen, die sich bis in die Wurzeln der Gewissensgenese hinein verfolgen lassen und die in ihrer Eigengesetzlichkeit eine ganze Kultur von Lebensverneinungen, von Schuldängsten und «Gewissensvivisektionen»[5] der «mit sich selbst willig-zwiespältigen Seele»[6] aus sich heraus zu erzeugen vermögen – erst auf diesem Hintergrund wird jetzt zugleich auch der elementare Protest Nietzsches wie Hesnards gegen jede religiös-sakrale, den Status quo nur noch verfestigende Legitimierung des «Schuldkomplexes» verständlich. In der Tat zielt der Atheismus beider, ihre unbedingte Absage an «den ‹Herren›, den ‹Vater›, den Urahn und Anfang der Welt»,[7] wie auch ihr Protest gegen jede Substituierung eines gesamtmenschheitlichen Schuldzusammenhanges im Sinne der Erbsünde, seinem innersten Wesen nach letztlich auf nichts anderes als auf eine radikale Rehabilitation der Freiheit und Selbstwürde des Menschen.[8]

Es ist nun freilich für das Selbstverständnis dieser von «Schuldkomplexen» purgierten Moralkonzeptionen entscheidend, daß sie die Befreiung aus den repressiven Zwängen keineswegs als Prozeß einer Totalliquidierung des Schuldgefühls überhaupt, sondern wesentlich als einen Prozeß seiner grundsätzlichen Umakzentuierung begreifen. Während Hesnard nun diese Umakzentuierung im Exodus des «schlechten Gewissens» aus dem Kerker selbstbezogener Innerlichkeit in das freisetzende Anspruchsfeld interpersonalen «Füreinanders» gewährleistet sieht, erkennt Nietzsche sie im Überschritt vom Konformismus zum Nonkonformismus. Der Weg zur Freiheit eröffnet sich für Nietzsche dort, wo der Mensch aus der Subordination ausbricht und das «schlechte Gewissen» nicht mehr mit dem Aufstand gegen repressive Ideale verbindet; dort also, wo er, statt seine «natürlichen Hänge mit ‹bösem Blick›»[9] zu betrachten, seine Schuldgefühle mit der *Verneinung* des Lebenstriebes assoziiert. Damit aber wird zugleich deutlich, daß es diesen Verkündern einer «Moral ohne Schuld» tatsächlich um die Kritik an einem Schuldverständnis geht, das den Weg zu einer schöpferisch-humaneren Daseinsverwirklichung zu blockieren scheint, nicht aber um eine kritische Auflösung des Schuldphänomens überhaupt. Dies entlastet sie nicht zuletzt von dem allzu naiven Vorwurf des Nihilismus.[10]

Bei aller weiterführenden Vernunft nun, die diese Deutungsversuche zweifellos in sich bergen, bleibt dennoch die entscheidende Frage, ob mit der dort vorgenommenen Umstellung des Schuldgefühls, die eine prinzipielle Auflösung dessen impliziert, was Huxley den «protoethischen Mechanismus»[11] eines autoritätsbestimmten, sozial-regulativen Gewissensverständnisses nennt, bereits die Heraufkunft einer qualifizierteren Moral gesichert

ist. Die Antwort hierauf wird man sich nicht leicht machen dürfen. Denn weder für Nietzsche noch für Hesnard ist mit diesem «Insubordinationsgewissen» als dem bleibenden Ferment menschlicher Freiheit gegenüber normativen Zwangsstrukturen das Ganze jener Freiheit selbst schon ausgeschritten, in der sich die von ihnen postulierte neue Moral verwirklicht. Bedeutet doch Freiheit für sie keineswegs Regression auf eine ungeprägt-naturale, von allem «Anspruch» entpflichtete Triebexistenz, sondern wesentlich Existenz, die im Überschreiten ihrer normativen Geformtheiten, sei es nun im Modus kreativer Zuwendung zum anderen, wie bei Hesnard, oder sei es im Modus einer Emanzipation des Individuums zu radikal souveräner Selbstverantwortlichkeit, wie bei Nietzsche, in ihre eigentlichen Seinsmöglichkeiten gelangt. Gerade Nietzsche zieht diese Linie explizit aus, wenn er die Herausformung des *autonomen Gewissens* als das eigentlich angezielte Resultat und als die «reifste Frucht» jenes «ungeheuren Prozesses» kollektiver Zähmung und Berechenbarmachung des Menschen durch die «Sittlichkeit der Sitte» begreift, an dessen Ende, diesen Prozeß überbietend und in das Reich der Mittel verweisend, das radikal souveräne Individuum steht, ein Individuum, das erst in diesem «stolzen Wissen» der so gewonnenen Freiheit und Macht «über sich und das Geschick» seine eigentliche «*Verantwortlichkeit*» gewinnt.[12]

Mit diesem autonomen, sich selbst besitzenden Gewissen aber qualifiziert Nietzsche letztlich die Möglichkeit eines Moralbewußtseins, das nicht mehr notwendig der Krücken einer dauernden Abstützung durch kollektive Normativitäten bedarf. Darin geht er grundsätzlich über die Positionen jener Moralpsychologen hinaus, die, wie etwa S. Freud oder eindeutiger noch A. Gehlen, alle sittliche Kultur einschließlich ihrer autonomen Entfaltungen an die permanente Kontrollinstanz gesellschaftlicher Normen und Institutionen zurückbinden. So erscheint etwa in der Theorie Freuds jede Freisetzung des Ich von den sich im «Über-Ich» internalisierenden sozialen Kontrollen, als eine Freisetzung der durch sie unterworfenen und nur so sublimierungsfähigen «Libido», eine Freisetzung, die den Menschen notwendig auf prärationale Stufen zurückwirft und ihn der sittlich-kulturellen Selbstzerstörung ausliefert.[13] Analog führt bei Gehlen, der den Menschen als ein von Natur auf Kulturation verwiesenes «nicht festgestelltes» Wesen begreift, jeder Abbau von Institutionen, deren Funktion gerade darin liegt, die unmittelbaren Antriebe des Menschen in verantwortliche, von Entscheidungszumutungen entlastete Handlungsgesinnungen umzuformen, zwangsläufig in eine naturale Entartungsbereitschaft, die ihn in seinem moralischen Bestand bedroht.[14]

Der spezifische Mangel dieser Theorien zeigt sich offensichtlich darin, daß mit der hier vollzogenen Abwertung der Subjektivität zugleich jene Instanz verfemt ist, die allein als möglicher Träger eines «insubordinationsfähigen» normkritischen Gewissens in Frage kommt. Damit aber bewegen sie sich letztlich auf einer Argumentationsebene, auf der sie im Grunde nur jene wirksam treffen können, die etwa im Stile von Wilhelm Reich oder neuerdings Arno Plack[15] in der Destruktion aller Normativität und in der daraus resultierenden Triebbefreiung *als solcher* das Allheilmittel für individuelle und soziale Lebensnot sehen.

Was nun demgegenüber den auf eine konstruktive Subjektivität hin konvergierenden Gewissensbegriff Nietzsches dennoch in seinem Kern zutiefst fragwürdig macht, ist die radikale Substantiierung der sich mit diesem Gewissen verwirklichenden Freiheit in jenem «Willen zur Macht», der, durch keine weitere Vernunft erlösbar, diese Freiheit zum Gefangenen seiner selbst werden läßt.[16] Hieraus aber resultiert letztlich eine Moral, die in gleichem Maße, wie sie sich von den objektiven Zwängen der «Sittlichkeit der Sitte» emanzipiert, ihrerseits im Namen einer sich selbst überantworteten Subjektivität Direktiven ausübt, die menschliches Handeln in eine nicht minder gewalttätige Obhut nehmen.

Ist also überhaupt eine Moral möglich, die *Freiheit* und *Normativität* so miteinander versöhnt, daß die dem Menschen geschichtlich zugewachsene sittliche Autonomie eine Reife empfängt, die, jeglicher Depravation entzogen, keiner Repression mehr bedarf? Es ist dies die Frage, die vor allem H. Marcuse nach den sozialen und psychologischen Bedingungen und Gesetzlichkeiten einer *nicht*-repressiven und dennoch trieb*vernünftigen* Moralität suchen läßt,[17] einer Moralität, die den Menschen als «bewußtes rationales Subjekt»[18] in jene Mündigkeit zur «Selbst-Sublimierung»[19] freisetzt, die ihn über die opaken Verhaltenszwänge tradierter Sittenordnungen ebenso hinausführt wie über die scheinhumanitären Ansprüche einer Leistungsgesellschaft, die, einzig dem Gesetz ökonomischer Effektivität verpflichtet, erst recht darauf abzielt, ihn in Unmündigkeit zu halten, nämlich in der Unmündigkeit eines manipulierbaren, vermarktungsfähigen Bedürfniswesens.[20] Marcuse geht nun davon aus, daß diese Gegebenheiten keineswegs unabwendbar sind, sondern als historische Konstel-

lationen im Prozeß eines sozialen Bewußtseins- und Strukturwandels grundsätzlich aufgehoben werden können. Hiernach aber sind für ihn gerade mit dem hohen Stand der Produktivität, den die neuzeitliche Kultur und Zivilisation unter der Herrschaft des «Leistungsprinzips» geschaffen hat, im Grunde bereits entscheidende sachliche Voraussetzungen für die Entfaltungsmöglichkeit zu einer sich nunmehr freilich qualitativ darüber hinaus erhebenden Kultur der nicht-entfremdeten Arbeit und der nicht-repressiven Triebsublimierung erstellt hat.[21]

Ganz abgesehen zunächst von der Frage nun, ob mit der definitiven Installierung eines entsprechenden technologischen Niveaus sowie mit der «Behebung aller zusätzlichen Unterdrückung» bereits die wesensnotwendigen Bedingungen ausdefiniert sind, unter denen das «reife Bewußtsein» jene «*libidinöse Vernünftigkeit*» entwickelt, kraft deren es dann tatsächlich «zu höheren Formen kultureller Freiheit»[22] gelangen könnte, bleibt es dennoch entscheidend richtig, wenn Marcuse – und hier trifft er sich im Kern mit Nietzsche und Hesnard – die sich kollektiv auslegenden repressiven Ordnungsethiken (biblisch gesprochen: die Gesetzesmoralen) als Lösungen kennzeichnet, die im Hinblick auf eine wirklich humane Erfüllung menschlicher Existenz letztlich «überwunden» werden müssen.

Damit aber ist auf *säkularer* Ebene, wenn auch in einem anthropologisch gewiß immer noch unzureichenden Verstehenskontext, jene zentrale Wahrheit berührt, die theologisch, im Licht der neutestamentlichen Botschaft, der Substanz nach längst aufgedeckt erscheint, die Wahrheit nämlich, daß der Mensch weder *unter* dem «Gesetz» noch auch *durch* das «Gesetz» in die ihm definitiv mögliche Vollgestalt seines sittlichen Wesens gelangt. Denn wenn Hesnard mit seiner Forderung nach «unaufhörlicher Verbesserung der zwischenmenschlichen Beziehungen» den *solipsistischen* Tendenzen einer sich in Schuldängsten frustrierenden Repressionsmoral *von der Interaktionsebene her* zu begegnen sucht, und wenn Marcuse, von derselben Zielvorstellung einer Moral der «nicht-repressiven Sublimierung» geleitet, nach deren möglichen *sozial-strukturellen Koeffizienten* zu fragen beginnt, so sind hier ohne Zweifel Impulse wirksam, die sich in ihrem sittlichen Kern durchaus jenem Ethos zuordnen lassen, mit dem das Neue Testament ein von Repressionen erlöstes Daseinsverständnis umreißt: «Angst», so schreibt Johannes, «verträgt sich nicht mit der Liebe. Die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht.»[23]

Man wird nun diesen vom Glauben an die Möglichkeit einer heileren Welt getragenen Lösungsversuchen gewiß nicht gerade das ankreiden dürfen, was ihren spezifischen Eigenwert ausmacht, nämlich daß sie sich diesem ungeheuren Problem von seiner *empirischen* Seite her zu nähern suchen. Anderenfalls bliebe in der Tat nur ein Moralverständnis, das sich in Gesinnungsappellen erschöpft. Die entscheidende Frage ist vielmehr die, ob solche ethischen Konzeptionen einer Welt ohne Schuld überhaupt über die Form einer Utopie hinausgelangen können, ohne daß sie sich aus jener Wirklichkeit artikulieren, die den Menschen erst in seine eigentliche Gerechtigkeit und Wahrheit freisetzt.

2. Die Rehabilitierung des Kampfes

Angesichts der wesenhaft mundanen Existenzverfaßtheit des Menschen steht jede der Humanisierung dieses Menschen verpflichtete Moral zugleich immer auch unter der Forderung nach deren empirischer, und das heißt nach deren physiologischer, ökonomischer, psychologischer und sozialstruktureller Konditionierung. Diese Forderung gilt auch dann, wenn man sich nicht in dem «materialistischen» Trugschluß bewegt, das im Prozeß dieser Humanisierung hervortretende, sich selbst besitzende sittliche Wesen des Menschen sei im Grunde nichts anderes als die Summe seiner empirischen Bedingungen. Unter solcher, freilich illusionären Voraussetzung erschiene es in der Tat als möglich, die ersehnte «moralische Gesellschaft», das «Reich der Freiheit und Brüderlichkeit» auf rein empirischem Wege heraufzuführen. In Wahrheit zeigt es sich jedoch, daß das, was sittliche Freiheit ihrem Wesen nach ausmacht, *in keinem Augenblick* mit ihren wie auch immer gearteten positivierbaren Bedingungen *ontologisch* zusammenfällt oder im Modus einer Naturkausalität von ihnen bewegt wird. Dies belegt nicht nur die Tatsache, daß der Mensch gerade unter schwersten und im Hinblick auf ein erfülltes Existieren durchaus inhumanen Voraussetzungen höchster sittlicher Handlungen fähig ist, sondern ebensosehr auch der grundsätzliche Tatbestand, daß alle humanen Ausgestaltungen überhaupt erst kraft dieser vorausentwerfenden Freiheit ihr Dasein gewinnen, aus ihr ihre ganze ethische Relevanz und Bedeutsamkeit empfangen und nur solange wahrhaft humane, moralische Wirklichkeit bleiben, als diese sie ermöglichende und tragende Freiheit nicht mit ihnen zusammenfällt und in ihrer Kausalität aufgeht. Wenn nun also trotz der offenkundig aporetischen Grundstruktur

menschlich-sittlicher Existenz, die allen spezifisch empirischen Bemühungen um die Konditionierung einer «heilen» Welt a priori Grenzen setzt, diese Bemühungen dennoch ethisch gefordert bleiben, so deshalb, weil alle sittliche Freiheit, kraft deren der Mensch sein Leben *führt*, erst *in den durch sie erwirkten sittlich-kulturellen Ausformungen ihrer eigenen unaufhebbar empirischen Substrate*, die eigentlich *humanen* Voraussetzungen ihres Seinkönnens gewinnt.

Aus eben diesem grundlegenden anthropologischen Befund aber empfängt jetzt zugleich auch der um der Herauf kunft einer menschlicheren Wirklichkeit willen geführte «*soziale Kampf*» seine mögliche ethische Dignität. In der Tat stellt diese eristische, mit Zwängen operierende Form gesellschaftlicher Interaktion eine instrumentale Potenz dar, die sich nicht nur dadurch empfiehlt, daß sie zumeist ungleich schneller und sicherer zum Ziel führt als dies mit einer Moral des repressionslosen Überzeugens je möglich erscheint, sondern zugleich auch dadurch, daß sie das menschliche Selbstwertbewußtsein, ohne das es letztlich wiederum keine sittliche Freiheit gäbe, in ganz anderer Weise anzuheben vermag als ein reines Ethos der Gewaltlosigkeit, dessen genuin sozialkritischer Impuls gerade wegen seiner vielfach «objektiven» Ohnmacht nur allzuleicht in einer die Unrechtslage verfestigenden «defaitistischen» Moral des Verzichtes, der Schicksalsergebenheit und der sozialen Subordination untergeht.

Erst auf diesem Hintergrund der scheinbaren geschichtlichen Erfolglosigkeit einer Ethik, die den Gebrauch von Gewalt im Namen der Liebe schuldig spricht, und die nunmehr gerade dadurch, und zwar durchaus gegen ihre eigene ursprüngliche Intention, einer Unterwerfungsmoral Vorschub leistet, die, in Verkehrung dieses Ansatzes, bestehende Gewaltordnungen petrifiziert – erst auf diesem Hintergrund läßt sich die ungeheure Wirkung der politisch wohl folgenschwersten Sozialphilosophie der Neuzeit, des Marxismus, verstehen, der nun seinerseits, in einer Art Gegenmodell, allen sozialen Fortschritt auf die gesellschaftliche Dialektik des Kampfes stellt.

Das grundlegend Neue dieser Konzeption liegt zweifellos darin, daß hier der Kampf nicht mehr als Instrument einer bloßen *Umordnung* von Gewaltverhältnissen genommen wird, noch gar als Mittel zur *Erhaltung* der bestehenden, sondern wesentlich als Geburtshelfer einer der Intention nach schlechthin *humanen Neuordnung* aller sozialen Verhältnisse, die sich nach Marx in der Herauf kunft der klassenlosen, jegliche interaktionellen Gewaltkonstellationen aufhebenden «kommunistischen» Gesellschaft vollendet.

Zur Legitimation dieses Kampfes nun argumentiert Marx ursprünglich durchaus moralanthropologisch. Dies zeigt sich vor allem in seiner Religionskritik, in der er die Strukturen der «Entfremdung» des geschichtlichen Individuums, und hier insbesondere deren religiöse Wirkfaktoren von einem anthropologischen Ansatz her aufzudecken sucht, der den Menschen radikal als ein sich selbst herstellendes Wesen begreift: «Die Wurzel für den Menschen ist der Mensch selbst.»[24] Aus eben dieser Kritik aber schält Marx jetzt zugleich die entscheidende axiologische Schlußfolgerung heraus, «daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen»[25] sei, eine Schlußfolgerung, die ihn dann unmittelbar, entsprechend seiner genuin strukturkritischen Intention, zu dem revolutionären Imperativ führt, «alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist».[26]

Dieser moralanthropologische Duktus der Beweisführung verliert freilich in gleichem Maße an Relevanz, wie Marx versucht, die praktische Notwendigkeit des revolutionären Kampfes zugleich als eine der Logik der Geschichte selbst innewohnende zu begreifen, die, als solche streng ökonomischen Gesetzen gehorchend, den Gesamtprozeß der sozialen Entwicklung des Menschen steuert. Hiernach aber erweist sich die aus den jeweiligen Produktions- und Eigentumsverhältnissen resultierende sozialökonomische Konstellation von Reichtum und Unmenschlichkeit zugleich immer auch als eine geschichtsspezifische Konstellation des *Kampfes*, die nach Marx im neuzeitlichen Kapitalismus ihre äußerste Zuspitzung erfährt und damit zwangsläufig auf jene totale revolutionäre Emanzipation hintendiert, die, getragen von der durch das kapitalistische System erzeugten Klasse der Ausgebeuteten selbst, die endgültige Aufhebung des Privateigentums bewirkt, mit der sich dann notwendig die höhere Gesellschaftsform herstellt.[27] Unter der Voraussetzung dieses Glaubens an einen geradezu naturgesetzlich vorgezeichneten Gang der Entwicklung, der dem Proletariat, als dem eigentlichen Exekutor der Vernunft der Geschichte das vollständige Gelingen seiner Unternehmungen vorweg garantiert, ist es dann durchaus konsequent, wenn Marx alle bloß altruistische Moral, aber auch alle, von sozialem Reformwillen getragene, auf bloßen Interessenausgleich hinwirkende Sozialethik als ein Bemühen perhorresziert, das nichts anderes bewirkt, als eine Verzögerung

dessen, was nach geschichtlicher Notwendigkeit kommen wird und kommen muß. Denn in der Tat konstituiert der für die Marxsche Sozialphilosophie in ihrer «wissenschaftlichen» Ausgestaltung als «historischer Materialismus» kennzeichnende geschichtslogische Objektivismus ein soziales Handlungsverständnis, das grundsätzlich jeder Möglichkeit einer spezifisch *ethischen* Fundierung entzogen ist. Unter diesem Aspekt behält hier die später auch von Lenin ausdrücklich bestätigte und übernommene Interpretation Werner Sombarts Recht, «daß es ‹im ganzen Marxismus von vorn bis hinten auch nicht ein Gran Ethik› gäbe: in theoretischer Hinsicht ordne dieser den ‹ethischen Standpunkt› dem ‹Prinzip der Kausalität› unter; in praktischer Beziehung laufe er bei ihm auf den Klassenkampf hinaus».[28]

Dieser «ethische Standpunkt» gewinnt demgegenüber in dem Augenblick seine notwendige und volle Eigenbedeutung zurück, wo sich herausstellt, daß es, wie die wachsende Diskrepanz zwischen den doktrinären ökonomisch-materialistischen Prognosen und der tatsächlich eingetretenen politisch-gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung beweist, überhaupt kein solches aus sich selbst wirkendes kausales Geschichtsgesetz gibt, sondern daß vielmehr Fortschritt im Rahmen der konkreten Geschichte wesentlich auf der kreativen Potenz von *Menschen* gründet, so daß er in Wahrheit nur in dem Maße stattfinden kann, wie jene sittliche Freiheit respektiert bleibt, die alle menschliche Kreativität und damit auch allen sozialen Fortschrittswillen trägt. Eben deshalb aber erweist sich gerade auch der soziale Kampf, und zwar einschließlich seiner durch eine mögliche ultima ratio geforderten Ausweitung zum revolutionären Kampf, überhaupt nur dort als humangeschichtlich sinnvoll, wo er dem «ethischen Standpunkt» prinzipiell zugeordnet bleibt und nicht dem Irrlicht einer Vernunft gehorcht, die den Menschen im Namen eines utopischen Geschichtszieles gänzlich funtionalisiert. Daß «die Erhebung der materiellen Faktoren zu den omnipotenten Mächten der Entwicklung» eine kostspielige ökonomische «Selbsttäuschung» sei, und daß somit der kämpferische Antrieb zum sozialen Fortschritt keiner geschichtsdoktrinären, sondern vielmehr einer ethischen Fundierung bedarf, macht schon E. Bernstein gegenüber dem orthodoxen Marxismus geltend.[29] Dieser Einspruch trifft sich durchaus mit der Auffassung jener neueren Exponenten eines marxistischen Revisionismus, die wie L. Kolakowski aus der unmittelbaren praktisch-politischen Erfahrung des sich durchgängig totalitär auswirkenden geschichtsspekulativen Objektivismus feststellen, «daß die Regeln des sittlichen Verhaltens aus keiner Theorie des geschichtlichen Fortschritts abgeleitet werden können»,[30] sondern daß vielmehr der historische Fortschritt selbst diesen Regeln unterworfen bleibt und auf die Dauer nur dort seine vollen Chancen gewinnt, wo die Mittel den Zweck nicht pervertieren. Für den Marxisten Kolakowski bedeutet dies, daß «nicht nur der Kommunismus, sondern auch die Bewegung zu ihm ein Ziel ist»,[31] womit nichts Geringeres ausgesagt wird, als daß sich das angestrebte ethische Ziel schon in den Mitteln vorwegentwerfen und der Weg bereits der moralische Inchoativ seiner Erfüllung sein muß.

Damit aber wird zugleich deutlich, daß sich das ethische Problem im Hinblick auf den Marxismus wesentlich als eine Frage nach der Moral der Mittel stellt. Indem nun der orthodoxe Marxismus alle menschliche Praxis auf eine geschichtsobjektive Dialektik des Kampfes abstellt, expliziert er sich als ein Handlungssystem, das das Schuldmoment aus eben diesem Bereich der Mittel radikal eliminiert, insofern der Mensch innerhalb dieser Dialektik grundsätzlich aufhört «Zweck an sich selbst» zu sein.[32] Demgegenüber bedeutet die revisionistische Restituierung der ethischen Mittelwahl zugleich auch eine Restituierung der Möglichkeit von Schuld, die überall dort zutage tritt, wo der konkrete Mensch zu einem bloßen Mittel depotenziert wird. Daraus darf jedoch nicht gefolgert werden, daß ein schuldfreies Handeln gleichbedeutend sei mit kampflosem Handeln, bleibt doch gerade der kämpferische Impetus – vom Revisionismus mit Recht aus dem marxistischen Erbe festgehalten – als positive zielgerichtete Kraft menschlicher und gesellschaftlicher Selbstverwirklichung, ein unaufhebbares Moment allen geschichtlichen Fortschritts.

Hier aber zeigt sich eine weitere grundlegende Aporie, der jegliches, dem Menschen und seiner Humanisierung verpflichtete Handeln – nunmehr im Bereich der moralischen Mittelwahl – unterworfen ist, und zwar insofern als das Mittel des Kampfes sich nur in dem Maße sittlich legitimiert, wie es den Menschen als «Zweck an sich selbst» zu bewahren vermag, und als umgekehrt das Mittel der Gewaltlosigkeit nur solange ethisch geprägt bleibt, wie diese Gewaltlosigkeit sich nicht mit Resignation identifiziert, sondern den kämpferischen Impuls zur Verwirklichung einer «heilen Welt» voll in sich auszeugt, selbst wenn sie sich um

dieser willen in der Ohnmacht des Kreuzes vollenden muß.

3. Die Inauguration der positiven Vernunft

Während die marxistische Kritik am Schuldbegriff, soweit sie sich selbst noch als *ethische* Kritik verstehen läßt, letztlich einem Moralverständnis gilt, in welchem jener zentrale sozialkämpferische Impuls diffamiert bleibt, ohne den eine Überwindung gesellschaftlicher Unrechtszustände in der Tat nicht möglich erscheint, kommt mit zunehmender Bedeutung der empirischen Wissenschaften noch ein anderes Denken zum Zuge, das als solches einen nicht minder fundamentalen schuld- und moralkritischen Ansatz in sich birgt. Dieses Denken nun, das sich zunächst grundsätzlich als Methode, in der dezidierten Gestalt des Positivismus jedoch darüber hinaus auch als systematische Theorie versteht, geht davon aus, daß nicht nur alle außermenschlich naturalen, sondern auch alle spezifisch menschlichen Daseinsbedingungen und Daseinsvollzüge, und zwar einschließlich jener, die der Mensch mit moralischen Wertungen, mit Lob und Tadel, mit Vorstellungen von Recht und Unrecht, von Gut und Böse verbindet, sich in einem Nexus empirischer, nämlich physiologischer, ökonomischer, psychologischer und sozial-struktureller Gesetzlichkeiten und Regelhaftigkeiten auslegen. In gleichem Maße aber, wie diese vielfältigen Bedingungszusammenhänge rational erschlossen und instrumental verfügbar werden, wächst nun konsequenterweise auch die Möglichkeit, menschliches Dasein in seinen moralischen Vollzügen «operabel» zu machen. Dies gilt auch für das Phänomen der Schuld, insofern Schuld als «malum morale» eben immer auch ein «malum» impliziert, sich als solche also ihrem Wesen nach nicht nur als transzendentale, im Selbst des Handelnden gründende Freiheitstat, sondern zugleich als eine strukturell prozeßhafte Größe darstellt, deren je konkrete intentionale Bedingungszusammenhänge von ihren empirisch erfaßbaren Ebenen her je und je aufgehoben werden können.

Zweifellos eröffnen sich mit dem wachsenden methodologischen Instrumentarium der positiven Wissenschaften völlig neue Wege, die Strukturen menschlichen Daseins transparent zu machen, sie in zunehmendem Maße zu verändern und auf humanere moralische Dispositionen hin zu entwerfen. Ein solches Bemühen erscheint auch im Licht einer *theologischen* Anthropologie, die den Menschen von seinem Schöpfungsentwurf her als ein sich selbst aufgegebenes und zur humanen Sinngestaltung der Wirklichkeit gerufenes Wesen begreift, durchaus legitim. Es wäre jedoch verfehlt, die diese Sinngestaltung moralisch bestimmende und verantwortende Vernunft einfachhin mit jener ihr als eigene ausformbare Möglichkeit immer schon innewohnenden Rationalität zu identifizieren, die die empirischen Bedingungen zu solcher Sinngestaltung zunehmend freilegt und bereitstellt. Denn es zeigt sich in der Tat, daß diese Kraft empirischer Rationalität der Verwirklichung recht unterschiedlicher Sinnziele dienen kann und daß deshalb auch eine wachsende Einsicht in die Strukturen und Gesetzmäßigkeiten menschlichen Daseins und der damit gegebenen Chancen zu seiner planbaren zukünftigen Gestaltung keineswegs aus sich heraus jene Vernunft erzeugt, die solche Gestaltungsmöglichkeiten schon als moralische ratifiziert.

Hier nun liegt der entscheidende Fehler allen positivistischen und neopositivistischen Erkenntnis- und Wirklichkeitsverständnisses, daß es, wie sich etwa an den evolutionären Konzeptionen und Sozialtheorien so unterschiedlicher Denker wie Popper,[33] Huxley,[34] Fourastié,[35] Geiger,[36] oder Albert[37] leicht zeigen ließe, in dieser methodischen Ausformung objektivierender Rationalität das Wesen von Vernunft schlechthin erblickt und damit auch den Weg zu einer künftigen humaneren Welt und Gesellschaft als den Weg der positiven Vernunft selbst postuliert. In solchen Versuchen setzt sich zweifellos eine Denktradition fort, deren Anfänge bereits bei Laplace,[38] dann aber insbesondere bei Quetelet und Le Play[39] liegen, eine Denktradition, die ihre entscheidende Ausrichtung von dem methodologischen Ansatz her empfängt, die rationalen Verfahrensweisen der Naturwissenschaften auch auf den Bereich der «Moralwissenschaften» anzuwenden und die sozial-kulturellen Gestaltungen der Humanwirklichkeit dem mathematischen Kalkül zu unterwerfen. Seine schärfste und konsequenteste Systematisierung hat dieses Denken wohl im Werk Cournots gefunden, der die Geschichte des Menschen wesentlich als die Geschichte einer fortschreitenden rationalen Durchdringung und Ausplanung seiner eigenen moralischen Bedingungen begreift, einer Geschichte, die sich dann schließlich im «posthistoire» einer völlig durchrationalisierten, sich selbst verwaltenden Welt vollendet und aufhebt.[40] Diese Welt des «posthistoire» ist nach Cournot weder von einem neuen Glauben noch von einer neuen Sinngebung noch von einem neuen Ethos getragen, sondern einzig von jener Rationalität, die alles durchdringt

und in seine Notwendigkeit führt. «Humanité sans âme» nennt Ruyer die Herrschaft solcher Vernunft.[41]

Demgegenüber muß nun grundsätzlich geltend gemacht werden, daß all jene Gegebenheiten, die kraft solcher Rationalität gezählt, berechnet, geplant und verändert werden können, selbst nicht wiederum bloße Meßgrößen sind, sondern ihrem ganzen Wesen nach intentionale, ethosbestimmte, aus menschlichen Interessen und Wertungen gefügte Sinnstrukturen darstellen, Sinnstrukturen, deren stiftende Vernunft in jener transzendentalen, im Selbstverhältnis des Menschen eröffneten Freiheit gründet, die sich als Verfügende aller Verfügbarkeit entzieht. Gerade darin aber zeigt sich, daß im Grunde auch alle planende, auf Veränderung der condicio humana abzielende Rationalität von jener Wahrheit lebt, daß das Objekt ihres Verfügens ein Subjekt ist und bleiben muß, soll überhaupt Plan verwirklicht werden. Diese Subjekthaftigkeit, die mit dem Selbst des Menschen gegeben ist, erweist sich in der Tat als unveräußerlich und zwar nicht nur im Sinne eines Sollens, sondern, insofern sozial-kulturelle Prozesse grundsätzlich auf Personen und damit auf einsichts- und zustimmungsfähige Wesen detachiert sind, durchaus im Sinne eines Seins, so daß ein soziales Lenken, das es darauf anlegt, den Menschen auf die radikale Verfügbarkeit eines vernunftlos-reaktiven Naturobjektes zu reduzieren, letztlich auch die Bedingung seiner selbst aufheben würde: Wesen, die nicht erfassen, sind *sozial* unlenkbar.

Dies schließt nun freilich die Möglichkeit von Herrschaftstechniken für den Bereich sozialen Lenkens keineswegs aus. Eröffnet sich doch gerade im Rahmen dieses ontologisch gesetzten Bedingungsfeldes jener breite Manipulationsspielraum, der es den Sozialingenieuren erlaubt, den Menschen in seiner bloßen Zustimmungspotentialität auszuwerten und ihn mittels sozialer, psychologischer und möglicherweise sogar biogenetischer Verfahren auf den eigenen Plan hin zu programmieren, Verfahren, die dem einzelnen keinerlei Chance lassen, den Plan selbst nochmals in Verantwortung zu nehmen und auf seine moralische Wahrheit und Vernunft hin zu prüfen. Einer solchen Sozialpraxis aber – sie sei hier als *soziokybernetische* gekennzeichnet – korrespondiert dann notwendig ein funktionales Handlungsverständnis, das Moralität (als jene unaufhebbar «personale» Dimension im Lenkungsgeschehen) mit Erfüllungswillen und Anpassungsbereitschaft gleichsetzt und das entsprechend Schuld ebenso konsequent als Dysfunktionalität und damit als eine Unangepaßtheit gegenüber dem Plan interpretieren muß.

Demgegenüber zeichnet sich nun eine Praxis sozialen Lenkens ab – und nur für diese sollte der Terminus *Sozialkybernetik* gelten[42] –, die sich zwar derselben rationalen, sozialtechnologischen Verfahren bedient, sie jedoch so einsetzt, daß die kritische Potenz der Zu-Lenkenden durchgängig in den Lenkungsplan selbst einbezogen bleibt, der auf diese Weise einer permanenten Transformation unterliegt. Innerhalb solcher Lenkungssysteme, die sich wesentlich als offene, auf Entwicklung angelegte Koordinationssysteme von miteinander handelnden und aufeinander einflußnehmenden *Subjekten* verstehen und damit eine Moral implizieren, die nicht nur Gehorsam gegenüber dem normativen Anspruch des Planes, sondern auch Verantwortung für die Vernunft und Wahrheit des Planes selbst kennt, gewinnt das Moment der Dysfunktionalität und des Konfliktes notwendig eine konstruktive Bedeutung. Denn nur ein Lenken, das gegen sich selbst Widerspruch zuläßt, das also die normativ-kritische Vernunft der Individuen der normativen Vernunft des Lenkungsplanes selbst in einem ständigen Prozeß intentionaler Rückkoppelung einstiftet, bewahrt sich die Chance seiner Maximierung auf ein je «Besseres» hin.

Ein Vergleich dieser beiden möglichen Lenkungssysteme zeigt nun gerade im Hinblick auf die moralische Dimension, die ihnen als sozialen Systemen unaufhebbar inhärent ist, daß sich das Übel als «malum morale» im soziokybernetischen Verstehenshorizont als Insubordination des Individuums gegenüber dem System darstellt, in einem sozialkybernetischen Kontext hingegen als Mangel an kritischer Bewußtheit, als ein Mangel also, der sich auf seiten des Individuums als Systemkonformismus und auf seiten des Systems selbst als autoritär-repressive Struktur zeigt, die sich der kritisch prüfenden Vernunft der Individuen versagt. Wie aber auch immer diese Systeme das «malum morale» akzentuieren, so kommen sie doch darin überein, daß sie sich als je spezifische Versuche verstehen, den grundsätzlichen Krisenzusammenhang, in dem sich menschliches Dasein erfährt, mittels der verfügbaren empirisch rationalen Verfahren in seiner Malumstruktur aufzuheben und die Welt zu «entübeln», so daß sowohl Soziokybernetik als auch Sozialkybernetik in rein mundanem Verständnis auf eine «Moral ohne Schuld» hintendieren. Gerade darin aber offenbart sich nun die grundlegende Aporie beider Systeme, insofern nämlich die Frage nach der letzten Vernunft allen Planens

nicht systemimmanent beantwortet werden kann, will man nicht Gefahr laufen, entweder in der Geschichtslosigkeit einer soziokybernetisch verwalteten Welt oder in der liberalisierenden Ziellosigkeit eines sozialkybernetischen Nihilismus des Geltenlassens zu enden. Der entscheidende Richtwert aller Lösungsversuche läßt sich nicht wiederum durch sachimmanente Logik und Vernunft positivieren.

Dieser letzte Richtwert aber, der alles menschliche Erkennen und Handeln in einem endgültigen Sinne zu leiten vermag und der damit zugleich alle rationalen Lösungsversuche des immanenten Krisenzusammenhanges der Welt richtend und aufrichtend in die Krisis bringt, ist allein das in der Schöpfungstat Gottes grundgelegte und in der Heilstat Christi definitiv besiegelte und damit alles tragende, sich durch alle Schuldverfallenheiten durchhaltende, den Sinn eines jeden einzelnen wie des Ganzen bewahrende und erlösende *Ja Gottes* zu seinem Werk. Dieses vom Menschen im Glauben aufgenommene Ja Gottes aber konkretisiert sich welthaft in jenem Glauben des Menschen an den Menschen, der darin zugleich ein letztes unüberbietbares ethisches Richtmaß allen Handelns besitzt, ein Richtmaß, an dem sich aller Gehorsam und alle Kritik, alles Gesetz und alle Freiheit, aller Kampf und alle Liebe, alle moralischen und alle technologischen Verfahren menschlichen Planens und Lenkens messen müssen. Im Richtmaß dieses vom erlösenden Ja Gottes lebenden Glaubens an den Menschen aber, in dem sich die Wahrheit des Bösen und der Schuld letztlich als Geheimnis des Sich-Verweigerns und des Unglaubens enthüllt, erweist sich jeder Versuch, den Krisenzusammenhang der Welt allein aus der sich freisetzenden Macht ihrer eigenen Vernunft zu bannen, als eine petitio principii.

[1] Zitiert nach J. Lacroix, Wege des heutigen Atheismus (Freiburg 1960) 74 (Le sens de l'athéisme moderne [1958]).

[2] Erschienen Paris 1954. Das Büchlein bietet eine Systematisierung und Weiterführung von Gedanken, die bereits in Hesnards Werk «L'Univers morbide de la faute» (Paris 1949) grundgelegt sind.

[3] Für den Arzt und Psychologen Hesnard ergibt sich hieraus ein notwendiger innerer Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit. Für ihn ist Krankheit letztlich «Existenz in einer Welt der Schuld».

[4] Fr. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral (1887). Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. K. Schlechter, II (Darmstadt 1963) 827.

[5] Ebd. 835.

[6] Ebd. 828.

[7] Ebd. 833.

[8] Hier zeigt sich ein Grundzug des neuzeitlichen Atheismus, der offensichtlich viel stärker ethisch argumentiert als erkenntnistheoretisch. In diesem «postulatorischen Atheismus» (M. Müller), der durchgängig aus dem Gedanken der Freiheit als dem Bedingungsgrund des Selbstseins, der Selbsthervorbringung und der radikalen Mündigkeit des Menschen konzipiert wird, kommen Marxismus (bis hin zu A. Schaff, R. Garaudy und C. Luporini), Existentialismus (Sartre) und selbst Idealismus (N. Hartmann) mit Nietzsche überein.

[9] Nietzsche, aaO. 836.

[10] Nietzsche versteht seinen «Menschen der Zukunft», diesen «Besieger Gottes und des Nichts» zwar als «Antichrist», zugleich jedoch auch wesentlich als «Antinihilist». Ebd. 837.

[11] J. Huxley, Ich sehe den künftigen Menschen (München 1966) 112 (Essays of a Humanist [London]).

[12] Nietzsche, aaO. 800–801.

[13] Hierzu besonders S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur = Fischerbücherei Bd. 47 (Frankfurt 1953) (Lizenzausgabe von Imago Publishing Co. Ltd. [London 1946]). Für Freud basiert alle Kultur grundsätzlich auf Triebverzicht und Aufschub der unmittelbaren Befriedigung: «Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut.» Ebd. 130.

[14] Vgl. A. Gehlen, Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Bonn [5]1955); ders., Urmensch und Spätkultur (Bonn 1956); ders., Anthropologische Forschung (Hamburg 1961); ders., Studien zur Anthropologie und Soziologie (Neuwied Berlin 1963). – Wenn Gehlen mit der These vom Menschen als dem «noch nicht festgestellten Tier» eine Formel Nietzsches übernimmt (vgl. Der Mensch aaO. 10), so denkt er sie dennoch nicht bis dahin zu Ende, wo der Mensch mit Nietzsche sich als ein prospektives, sich nochmals freisetzendes Wesen der «Verantwortlichkeit» versteht. Gehlen ist insofern alles andere als ein «Evolutionist», wie er ja auch gerade die für Nietzsche charakteristischen Fragen nach den «Ursprüngen» als «aussichtslose Problemstellungen» ablehnt (vgl. Studien aaO. 190). Nach Gehlen bleibt vielmehr die Möglichkeit eines subjektivverantwortlichen Handelns grundsätzlich an *Institutionen* gebunden, Institutionen, die dann freilich *kraft ihres Entlastungseffektes* – gleichsam in einem tragischen Zirkel – der Entwicklung einer Subjektivität Spielraum geben, die jetzt nicht mehr als ein funktionales Mittel der Lebensführung erscheint, sondern sich mit Eigenwert füllend, zum Selbstzweck hypertrophiert.

[15] W. Reich, Die Funktion des Orgasmus. Zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens (Leipzig Wien Zürich 1927); ders., Einbruch der Sexualmoral (Leipzig Wien Zürich 1931); A. Plack, Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral (München 1967, [5]1969). Beide Autoren unterstellen einen kausalen Zusammenhang zwischen sexueller Triebverdrängung und sozialem Aggressionsverhalten. Nach Plack ist Aggression entgegen den Auffassungen der Verhaltensforschung (Lorenz, Portmann) eine sekundäre, «erlernte» Antriebsfigur, die sich mit der Auflösung sexueller Tabus von selbst abbaue.

[16] Vgl. hierzu auch den Abschnitt «Von der Erlösung» in «Also sprach Zarathustra». Fr. Nietzsche, aaO. 392–396: «Wille – so heißt der Befreier und Freudenbringer: also lehrte ich euch meine Freunde! Aber nun lernt dies hinzu: der Wille selber ist noch ein Gefangener.» Ebd. 394.

[17] H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt a. M. 1969) (Eros and Civilisation [Boston 1955]); ders., Der eindimensionale Mensch (Neuwied Berlin 1967) (One Dimensional Man [Boston 1964]).

[18] Triebstruktur und Gesellschaft aaO. 150.

[19] Ebd. 207.

[20] In der kritischen Bewertung dieser die substantiellen Erfüllungschancen des Humanen niederhaltenden Moral des «ethisierten Wohlstandes» trifft sich Marcuse durchaus mit Gehlen. Im Gegensatz zu diesem macht er jedoch hierfür in keiner Weise jene «Subjektivität» verantwortlich, mit deren Heraufkunft der Verfall kollektiv institutionalisierter Sittenordnungen definitiv beginnt, sondern wesentlich das in die Leerstelle dieser sich traditional legitimierenden Moralen eingerückte neuzeitliche «*Leistungsprinzip*», das, zum Selbstzweck avanciert, den Menschen als ein programmierbares Bedürfniswesen nimmt und eben darin repressiv bleibt. Für Marcuse ist es vielmehr wesentlich und gerade das «bewußte», von einer «neuen Vernunft» geleitete «rationale Subjekt», das ihn für die Möglichkeit einer sittlichen Kultur der «nicht-repressiven Sublimierung» hoffen läßt (aaO. 196). Demgegenüber kennt der individualethische Hobbesianismus Gehlens letztlich nur die Alternative zwischen «repressiver Sublimierung» und einer zum Nihilismus des Geltenlassens tendierenden Toleranzmoral als Konsequenz einer «verharm-

losenden Anthropologie»: die Gesellschaft als «der gewärmte große Kulturstall, in dem die Raubtiere einander umkreisen, ethische Formeln flüsternd» (A. Gehlen, Der Pluralismus in der Ethik: Merkur 21 [1967] 117). Diese Position Gehlens wird auch durch sein eben erschienenes neuestes Werk, Moral und Hypermoral – eine pluralistische Ethik (Frankfurt 1969), das erst nach Beendigung dieses Aufsatzes eingesehen werden konnte, nur noch bestätigt.

[21] Marcuse, aaO. 129ff.

[22] Ebd. 196f.

[23] 1 Jo 4,18.

[24] K. Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung (1843). Karl-Marx-Ausgabe Bd. I, Frühe Schriften, Hrsg. H. J. Lieber und P. Furth (Darmstadt 1962) 497.

[25] Ebd.

[26] Ebd.

[27] Vgl. hierzu: Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten. Von Friedrich Engels und Karl Marx (1845). Karl Marx-Ausgabe aaO. 627–925, bes. 704ff.

[28] W. I. Lenin, Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr im Buch des Herrn Struve. Werke Bd. 1 (Berlin 1961) 436. Entsprechend betrachtet der orthodoxe Marxismus alle Moral grundsätzlich als eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, die, wie das Bewußtsein überhaupt, durch das «gesellschaftliche Sein», letztlich also durch die herrschenden ökonomischen Beziehungen bestimmt ist. Vgl. W. Eichhorn, Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich? Berlin 1965: «Vom Standpunkt des Marxismus ist die Moral Produkt und Hebel des praktischen Geschichtsprozesses, eine untergeordnete Triebkraft des Klassenkampfes und der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Gesellschaftsformationen, ein Moment der historischen Gesetzmäßigkeiten. Daher und insofern ordnet der Marxismus in der Tat den ‹ethischen Standpunkt› dem Determinismus unter.» Ebd. 9.

[29] E. Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie (1899). Neue, verbesserte und ergänzte Ausgabe (Stuttgart 1920) 257. Vgl. hierzu auch H. Lübbe, Politische Philosophie in Deutschland (Basel Stuttgart 1963) 117 bis 125.

[30] L. Kolakowski, Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein (München 1967) 121.

[31] Ebd. 213; vgl. hierzu auch J. Habermas, Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus: Habermas, Theorie und Praxis (Neuwied Berlin [2]1967) 261–355, bes. 324ff.

[32] Nach Hermann Cohen, dem «eigentlichen Begründer des neukantianischen Sozialismus» (Lübbe aaO. 109), beruht alle politische Verwirklichung als eine *soziale*, wesentlich auf dieser Kantschen Ausformung des kategorischen Imperativs, «welche den Menschen als Selbstzweck von Allem unterscheidet, was ‹bloß Mittel› ist». Für Cohen ist deshalb gerade Kant «der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus» (H. Cohen, Einleitung mit kritischem Nachtrag: Fr. Alb. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Erstes Buch [Leipzig [8]1908] 524f).

[33] K. R. Popper, The Open society and Its Enemies, 2 Bde. (London 1950) (Die offene Gesellschaft und ihre Feinde [Bern 1958]).

[34] J. Huxley, Ich sehe den künftigen Menschen, aaO.; ders., Evolution, the Modern Synthesis (London 1942).

[35] J. Fourastié, Le Grand espoir du 20e siècle. (Paris 1949) (Die große Hoffnung des XX. Jahrhunderts. Köln 1955).

[36] Th. Geiger, Arbeiten zur Soziologie – Methode, Moderne Großgesellschaft, Rechtssoziologie, Ideologiekritik. Hrsg. P. Trappe (Neuwied Berlin 1962); ders., Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts (Neuwied Berlin 1964).

[37] H. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Tübingen 1968). Zur Kritik an Albert und Popper vgl. bes. J. Habermas, Theorie und Praxis (Neuwied Berlin [2]1967) 251ff, sowie ders., Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik: Logik der Sozialwissenschaften. Hrsg. E. Topitsch (Köln Berlin [2]1965) 291ff.

[38] Laplace ist es, der in seiner Théorie analytique des Probabilités (Paris 1812, [3]1820) erstmals die Wahrscheinlichkeitsrechnung als Methode auch für die «moralischen Wissenschaften» fruchtbar zu machen sucht und auf soziale Tatsachen anwendet.

[39] A. Quetelet, Essai sur l'homme et le développement de ses facultés ou Essai de physique sociale, 2 Bde (Paris 1835); F. Le Play, Les ouvriers européens, études sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières de l'Europe, précédées d'un exposé de la méthode d'observation (Paris 1855).

[40] A. A. Cournot, Considerations sur la marche des idées et les événements dans les temps modernes, 2 Bde. (Paris 1872).

[41] P. Ruyer, L'Humanité de l'avenir d'après Cournot (Paris 1930) 97.

[42] Vgl. hierzu auch W. Korff, Empirische Sozialforschung und Moral: Concilium 4 (1968) 327–329.

WILHELM KORFF

geboren am 29. November 1926 in Hilden, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Bonn, dozierte an der Universität Münster Fundamentaltheologie und bereitet sich auf die Habilitation vor. Er veröffentlichte: Ehre, Prestige, Gewissen (Köln 1966).

Jacques-Marie Pohier

Die Hermeneutik der Sünde vor dem Forum der Wissenschaft, der Technik und der Ethik

«Wie kann man in einer Welt, die von der Wissenschaft und der Technik geprägt ist, in der Theologie und Verkündigung vom sittlichen Übel sprechen?» Dies ist die Frage, welche die Redaktion des «Concilium» dem vorliegenden Aufsatz zum Thema gestellt hat. Betrifft die Frage, wenn sie so gefaßt wird, vielleicht nur einen begrenzten Teil der Christenheit, aber zum Beispiel die afrikanischen, asiatischen oder südamerikanischen Christengemeinden nicht? Angesichts der Verschiedenheit der Situationen und Kulturen kann man auf diesem Gebiet, wie in vielen andern Bereichen, schwerlich zu einer Reflexion *kath'olou*, zu einer katholischen Gesamtschau gelangen. Innerhalb dieser Grenzen, die ebenso schwer zu ziehen wie zu überschreiten sind, stellt sich der Theologie und der Katechese die Frage, wie sie dem in einer Welt der Wissenschaft und der Technik lebenden Menschen die Offenbarungsbotschaft über die Sünde verkündigen soll. Ist es aber nicht paradox, daß diese Frage sie in Verlegenheit bringt?

I. Die Wissenschaft, die Technik und die Ethik angesichts des sittlichen Übels

Theologen und Heilssorger sind nämlich in einer solchen Welt beinahe die einzigen, die nicht wissen, wie sie vom Bösen sprechen sollen. Jede der verschiedenen Disziplinen, Praktiken und Ideologien, die diese Welt der Wissenschaft und der Technik prägen, spricht in ihrem Bereich von etwas, das dem unterworfen ist, was wir das sittliche Übel nennen, sucht es zu erklären und schlägt Mittel vor, um es zu bekämpfen. Der Marxismus zum Beispiel, der sich als Ergebnis einer wissenschaftlichen Analyse der wirtschaftlichen und gesellschaftlich-politischen Phänomene ausgibt, bringt eine eigentliche Moral aus sich hervor. Der Klassenkampf, die Entfremdung der Arbeit und Begriffe wie Deviationismus und Revisionismus dienen zur Erklärung; sie treiben zum tätigen Einsatz an, der sich zum Ziele setzt, gegen alle diese Formen des Schlechten zu kämpfen. Die verschiedenen psychologischen und pädagogischen Disziplinen sprechen von der Entwicklung und Strukturierung, der Dysfunktion und Destrukturierung der verschiedenen psychischen Funktionen oder der Persönlichkeit und befassen sich somit angelegentlich mit der Frage, wie es der Fall sein kann, daß der Mensch seiner eigenen Funktion oder der anderer schadet. Auch sie ersinnen Begriffe, die auf diesem Gebiet der Erklärung dienen: Inadaptation, Regression, Unreife und so weiter. Und selbst wenn sie sich kaum der Kategorie der sittlichen Verantwortung bedienen, führen sie doch zu einer individuellen und kollektiven Praxis, die den Menschen dazu antreibt, seine Verhaltensweisen zu reorganisieren. Der Psychoanalyse hinwieder ist es gelungen, die Bedeutung des Schuldgefühls, der Aggressivität, des Hasses usw. ans Licht zu heben; auch hier ist die Erklärung und die Theorie mit einer Praxis verbunden, der man keine ethischen (ja selbst nicht ausschließlich therapeutische) Zielsetzungen zuschreiben kann, die aber, wie Freuds Werk zeigt, für die Einzelpersonen wie für die Kulturen eine «praktische» Bedeutung hat.

Es ließe sich noch eine Menge von Beispielen dafür anführen, daß die Wirtschaftswissenschaft, die Demographie, die Soziologie in Theorie und Praxis eine massive moralische Wirkung ausüben. Das gleiche gilt sogar von der Biologie und den andern Naturwissenschaften. Somit fällt es unserer modernen westlichen Kultur nicht schwer, vom Übel im Menschen und vom Übel, das der Mensch verübt, zu sprechen; oft legt sie Erklärungen dafür vor und fast immer propagiert sie Mittel, um gegen diese Übel anzukämpfen.

Es ist deshalb eigentlich verwunderlich, daß Theologen, Heilssorger und Gläubige sich kein Gehör zu verschaffen wissen, wenn sie die Offenbarungsbotschaft über das Böse im Menschen und das böse Tun des Menschen verkündigen wollen. Und doch machen unsere Pastoral und unsere Theologie die Erfahrung, daß man auf ihre Botschaft nicht hört, und die Menschen unserer Zeit behaupten, daß sie diese Botschaft nicht als sinnvoll empfinden, ja daß diese sogar ihrem Erlebnis des Bösen und der Erklärung, die sie dafür suchen, widerspricht. Doch die Verwunderung über diese Tatsache hört auf, sobald man innewird, daß es den verschiedenen Disziplinen, von denen wir gesprochen haben, zwar um das Übel und vielleicht um Moral zu tun ist, aber nicht um das sittliche Übel und schon gar nicht um die Sünde.

Es könnte als paradox erscheinen, daß es sich dabei um das Übel und die Moral, nicht aber um das sittliche Übel handelt, wo es doch ganz offensichtlich nicht um das physische Übel geht. Doch seit Kant hat sich eine Trennung zwischen der Moral und der Ethik vollzogen, deren Folgen für unser Problem entscheidend sind. Hegel formuliert diese Trennung, die von der ganzen heutigen Kultur ratifiziert wurde, indem er den Übergang von der Moral zur Ethik als den Übergang von der zwar konkreten, aber subjektiven Verwirklichung der Freiheit zur objektiven konkreten Freiheitsverwirklichung in der Geschichte thematisiert. Gewiß handelt es sich in beiden Fällen darum, das Gute zu tun und das Schlechte zu meiden; der Begriff das Schlechte meiden oder verüben hat jedoch in den beiden Fällen nicht den gleichen Sinn. Zur subjektiven Freiheitsverwirklichung genügt schon die tugendhafte Existenz, wie Platon und Aristoteles sie verstanden, oder der Gehorsam gegenüber dem Gesetz, wie der Stoizismus und nach ihm eine lange Tradition der christlichen Moral ihn auffaßten. Dies genügt aber nicht zur objektiven Freiheitsverwirklichung, durch die heute die Ethik bestimmt wird. Nicht als ob diese die Tugend oder das Gesetz verachten würde, sondern weil sie mehr und auf jeden Fall etwas anderes verlangt: den konkreten Freiheitsvollzug in der Objektivität der Welt. Das Tun des Guten hat somit nicht mehr sosehr den Sinn, den Aristoteles ihm gab, wenn er sagte, daß die Tugend das sei, was den Menschen gut mache und sein Werk gut mache, sondern einen viel objektiveren Sinn. Gutsein heißt nun, in den Objekten der Welt die Freiheit vollziehen. Schlechtes verüben

heißt nicht mehr sosehr das tun, was den Menschen und sein Werk schlecht macht, sondern diesen Freiheitsvollzug verweigern oder dabei scheitern. Dies ist ein so bedeutsamer Unterschied, daß die Ausdrücke sittlich gut und sittlich schlecht aus dem Vokabular der Ethik praktisch verschwunden sind, was kein Zeichen für eine amoralische Gesinnung ist, sondern darauf hinweist, daß es sich um etwas anderes handelt.

Nun aber gehen die verschiedenen charakteristischen Unternehmungen unserer modernen westlichen Welt von der gleichen Kultur und der gleichen Geisteshaltung aus, von denen diese Philosophien zeugen. Die Wissenschaft und die Technik sind eine Verwirklichung des Menschen in der Objektivität der Welt. Dies gilt schon von den Naturwissenschaften und erst recht von den Humanwissenschaften. Die Soziologie, die Wirtschaftswissenschaft, die Politik, die Psychologie, die Linguistik usw. haben eben die typischsten Mittel zum Freiheitsvollzug in der Objektivität der Welt zum Gegenstand: die Arbeit, das Geld, die Politik, die Kultur, die Sprache und so weiter. Es ist somit gegeben, daß diese Wissenschaften und Techniken von den oben erwähnten ethischen Anliegen und Folgerungen strotzen, ihr ethischer Sinn aber sich nur schwer in Begriffen von sittlich gut und sittlich schlecht wiedergeben läßt, wie die Moral vor Kant oder vor Hegel sie verstanden.

II. Die Wissenschaft, die Technik und die Ethik angesichts der Sünde im christlichen Sinn

Handelt es sich schon nicht um das sittlich Schlechte im klassischen Sinn, dann erst recht nicht um die Sünde im christlichen Sinn. Nach dem einmütigen Zeugnis der Bibel und der Überlieferung ist die Sünde ein Bruch mit Gott und zieht sie eine Trennung von Gott nach sich. Dieser Bruch und diese Trennung, die die Tat des Menschen sind, erhalten ihre ganze Bedeutung aufgrund eines primären, zuvorkommenden Schrittes Gottes, der mit dem Menschen einen Bund schließt und ihn einlädt, mit ihm und aus ihm zu leben. Wer keinen Sinn für die Existenz eines persönlichen Gottes hat, kann somit auch keinen Sinn für die Sünde haben, und erst recht geht dieser Sinn demjenigen ab, der nicht glaubt, daß dieser Gott mit dem Menschen einen Bund eingeht, daß dieser Schritt Gottes das wichtigste Ereignis in der Geschichte eines Menschen und in der Geschichte der Menschheit ist und daß der Bezug des menschlichen Handelns und Daseins auf diesen Bund zum wichtigsten aller Bezüge wird, die dem Tun und Dasein des Menschen ihren Sinn geben. Nun aber ist die Wirklichkeitserfahrung, von der die moderne Wissenschaft und Technik ausgeht (und die von ihnen systematisiert wird), für diese verschiedenen Überzeugungen, welche die unerläßlichen Voraussetzungen zum Sinn für die Sünde bilden, nicht offen. Mehr noch: diese Erfahrung ist so geartet, daß sie das Reden von diesen Voraussetzungen und infolgedessen von der Sünde selbst als unsinnig empfindet.

Die Erkenntnis des physischen Universums z. B. veranlaßt die Naturwissenschaften nicht, dieses Universum als Schöpfung Gottes wahrzunehmen. Weder die Relativitätstheorie noch die verschiedenen Hypothesen über den Ursprung des Universums noch die Evolutionstheorie noch die Gesetze der Genetik und der Physiologie sind gezwungen, zur Erklärung der Naturphänomene den Schöpfergott als Faktor zu bemühen. Die von ihnen vorgelegte Erklärung genügt innerhalb der epistemologischen Grenzen dieser Wissenschaften vollauf. Und die verschiedenen Techniken, die von diesen Wissenschaften ausgehen, haben es nicht nötig, die ursprüngliche und weiterdauernde Schöpfertätigkeit Gottes oder sein Vorsehungshandeln als einen der Faktoren ins Spiel zu bringen, mit deren Hilfe die Natur zu organisieren und zu manipulieren ist. Die Bewerkstelligungsmittel, über die sie verfügen, sind völlig zureichend. Der «Faktor Gott» ist somit unnütz und – was besonders bedeutsam ist – verliert jede Sinnhaftigkeit, denn sein eventuelles Wirken gehört notwendigerweise einer andern Ordnung an als die Faktoren, die von der Wissenschaft und der Technik experimentell und theoretisch erfaßt werden. Er ist ein ihnen fremder Faktor.

In der neueren Zeit hat das Aufkommen der Humanwissenschaften auf diesem Gebiet Konsequenzen, die oft weniger beachtet werden, in bezug auf unser Thema aber noch entscheidender sind, handelt es sich doch hier um die Existenz und das Tun des Menschen. Die spezifischsten Tätigkeiten des Menschen: die Erkenntnis, die Sprache, die Liebe, die Kultur, die Geschichte, die politische und wirtschaftliche Realität und selbst die Religion sind jetzt ebenfalls Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. Und diese hat es ebensowenig nötig, Gott als Erklärungsfaktor ins Spiel zu bringen, wie die Naturwissenschaften. Und desgleichen haben es die Techniken, die von diesen Wissenschaften ausgehen, ebensowenig nötig, zur Organisation und Manipulation der betreffenden Phänomene den Faktor Gott zu bemühen, wie die Techniken, die von den Naturwissenschaften ausgehen. Auch

hier ist der Faktor Gott unnütz und verliert jede Sinnhaftigkeit; auch hier wird Gott zu einem fremden Faktor.

Und selbst wenn die Human- und die Naturwissenschaften nicht behaupten, alles erklären und alles vollbringen zu können, so erscheint ihnen das, was ihre Erkenntnis oder ihre Kräfte übersteigt, nicht als der leere Raum, worin Gott seinen Platz haben könnte, sondern nur als der gegenwärtig noch unzugängliche Raum, den sie eines Tages aber erobern werden, oder, tiefer verstanden, als Zeichen für die Begrenztheit des Menschen, aber einer Begrenztheit, die sie nicht auf Gott verweist. Gott ist selbst derjenigen Erfahrung fremd, worin die Wissenschaft und die Technik ihre Grenzen wahrnehmen.

Wir stehen hier vor einer außerordentlichen Kulturrevolution, deren Folgen unsere moderne westliche Welt noch kaum zu ahnen beginnt. Die Gläubigen können sie zweifellos besser ermessen als andere. Sie brauchen sich nur nach ihrer Überlieferung umzuwenden, um zu sehen, welchen Platz der Faktor Gott in der Erkenntnis des Universums und des Menschen einnahm, und welch lebendige Quelle der Gotteserfahrung ihre Erfahrung des Menschen und des Universums war.

Fügen wir zum Gesagten noch eine Bemerkung hinzu, nach der sich alles Folgende richten wird, denn sie ist für das Verständnis des Glaubens in der modernen Welt entscheidend. Bis das Aufkommen der Wissenschaft und der Technik die geschilderten Folgen hatte, war es den Gläubigen möglich, ihre Erfahrung des Menschen und des Universums einerseits und ihre Erfahrung des sich offenbarenden und sich mit dem Menschen verbündenden Gottes anderseits in den gleichen Kategorien zu denken, da Gott in ihrem Verständnis des Menschen und des Universums einen so großen Raum einnahm. Schöpfung und Bund, Vorsehung und Heil, Natur und Übernatur, «natürliches» Leben des Menschen und «theologales» Leben des Menschen, Theodizee und Theologie ließen sich in einer synthetischen Wahrnehmung aneinanderfügen.

Dies scheint uns, wenigstens zum Teil, die Richtungen zu erklären, die seit ein paar Jahrzehnten die Hermeneutik des Glaubens im allgemeinen und die Hermeneutik der Sünde im besonderen eingeschlagen hat. Wenn nämlich die Sünde sich nur als Bruch mit Gott und als Zuwiderhandlung gegen den Bund verstehen läßt, kann selbstverständlich die moderne Kultur, wie wir sie beschrieben haben, keinen Sinn für sie aufbringen. Dies will nicht heißen, daß diese Kultur sich nicht die Frage stellt nach dem Übel im Menschen und dem Übel, das der Mensch verübt. Wie wir betont haben, ist dies nicht der Fall. Aber es liegt ihr gänzlich fern, dieses Übel von Gott und von seinem Bund mit Gott her zu interpretieren; eine solche Interpretation würde sie im Gegenteil ihrer Erfahrung des Übels entfremden.

III. Die Reaktionen des gläubigen Denkens

Wie haben die Theologie und die Pastoral auf diese anscheinend gänzliche Verbauung des Weges zu einer Hermeneutik der Sünde reagiert?

Die massivste Reaktion des Glaubens hat darin bestanden, die Verantwortung für diese «Fremdheit» Gottes zu übernehmen und diese auf die Spitze zu treiben: Ja, Gott ist der ganz andere; ja, sein Wort und sein Bund kommen von anderswoher; weder Gott noch das Leben, das er in den Menschen hineinlegt, gehören der Objektivität dieser Welt an. Und wie der Mensch das Wesentliche dessen, was Gott uns offenbart, nicht dadurch in den Blick bekommt, daß er sein Universum und sein Dasein entziffert und vermittels der Analogie diese Entzifferung bis zu Gott als dem Urgrund dieses Universums und dieses Daseins vortreibt, so kommt auch das Wesentliche des christlichen Mysteriums der Sünde nicht dadurch in den Blick, daß der Mensch das Ordnungswidrige am Universum und an seinem Dasein entziffert. In bezug auf die psychologischen, soziologischen oder moralischen Erfahrungen der Schuld, der Gesetzesübertretung, des sittlichen Versagens und auch in bezug auf das Übel in der Welt und das Übel, das von der Welt her kommt, stellt die Sünde etwas «ganz anderes» dar. Wir erblicken hierbei einige der ergiebigsten Themen des heutigen theologischen Denkens mit seiner Betonung der Unableitbarkeit, Andersheit, ja Gewalthaftigkeit des Einbruchs des Gotteswortes.

Vielleicht hat man jedoch zu wenig wahrgenommen, daß damit die Scheidung zwischen dem Wort Gottes und der Objektivität der Welt besiegelt war. Ja man hat dies dem Wort des Evangeliums sogar zur Ehre angerechnet. Man konnte gegenüber der Objektivität der Welt auftrumpfen und im Namen eben dieses Wortes über sie zu Gericht sitzen: «Das Wort richtet die Welt.» Und wie die Offenbarung des Gotteswortes zur Sendung haben konnte, gegen die Ansprüche der Freiheit und ihren Vollzug in der Objektivität der Welt Stellung zu nehmen, so konnte und sollte auch die Offenbarung über die

Sünde dazu dienen, über das Schuldgefühl und das Gesetz zu richten. Die Sünde tritt als etwas «anderes» zutage und dient als Prüfstein oder vielmehr Stein des Anstoßes für die Ethik so gut wie für die vorethische Moral. Ein echt christlicher Sinn für die Sünde scheint sich so schließlich nur auf den Trümmern der Moral und der Ethik aufbauen zu lassen und wird sich sogar zur Aufgabe stellen müssen, diese Zertrümmerung selbst vorzunehmen.

Diese Reaktion konnte somit bei den Metamorphosen der modernen Philosophie und Kultur Nahrung finden. Unmittelbar nachdem Hegel den Übergang der Moral zur Ethik bestätigt und die Aufgabe der Ethik im Freiheitsvollzug in der Objektivität der Welt gesehen hatte, machte sich Kierkegaard zum Propheten des Übergangs über die Ethik hinaus und stellte diese als eine eigentliche Verirrung an den Pranger. Wie der weitere Verlauf des modernen philosophischen Abenteuers zeigt, ist seinem Protest ein großer Kredit einzuräumen. Doch das gläubige Denken setzte sich, ohne sich der Schwierigkeit des Problems stets bewußt zu sein, flugs in dieser in die Objektivität der Welt hineingeschlagenen Bresche fest und kam auf den Gedanken, daß dieser Gedankengang ihm erlaube, die stolze Beziehung der Freiheit zur Welt zu brechen und so über Gott zu sprechen, daß diese Rede der modernen Kultur nicht mehr ganz fremd tönt.

Anderseits machen die Anstrengungen der Wissenschaft und der Technik und, allgemeiner gesprochen, dieser Vollzug der Freiheit in der Objektivität der Welt auch ihre Metamorphosen durch. Das Gewebe der sehr engen Verflechtungen, die sie zwischen dem Menschen und der Welt herstellen wollte, erwies sich als zugleich viel rauher und viel loser, als man es erhofft hatte. Einerseits quälte es den Menschen, anderseits war es viel zu weitmaschig. Diejenigen, die dieses Unternehmen vorantrieben, waren nicht die letzten, die dessen Grenzen feststellten und zwar um so deutlicher, als sie es dennoch fortsetzten und dabei wirkliche Erfolge aufzuweisen hatten. Es lag aber in der Logik der Dinge, daß sich an diese Feststellung eine Kontestation des Unternehmens selbst anschloß, und welche heftigen Formen diese heute annimmt, ist bekannt. Es war auch gegeben, daß man die großen Lücken auszufüllen suchte. Und so sieht man in unserer heutigen Welt Strömungen aufkommen, die in diesem leeren Raum ein verbindendes Gewebe herzustellen suchen, indem sie die harten Kerne mit etwas umgeben, das jenseits der Ethik oder jenseits der Wissenschaft und der Technik und auf jeden Fall neben ihnen liegt. Die Welle, die der von der Bewegung «Planète» lancierte «phantastische Realismus» ausgelöst hat, bietet hierfür ein treffendes Beispiel. Auch hier hat sich das gläubige Denken in diesen Breschen oder Lücken festgesetzt und gedacht, darin einen günstigen Raum zu einem Gespräch über Gott und zu einem Erwachen des religiösen Sinns im Menschen zu finden, auf die Gefahr hin, recht schnell zu diesem «Lückenbüßer»-Gott zu kommen, den man der klassischen Apologetik doch sosehr zum Vorwurf gemacht hatte. Auch hier findet man sich damit ab, daß der Platz Gottes in dem von der Ethik sowie von der Wissenschaft und der Technik übriggelassenen Vakuum zu sein hat.

Trotz ihrer verschiedenen Inspiration und ihrer extremen Verschiedenheit an religiöser und menschlicher Qualität haben alle diese unterschiedlichen Reaktionen dies gemeinsam, daß sie die radikale Scheidung zwischen dem Raum, den das Wort Gottes entfaltet, und dem Raum, worin sich der Freiheitsvollzug in der Objektivität der Welt entfaltet, ratifiziert. Wie das ganze christliche Mysterium, so leben fast unsere gesamte heutige Theologie und Pastoral der Sünde aus diesem Gegensatz heraus. Es ist ja nicht damit getan, daß man nachträglich den sogenannten «Horizontalismus» hinzufügt, um den möglicherweise übertriebenen «Vertikalismus» einer gewissen Auffassung des Gotteswortes auszugleichen. Dadurch, daß sie von solchen Voraussetzungen ausgehen, sind Horizontalismus und Vertikalismus zum vornherein verurteilt, zwei Dimensionen zu sein, die sich nicht miteinander verbinden lassen und nicht imstande sind, einen echten Raum zu schaffen. Was die Sünde betrifft, so führt diese Unvereinbarkeit dazu, daß die Sünde als Bundesbruch und Zurückweisung des Gotteswortes etwas von Grund auf anderes darstellt als das Übel, wie es der Mensch verschiedentlich erfährt und sich selbst, seinen Mitmenschen und seiner Welt zufügt.

Diese Ausrichtungen der Theologie und der Pastoral scheinen uns das Glaubensverständnis in Sackgassen zu führen. Wir wollen selbstverständlich ihre etwaigen positiven Ergebnisse nicht zurückweisen und nicht bestreiten, daß sie grundlegende Aspekte der Offenbarung und der Überlieferung zur Geltung bringen. Wir empfinden es aber als schwierig, ihnen bis zu ihren extremsten Folgerungen zu folgen, vor allem in der vulgarisierten Form, die die landläufige Theologie und Pastoral ihnen geben. Die Sackgasse, in die sie führen, tritt deutlich zutage, wenn wir die Offenbarung über die Sünde prüfen. Wir brauchen dabei

bloß das biblische Wortfeld näher anzusehen. Der hebräische Text des Alten Testaments kennt nicht weniger als fünfzig Worte zur Benennung dessen, was wir mit dem einen Wort Sünde bezeichnen, und der griechische Text des Neuen Testaments verwendet aus fünf verschiedenen Wurzeln abgeleitete Worte. Und was vor allem ins Gewicht fällt: der Sinn jedes dieser Worte ist keineswegs eindeutig und zwischen allen diesen verschiedenen Bedeutungen liegen zahlreiche verwickelte Überschneidungen vor. Gewiß setzt sich immer mehr der Sinn durch: Bruch mit Gott, Zurückweisung des Wortes und des Bundes, jedoch nie in so starkem Maß, daß er die andern Dimensionen der Sünde völlig verdrängen würde: die Sünde als Gesetzesübertretung, als in die Gesellschaft, in den Menschen, ja in das Universum hineingebrachte Unordnung, als Besudelung und als Schuld und so weiter. Die Sünde ist in der Bibel keine eindeutige Wirklichkeit, sondern vielmehr eine analoge Realität, nicht nur im Sinn einer Analogie, wie Thomas von Aquin sie im Unterschied zwischen läßlicher Sünde und Todsünde und zwischen Erbsünde und Tatsünde erblickt, sondern aufgrund der Pluralität ihrer Dimensionen.

Indem man diese Verschiedenheit auf bloß eine Bedeutung reduziert – und geschähe dies auch zugunsten der spezifischsten Dimension –, wahrt man die in der Bibel vorliegende Bedeutungsvielfalt des Wortes und Polyvalenz der Sache nicht. Zudem setzt man sich der Gefahr aus, die Einheit des göttlichen Schöpfungs- und Heilsplans zu zerlegen, denn die durch eine solche Reduktion verkannten Sinnbezüge haben Wirklichkeiten zum Pole, die ebenfalls nach Anordnung Gottes konstitutive Dimensionen der menschlichen Existenz sind: das Gesetz, die Gesellschaft, die Ordnung und die Unordnung des Universums und möglicherweise selbst die Schuld. Nun aber hat der Einbruch des Gotteswortes gewiß nicht zur Folge oder zur Bedingung, daß der Mensch aus dem Zusammenhang mit diesen verschiedenen Wirklichkeiten gelöst wird, und folglich auch nicht, daß die Sünde aus dem Zusammenhang mit diesen verschiedenen Sinnbezügen gelöst wird.

IV. Prolegomena zu einer Hermeneutik der Sünde

Die Theologie und die Pastoral hätten vielleicht das, was an dieser *reductio ad unum* zu weit geht, verhüten können, wenn sie die Natur des wissenschaftlich-technischen Entwurfs und des ethischen Entwurfs, wie wir sie definiert haben, ernster genommen hätten. Nicht, als ob man innerhalb der Grenzen dieser Entwürfe verbleiben müßte. Es gibt ein Jenseits der Ethik wie ein Jenseits der Wissenschaft und der Technik. Wir behaupten übrigens nicht, es genüge, diese Entwürfe ernst zu nehmen, um endlich eine Hermeneutik ausarbeiten zu können, welche die christliche Botschaft von der Sünde als wahr erweisen würde. Diese Botschaft ist ja, wie die vom Bund, vom Tod und der Auferstehung, letztlich eine Torheit und ein Ärgernis. Wir sind jedoch der Auffassung, daß das gläubige Denken die charakteristischen Werte des wissenschaftlich-technischen Entwurfs und des ethischen Entwurfs noch nicht ernst genug genommen hat, denn unter dem Vorwand, daß sie über sich hinausweisen – was tatsächlich der Fall ist –, hat man sich allzusehr beeilt, sie zu überhüpfen. Nun aber muß man, wie auf jedem andern Gebiet, so auch hier zunächst einholen, um dann zu überholen. Und man muß das Gebiet auch durchqueren und sich darin aufhalten, denn dieses Überholen wird stets ein dialektisches Überholen sein, worin das, was überholt wird, eingeholt und integriert wird. Solange das christliche Denken diese Strecke nicht hinter sich gebracht und diesen Aufenthalt nicht gemacht hat, bietet sich ihm keine Chance, seinen Glauben so zu verstehen und zu formulieren, daß er unserer heutigen Kultur verständlich wird.

Wenn aber das christliche Denken diese Aufgabe auf sich nimmt, könnte es Werten begegnen, die zu einem neuen Verständnis seiner Mysterien verhelfen und es ihm ermöglichen würden, gewisse Aspekte davon besser ans Licht zu rücken, als es von andern Werten (die ihren Wert nicht verloren haben) aus geschehen konnte. Wäre der Freiheitsvollzug in der Geschichte und Objektivität der Welt nicht ein Thema, das eine gewisse Interpretation des Schöpfungs- und Heilsplans Gottes zu begünstigen vermöchte? Sicherlich würde es sich dabei um die Freiheit Gottes handeln, und in diesem Sinne bleibt die christliche Botschaft eine Torheit und ein Skandal, doch diese Torheit und dieser Skandal würden wenigstens in einer Problematik thematisch, welche die der heutigen Kultur ist und die ihnen ebenso gut zu entsprechen scheint wie die klassische ontologische Problematik. Vielleicht würde sie sich noch besser dazu eignen, in der Lehre über die Schöpfung und das Heil den geschichtlichen und für die Objektivität der Welt wahrhaft konstitutiven Charakter herauszustellen, den das Wirken Gottes hat, und die Berufung des Menschen zu verdeutlichen, den Vollzug seiner Freiheit in Verbindung mit dem Freiheitsvollzug

Gottes zu realisieren. Was die Sünde betrifft, so würde eine solche Auffassung des Wirkens Gottes und des Wirkens des Menschen es vielleicht ermöglichen, über die Trennung, von der wir gesprochen haben, hinwegzukommen; der Bruch des Bundes würde seine Besonderheit und sein Übergewicht behalten, aber nicht einer Ordnung anzugehören scheinen, die der Erfahrung, die der Mensch von dem von ihm ausgehenden Übel macht, so von Grund auf fremd ist.

Nun aber schließt diese Erfahrung auch Werte in sich, die zu einem bessern Verständnis der Sünde behilflich sein könnten und von denen sogar zu behaupten ist, daß dieses sie sich zu eigen machen sollte. Sobald es sich um echt menschliche Werte handelt, kann man, wenn man den Menschen als Ebenbild Gottes bezeichnet, den Freiheitsvollzug des Menschen in diesen echt menschlichen Abenteuern unmöglich vom Vollzug des Planes Gottes lösen, den die Freiheit Gottes der Freiheit des Menschen anvertraut hat. So ist z. B. die Erfahrung des Gesetzes eine große menschliche Erfahrung. In der politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, juridischen usw. Betätigung spielt sich etwas für den Menschen Entscheidendes ab, und der Begriff und die Wirklichkeit des Gesetzes, die Haltung des Menschen zum Gesetz, die Festlegung, die Wirksamkeit und auch die Übertretung des Gesetzes haben für alle diese Betätigungen eine grundlegende Bedeutung. Desgleichen ist die Haltung des Menschen zur Welt – ob der Mensch auf der Welt Ordnung schafft oder sie desorganisiert – eine ebenfalls ganz entscheidende Erfahrung, und es handelt sich hierbei nicht bloß um die Kulturwelt des Menschen, sondern auch um seine natürliche Welt. Selbst das Schuldigwerden ist eine Erfahrung, die zur Geschichte des Gesetzes gehört, denn die Schuld hängt vielleicht vor allem mit dem Faktum zusammen, daß man Mensch und damit in der Ordnung des Gutes und des Bösen wie in jeder andern Ordnung kontingent ist. Wenn diese verschiedenen Erfahrungen im Freiheitsvollzug des Menschen die konstitutive Rolle spielen, die ihnen der wirtschaftlich-technische und der ethische Entwurf zuerkennen, muß es sich das gläubige Denken versagen, die Ordnung dieser Erfahrungen und die der Erfahrung der Sünde von Grund auf voneinander zu trennen.

Noch mehr als im Namen eines übrigens vollauf berechtigten Humanismus muß das gläubige Denken sich dies gerade im Namen seines Glaubens versagen. Einerseits nämlich glaubt es, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist, und somit vollzieht der Mensch irgendwie die Freiheit Gottes, wenn er sich auf den seiner Existenz entsprechenden Wegen auf den Vollzug seiner Freiheit begibt. Das Übel, das dann seiner Freiheit entspringt, ist wirklich ein Übel vor Gott, ein Übel im Hinblick auf Gott, somit eine Sünde. Anderseits glaubt es, daß Gott mit dem Menschen einen Bund eingeht; sein Gott ist ein Gott-mit-uns. Wie tiefgreifend auch die Umgestaltung sein mag, zu der der Mensch durch diesen Bund aufgerufen und gebracht wird, so macht sie doch aus ihm nichts anderes als einen Menschen, selbst wenn sie ihn zu einem Kinde Gottes macht. Der Bund läßt nicht der Schöpfung und die Erfahrung der Sünde nicht der Erfahrung des Übels entrinnen. Darum sind die Offenbarung und die Überlieferung nie davor zurückgeschreckt, die Gesetzesübertretung, die Destrukturierung der Welt und die Schuld als vorzügliche Achsen darzustellen, nach denen die Beziehung des Menschen zum Bundesgott und das Mysterium des Bundesbruches, den der Mensch in der Sünde begeht, erlebt werden sollten und denen entsprechend sie formuliert werden sollten.

Wenn das gläubige Denken gegenwärtig zögert, das gleiche zu tun, dann deshalb, weil diese verschiedenen Wirklichkeiten heute einen Sinn haben, der sich von dem, den sie in den vergangenen Kulturen hatten, stark unterscheidet. Somit muß auch ihre «Interpretation», wie die der Sünde, eine andere sein. Weil man klar sieht, was an den alten Interpretationen nicht mehr sinnvoll ist, und noch nicht weiß, wie es mit den neuen Interpretationen steht, zieht man es vor, zu schweigen oder zu glauben, daß es zum Sprechen hinreicht, die alten Deutungen anzufechten. Wenn aber auch der Sinn dieser Erfahrungen sich geändert hat, so hat ihr anthropologischer Primat nur an Bedeutung gewonnen. Daß sie aus der theologischen und pastoralen Formulierung verschwinden oder entfernt werden, bürgt somit nicht für die Authentizität des christlichen Sündenverständnisses, im Gegenteil.

Es scheint somit nicht an Wegen zu fehlen zu einer Hermeneutik der Sünde für eine Welt, die von dem für unsere heutige westliche Kultur charakteristischen wissenschaftlich-technischen Entwurf und ethischen Entwurf geprägt ist. Dieser Kultur fehlt es ja nicht an Erfahrungen des Übels, und diese Erfahrungen sind der Offenbarung über die Sünde keineswegs fremd. Doch das gläubige Denken hat diese Wege noch nicht eingeschlagen; diese Aufgabe liegt noch vor ihm, nicht hinter ihm. Damit es sich auf diese Wege begibt, erscheint mir eine Vorbedingung als unerläßlich: nur Gläubige,

die sich auf den wissenschaftlich-technischen und den ethischen Entwurf wirklich eingelassen haben, also bloß Gläubige, die sowohl Söhne wie Erzeuger unserer modernen westlichen Kultur sind – mögen sie nun Priester oder Laien, Heilssorger oder Vertreter des Lehramtes sein –, können dieses Unternehmen zu einem guten Ende führen. Das gläubige Denken fragt sich, wie es eine Hermeneutik der Sünde für den in diese Entwürfe engagierten oder von ihnen erzeugten Menschen ausarbeiten soll. Doch dieser Mensch bleibt ihm ein Fremder: er steht diesem Denken gegenüber, weil dieses vor ihm stehenbleibt und nicht in ihn eingetreten ist. Es richtet sich an ihn, wie Missionare sich an ein Volk richten konnten, dessen Kultur sie nicht teilten. Auf die diesem Aufsatz gestellte Frage: Wie soll man sich an die Menschen dieser wissenschaftlich-technischen Welt wenden, um ihnen von der Sünde zu sprechen? wird man solange nicht antworten können, als sie nicht in eine andere Frage umgewandelt wird: in die Frage, die diese Menschen sich selbst stellen, wenn sie die Offenbarungsbotschaft über die Sünde vernehmen wollen, um sie für sich selbst und für ihre Mitmenschen zu formulieren. Dann, und nur dann, kann eine solche Hermeneutik der Sünde zustande kommen.

Übersetzt von Dr. August Berz

JACQUES-MARIE POHIER

geboren am 23. August 1926 in Etrépagny, Dominikaner, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne, an der Philosophischen und Theologischen Fakultät von Le Saulchoir und an der Universität Montreal, ist Lizentiat und Lektor der Theologie, Doktor der Philosophie, Vize-Rektor der Fakultäten von Le Saulchoir, wo er auch außerordentlicher Professor ist. Er veröffentlichte: Psychologie et Théologie (Paris 1967).

Berichte

Werner Post

Philosophische Theorien über das Böse

1. Angesichts des Scheiterns zahlloser Erklärungsversuche des Bösen scheint es so, als ob die neueren Lösungen eher auf dem Gebiet der Einzelwissenschaften gesucht würden. Ganz gleichgültig, ob das nun legitim und sinnvoll ist, mag es dort wenigstens partiell Erfolge geben. Dennoch bleibt die Realität des Bösen für das philosophische und schon gar für das theologische Denken eine Provokation. Der kritische Einwand, nicht von Dingen zu sprechen, über die man doch nichts Stichhaltiges sagen kann, setzt die Frage des Bösen auf das Niveau einer unlösbaren Mathematikaufgabe herab. Schweigen wäre praktische Affirmation, es machte das Böse zum unabwendbaren Fatum.

Voltaire hat gegen jeden Versuch, zur Erklärung des Bösen Gott heranzuziehen, polemisch eingewandt, daß es dann besser wäre, «überhaupt nicht an einen Gott zu glauben, als Gott gerade das zur Last zu legen, was man bei den Menschen bestrafen würde... Sie (= diese Lehre) macht aus Gott die Bosheit selbst, die Bosheit ohne Maß und Ziel, welche denkende Wesen erschaffen hat, um sie für alle Ewigkeit unglücklich zu machen, oder aber, die Ohnmacht und die Schwachsinnigkeit selbst, die das Unglück ihrer Geschöpfe weder voraussehen noch verhindern konnte.»[1] Obzwar zu Voltaires Stellung zum Bösen vieles zu sagen wäre, mag dieser Hinweis genügen, um unser Thema auf das malum morale, das moralisch Böse, einzuschränken und sowohl die Probleme des malum physicum (Übel) als auch der Theodizee zu suspendieren.

Angesichts der immensen Bosheiten, die sich Menschen selbst zugefügt haben, scheint der Hohn Voltaires gegen die Theodizee Leibniz' auch analog zu gelten für jene neuscholastischen Formalismen, die sich mit einer Klassifizierung der Grade des Bösen und dem alten Argument zufrieden geben, daß die Willensfreiheit zur Anerkennung Gottes soviel wertvoller ist, daß Gott die Möglichkeit zum Bösen dafür in Kauf genommen hat.[2]

2. Unvergleichlich ernsthafter müht sich die jüngere *Ontologie* um das Problem des Bösen.[3] Das Böse ist kein bloßer Mangel des Guten oder Willensschwäche, sondern das «Zusichselbstkommen der Verneinung des Guten». Das bleibt insofern noch paradox, als das Nein zum Guten selbst noch ein bonum intendiert; es handelt sich um einen Konflikt des Guten mit dem Guten im Willen. Der Wille ist «... seinlassender Ursprung, Mitte, von der das eigene Sein und im zustimmend-gestaltenden Nachvollzug alles, die Welt je im Ganzen, entschieden wird».[4] Das Sein, der sich mitteilende Ursprung, hat den Primat; abhängig davon stimmt sich der Wille auf das vernommene Gute ein und entscheidet sich. Das Böse kann deshalb nur die Verstimmung des Guten im Willen sein; wenn das Gute die harmonische Ordnung des Ganzen ist, dann ist «das Böse die Verstimmung des Seienden mit sich selbst».[5] Der ermöglichende Grund des Bösen besteht im Willen selbst, weil der Wille endlich ist: als endlicher *Wille* ist er gut, als *endlicher* Wille steht er in Differenz zu seinem vorgängigen Ursprung, muß sich selbst erst jeweils einholen. Diese innere Differenz, «das Sein des endlichen Geistes ist Grund der Möglichkeit des Bösen».[6] Jeder Gedanke an eine mögliche Abschaffbarkeit des Bösen kann hier nur absurd klingen, weil er den sinnlosen Versuch machte, die wesenhafte, vorausliegende Differenz von Sein und Seiendem, Existenz und Wesen aufzuheben. Der Wille findet sich in dieser Situation vor, er hat auf den «Ursprung», die «Mitte» zu hören und sich auf sie einzustimmen. Diese Art der Argumentation hat jedoch tautologischen Charakter, weil der Wille nie etwas anderes vernimmt als sich selbst; seine eigene, transzendentale Verlängerung ins Unendliche erscheint plötzlich gerade als jene Mitte und jener Ursprung, auf die sich derselbe Wille wieder einstellen soll. Abwendung des Bösen bedeutet, daß sich der je Einzelne um das Gute bemüht, wobei dies freilich auf Kriterien angewiesen ist, die ontologisch nicht mehr ausgewiesen werden können. Hier endet also die philosophische Argumentation, nicht zufällig geht sie hier endgültig in theologische Thesen über.

3. Dieser Vorwurf ist auch gegen *Kants* Lehre vom radikal Bösen erhoben worden. Nach Goethe hat Kant seinen philosophischen Mantel hiermit «beschlabbert», um die Christen auch herbeizulocken.[7] Karl Barth sieht Elemente der christlichen Soteriologie «wie seltsame Gäste» auftauchen.[8] Die liberale Kantforschung hat diese Schrift als Kompromißschrift bezeichnet, als «die schwer zu genießende Frucht des reinen Kritizismus».[9]

Diese von aufgeklärten Bürgern wie von der Orthodoxie gleichsam unisono perhorreszierte Abhandlung, «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» (1793), entfernt sich in der Tat erheblich von Rousseaus Naturenthusiasmus oder der Harmonie-Metaphysik Leibniz'. Wir beschränken uns im Folgenden für Kant auf diese Schrift und verzichten auf eine Untersuchung des Theodizeeproblems,[10] ebenso lassen wir die religionsphilosophischen Aspekte beiseite.

Moralisch böse nennt man nach Kant einen Menschen «nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen».[11] Das Böse ist somit keine Erfahrungstatsache, sondern eine aus der Tat erschließbare böse Maxime, die letztlich das Sittengesetz außer Kraft setzt. Willensschwäche, Determination durch Naturzwang, überhaupt empirische Ursachen können nicht böse Maximen erzeugen, vielmehr muß dies ein Hang im Menschen selbst sein, der aber Freiheit nicht ausschließt, selbst dann nicht, wenn dieser menschliche Hang zum Bösen angeboren ist; denn eine böse Natur enthöbe den Menschen jeder Verantwortung. So konstatiert Kant neben einer allgemeinen Gebrechlichkeit der menschlichen Natur und einer gewissen Unlauterkeit der moralischen Triebfeder auch eine «Verderbtheit (corruptio) des menschlichen Herzens», einen «Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen».[12] Daß der Mensch *böse* ist, heißt also, daß er zwar das moralische Gesetz kennt, dennoch die Abweichung davon in seine Maxime aufgenommen hat. Daß er *von Natur aus* böse ist, bezieht sich auf die menschliche Gattung überhaupt, freilich nicht so, daß er gattungsmäßig nicht auch anders handeln könnte; vielmehr kann man einen bösen Hang als «subjektiv notwendig» in jedem, auch dem besten Menschen voraussetzen. Freiheit und Allgemeinheit, das bemerkt Kant selbst, wollen sich nicht recht zusammenreimen, doch «es sei wodurch es wolle: ... so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und, da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein *radikales*, angeborenes (nichtsdestoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) *Böse* in der menschlichen Natur nennen».[13] Die Radikalität, d.h. Verwurzelung in der menschlichen Natur, hält Kant für evident, mit einer polemischen Spitze gerade am Beispiel der Naturvölker und Primitiven.

Da die Spannung von Freiheit und Bösem hier so unaufgelöst bleibt, haben Kritiker immer wieder auf theologische Vorurteile bei Kant geschlossen.[14] Auch wenn er angeboren ist, müßte der böse Hang im Menschen nicht realisiert werden, wenn es nicht zur Überordnung der bösen über die gute Maxime käme. Weder Sinnlichkeit noch boshafte Vernunft können das Böse verursachen, es muß in der freien Willkür gesucht, also moralisch zugerechnet werden; «dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt».[15]

Anders als in den biblischen Sündenfalltheorien erkennt Kant keinen «Zeitursprung» des Bösen, sondern nur einen «Vernunftursprung»; die Erbsündentheorie gilt ihm als die «unschicklichste» unter allen Vorstellungsarten. Das Böse kann man nicht von seinen Vorfahren erben, vielmehr muß eine jede böse Handlung so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stand der Unschuld in sie geraten wäre; alles andere wäre eine Beeinträchtigung der Freiheit des moralischen Handelns.[16]

Die Möglichkeit des Überschritts vom Bösen zum Guten bleibt genauso unbegreiflich wie die Entstehung des Bösen. Fremde Hilfe von außen, Gnade etwa, bleibt streng ausgeschlossen: «Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen, oder gemacht haben.»[17] Wenn das moralische Gesetz befiehlt: Wir müssen bessere Menschen sein, dann müssen wir es auch können: Du kannst, denn du sollst. Dies ist eine Forderung der ursprünglich moralischen Anlage in uns überhaupt. Die notwendige Herzensänderung kann sich nicht auf eine bloße Reform der Sitten beschränken, sondern erfordert eine «Revolution» der Gesinnung. Sowohl der Fall ins Böse wie auch jetzt die Umkehr zum Guten übersteigen aber letztlich unser Begreifen. Der Kampf des guten mit dem bösen Prinzip, so führt Kant in den weiteren Teilen seiner Abhandlung aus, soll zum Sieg des Guten, zur Gründung des «Reiches Gottes auf Erden» führen. Diese Idee einer moralischen Gemeinschaft der Menschen berücksichtigt, daß Böses nicht nur individuelle, sondern ebenso gesellschaftliche Qualität annimmt. Bei aller Bedrückung durch Böses sucht und erkennt Kant auch Gründe zur Hoffnung.[18] Dennoch behält seine Theorie des Bösen ambivalente Züge. Kant gesteht offensichtlich eher eine gewisse Ratlosigkeit ein als aus Systemzwang, durch unkontrollierte Spekulation oder Mythologie eine Scheinlösung anzubieten. Trotz aller Widersprüche muß die Lösung des Problems innerhalb des Rahmens gefunden werden, den Kant anbietet, denn eine

andere Erklärung hätte ruinöse Folgen für seine Konzeption der praktischen Vernunft.

Auf diesen ungelösten Widerspruch weist auch Oelmüller hin, der vorsichtig von einer «Hypothese» zur Erklärung des Bösen spricht: «Sie vermag jedoch aufgrund der auf dem transzendentalphilosophischen Standpunkt entwickelten Unterscheidung zwischen dem intelligiblen und empirischen Charakter des Menschen den Zusammenhang zwischen der intelligiblen Tat und den in der Zeit und in der Geschichte gemachten Erfahrungen des Bösen nicht einsichtig zu machen.»[19] Am Problem des Bösen offenbart sich ein tiefgehendes Dilemma der Philosophie Kants. Schon in der Kritik der reinen Vernunft gelingt es nicht, die Differenz von Idee und Kategorie, von Ich und sinnlicher Welt, von intelligiblem und empirischem Bereich bruchlos zu überbrücken. Letztlich bleiben die Begriffe der Sache selbst äußerlich. «Insofern die Form der Erkenntnis gegen den Inhalt gleichgültig ist, haftet ihr ein Moment der Zufälligkeit an. Das Material ist das, was vom Verstand bewältigt werden soll, der dem Verstand selbst äußerliche Zweck, sein Daseinsgrund.»[20]

Ebenso ist auch die moralische Welt in der praktischen Philosophie das Produkt des moralischen Willens; Kants Subjekt stellt den Bürger dar, der die gute und schlechte Ordnung durch seine eigene Tätigkeit etabliert. Obzwar dabei Autonomie, Freiheit, Selbstzweckhaftigkeit des Individuums für Kant als leitende Ideen gelten, bleibt doch ein Rest an Instrumentalismus sowohl im Erkennen wie im Willen bestehen. Die Elemente der transzendentalen Erkenntnisapparatur, Kategorien und Anschauungsformen ebenso wie das Trägersubjekt des freien Willens bleiben letztlich jenseits von Geschichte, Wissenschaftsentwicklung und Gesellschaft. Die Moral des «Du kannst, denn du sollst» behält einen rigorosen Zug; die «eherne Majestät» des Sittengesetzes erschien schon Schiller als mögliche Begründung eines neuen Knechtschaftsverhältnisses: des der menschlichen Natur unter die unerbittliche Strenge des Sittengesetzes.

Sowohl diese Konsequenzen wie die Spaltung von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, denen Kants ganze Absicht zuwiderläuft,[21] kulminieren in der Aporie angesichts des Bösen. Die evidente Vorhandenheit des Bösen, seine krude Faktizität, entzieht sich einer Subsumierung unter das moralische Gesetz. Die menschliche Natur, die in der Moralphilosophie Kants nur stumme Kulisse blieb, tritt hervor und meldet sich zu Wort, indem sie dem für alle Vernunftwesen einsichtigen und verbindlichen Sittengesetze den Respekt versagt. Die moralischen Kategorien des Kantschen Systems versagen hier, weil nun doch sein kann, was nicht sein dürfte.

4. Während Kant jeden Zeitursprung des Bösen verneinte, um mythische, biologische oder pseudospekulative Herkunftsbestimmungen zu vermeiden, sieht *Marx* Böses geradezu allein im Zeitursprung, wenngleich auch die Vernunft erheblich beteiligt ist. Statt einer Revolution der Gesinnung, auf die die Hoffnung zum Guten angewiesen sein soll, spricht Marx von einer materiell-gesellschaftlichen Revolution, durch die eine radikale Aufhebung der bösen Zustände erreicht werden soll. Marx führt, vor allem gegen Hegel, aber auch Kant betreffend, den Widerspruch der in sich zerrissenen Wirklichkeit gegen jede ihr äußerlich bleibende Vernünftigkeit an. Er thematisiert damit unter einem speziellen Aspekt jenes Dilemma, in das Kant sich angesichts der Faktizität des Bösen gestellt sah. Jenes überlegene, transempirische Ich wird auf seine Praxisbezogenheit verwiesen; wie Feuerbachs religiöses Gemüt, vergißt auch das autonome Subjekt der bürgerlichen Philosophie, «daß es selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört».[22] Das menschliche Wesen ist kein Abstraktum, sondern Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse: «Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.»[23] An die Stelle des durch Erkenntnis weltkonstituierenden Individuums tritt der tätige Produzent, der in der Arbeit als Auseinandersetzung mit der Natur den Prozeß der geschichtlichen Herstellung von Mensch und Wahrheit selbst in die Hand nimmt. Damit soll das Programm Kants nicht eigentlich widerlegt, sondern weitergeführt und materialisiert werden. Böses tritt hier als Struktur auf, in Gestalt des entfremdeten Arbeitsprozesses, als zum Naturgesetz hypostasierte Gleichsetzung des Menschen mit seinem Produkt in der Warenwelt. Diese böse Verfaßtheit der menschlichen Gesellschaft verdankt sich nicht einem prähistorischen oder überempirisch-metaphysischen Unfall, sondern der historischen Tat des Menschen, deren Gründe und Konsequenzen, weil menschlich erzeugt, auch menschlich abschaffbar sind, durch eine Revolutionierung der Bedingungen, die das Entstehen von Bösem notwendig perennieren.

Die freie Anerkennung des Sittengesetzes kann, nach Marx, schon deswegen nicht zu einer durch-

greifenden Änderung führen, weil die darin implizierte Autonomie des Individuums selbst ideologisch geworden ist. So bleibt für Marx die Lehre Kants im wesentlichen eine Theorie *über* Praxis, wobei der Widerspruch des Bösen ein Widerspruch gewissermaßen aus der Praxis gegen die Theorie wird. Marx geht von dieser Situation aus, läßt Theorie und Praxis sich gegenseitig kontrollierend ihre Sünden vorrechnen und zwingt beide in Ideologiekritik und Revolution zur Konkordanz. Das Böse erscheint so als transitorisches Problem; vor einer Erörterung über das Wesen des Bösen schlechthin erhält die Abschaffung des zeitlich-konkreten Bösen den Primat über alle Wissenschaft.

Aber auch Marx hat bekanntlich die Brüche seiner Konzeption zugestehen müssen: Im «Kapital» finden sich recht pessimistische Passagen, in denen ein Rest von Zwang, Arbeit mit allen Folgen auch für das «Reich der Freiheit» als unumgänglich anerkannt wird: «Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit... Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann.»[24] Von einer durch Revolution erreichten problemlosen Aneignung der Natur, Identität des Menschen mit sich und der Natur kann keine Rede mehr sein. Entgegen landläufigen Meinungen erscheint hier Marx eher als Pessimist;[25] von hier aus auch mag sich eine bei einigen Neomarxisten erkennbare Verbindung zu Schopenhauer und Kulturpessimismus erklären lassen.[26]

5. So zutreffend die von Marx inkriminierte gesellschaftliche Gestalt des Bösen beschrieben sein mag, so wichtig der Vorrang der Abschaffung des konkreten Bösen vor der definitiven Lösung der Herkunftsfrage des Bösen schlechthin bleibt, so unzureichend bleiben dennoch die Marxschen Kategorien, wenn es um die Erörterung der selbst noch im «Reich der Freiheit» verbleibenden Reste von Nichtidentität geht. Es erscheint so folgerichtig, wenn diese Schwierigkeit teils durch stark mechanistische (Engels, Diamat) oder romantische (Bloch) Naturdialektik bzw. -geschichte zu lösen versucht wird, teils durch eine Problematisierung der Natur-Geschichte-Relation überhaupt. Die Auseinandersetzung neomarxistischen Denkens mit positivistischer Wissenschaftstheorie in Deutschland – in Frankreich findet sich Vergleichbares in der Strukturalismus-Debatte – führte freilich häufig im Überschwang dazu, nicht nur im Tauschcharakter spätkapitalistisch verfaßter Gesellschaften zur Struktur geronnenes Böse zu sehen, sondern schon in der technologischen bzw. strukturalistischen Denkform als solcher, weil dort nämlich historisch bedingte Formen der Vergesellschaftung undiskutiert vorausgesetzt würden. Insofern Erkennen damit zur Zweck-Mittel-Rationalität verkürzt wird und Denken generell unter dem transzendentalen Vorzeichen der Anwendbarkeit von Wissen steht, wird Rationalität depotenziert zu Technologie und zur Magd technokratischer Herrschaft. In dieser Instrumentalität nimmt das Denken selbst böse Form an; es ist selbst das Böse, dessen sich das Individuum kaum noch erwehren kann, weil böse Strukturen nur schwer greifbar sind und sich durch Internalisierung im Menschen selbst festsetzen. Nur in wenigen Akten zweckfreier Spontaneität, wie etwa Liebe, und permanenter Selbstreflexion könnte der Einzelne diesem Komplott des Bösen entkommen.

Doch trifft die Kritik der technologischen Denkform nur die halbe Wahrheit: Die Selbstreflexion der Erfahrungswissenschaft seit Francis Bacon zeigt sich nur, daß auch in der Technologie zumindest partiell emanzipatorische Elemente enthalten sind – insofern sie nämlich antidogmatischen Charakter hat[27] –, sondern auch, daß in den Methodenreflexionen der Wissenschaften selbst die Notwendigkeit eingesehen wird, den positiven Rahmen zu transzendieren, um einen verbleibenden Problem-Überschuß nicht einfach beiseite zu schieben.[28]

So hat es zur Zeit den Anschein, als ob die Frage nach dem Bösen in der Wissenschaftstheorie im methodologischen Gewand wieder erscheint. Letztbegründungen erweisen sich angesichts ihrer wissenschaftlichen Problematik als obsolet, auch beim Bösen. Die Antworten sind bescheiden geworden. Statt dessen geht es nach und mit Kant, Marx und moderner Wissenschaftstheorie darum, den Kampf gegen das geschichtlich-konkrete Böse zum erkenntnisleitenden Interesse aller Wissenschaft zu machen.

[1] Voltaire, Dictionnaire philosophique portatif (1794); dt.: Aus dem Philosophischen Wörterbuch, hg. v. K. Stierle = Sammlung Insel 32 (Frankfurt/M. 1967) 98.

[2] Philosophisches Wörterbuch, hg. v. W. Brugger (Freiburg ^{7}1959) 41, Artikel: Das Böse; dort heißt es: «Die verzeihende Güte Gottes begnadigt den gefallenen reuigen Menschen, der durch den Fall Demut und Erlösungsbedürftigkeit lernt. Das vom Nächsten zugefügte Unrecht gibt Gelegenheit zur Geduld und zur Bewährung in der Liebe. Endlich wird der unbußfertige Sünder für das Böse seine gerechte Strafe und so die verletzte sittliche Weltordnung ihre Wiederherstellung finden.» – Das ist nach 1945 entweder naiv oder zynisch: Auschwitz mit happy-end?

[3] G. Siewerth, Die Freiheit und das Gute (Freiburg 1959); B. Welte, Über das Böse (Freiburg 1959); K. Hemmerle, Das Böse: Sacramentum Mundi I (Freiburg 1967) 619–624.

[4] Hemmerle aaO. 621.

[5] Hemmerle aaO. 622.

[6] Hemmerle aaO. 623.

[7] Goethe an Herder, Brief v. 7.6.1793.

[8] K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (Zollikon-Zürich [2]1952) 257–272; Barth erkennt in Kants Lehre vom Bösen «das Vorhandensein gewisser im Begriff der Gnade sich zusammendrängender Probleme anderer Ordnung».

[9] H. Glockner, Hegel I (Stuttgart 1929) 245; er nennt diese Schrift Kants «ein totes Buch» (247). Ähnliche Äußerungen sind von Troeltsch und Cassirer bekannt.

[10] Vgl. zum Theodizeeproblem bei Kant jetzt: W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung (Frankfurt/M. 1969); dort neben einer ausführlicheren Erörterung der Theodizeefrage auch eine weitaus gründlichere Darstellung und Auseinandersetzung mit der gesamten Religionsphilosophie Kants, insbes. 159–188; 218–238.

[11] I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: Kant, Werke in 10 Bde, hrsg. v. W. Weischedel (Darmstadt 1968) Bd. 7, S. 666.

[12] aaO. 677.

[13] aaO. 680.

[14] So auch z. B. Karl Löwith: «Ins Christliche übersetzt: Wir sind allesamt Sünder, es ist keiner, der gerecht ist.» – Zur Revolution der Gesinnung, die Kant fordert: «Christlich gesagt: Es bedarf dazu einer Wiedergeburt.» Die Beste aller Welten und das radikal Böse im Menschen: Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung (Stuttgart 1966) 194f. Löwiths stoische, am griechischen Kosmos-Denken, an Spinoza und Nietzsche orientierte Darstellung erweckt den Eindruck, als sei Kant unabsichtlich auf diese Analogie gestoßen; eher ist es aber umgekehrt: Kant versucht, die rationalen Rudimente der christlichen Lehre aufzuweisen; das paßt freilich nicht in Löwiths Konzeption eines totalen Bruchs mit den christlichen Traditionen. Die gegenteilige Auffassung vertritt Oelmüller aaO.

[15] Die Religion aaO. 686.

[16] Vgl. aaO. 690.

[17] aaO. 694; Gnade bedarf nach Kants Auffassung einer solchen vorgängigen Eigentätigkeit.

[18] Vgl. zu hoffnungsvollen Aspekten, Möglichkeiten des Fortschritts zum Guten, aus der Perspektive der praktischen Philosophie, Oelmüller aaO. 113–158, 212, 215.

[19] aaO. 236. Wenn irgendwo, dann findet hier der Satz aus der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft seine Anwendung: «Ich mußte... das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen»; ob man darin nur einen Rückfall Kants in vorkritische Positionen sehen kann oder eine legitime Offenheit der Philosophie zur christlichen Tradition, soll hier nicht entschieden werden; für eine «politische Theologie» (im kritischen Sinne) liegen hier wichtige Ansatzpunkte; vgl. Oelmüller aaO.

[20] M. Horkheimer, Kants Philosophie und die Aufklärung, in: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt/M. 1967) 210.

[21] Vgl. D. Henrich (Hg.), Kant, Gentz, Rehberg, Über Theorie und Praxis (Frankfurt/M. 1967). Henrich stellt dort fest (144ff), daß zumindest in dieser Schrift Theorie über das instrumentale Verhältnis zur Praxis hinausgeht; die ambivalente Beurteilung der Französischen Revolution zeigt jedoch auch, wie ungeklärt das Theorie-Praxis-Problem geblieben ist.

[22] K. Marx, Thesen ad Feuerbach, 7. These, zit. n. Marx/Engels, Werke, Bd. 3 (Berlin 1967) 7.

[23] 8. These aaO.

[24] Das Kapital, Bd. 3 (Berlin 1953) 873f.

[25] So A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx = Frankfurter Beiträge zur Soziologie 11 (Frankfurt/M. 1962) 118.

[26] Vgl. M. Horkheimer, Die Aktualität Schopenhauers: Kritik der instrumentellen Vernunft aaO. 248–268; vgl. unverkennbar kulturpessimistische Züge bei Th. W. Adorno und Natur- und Sozialromantik bei H. Marcuse.

[27] Vgl. hierzu: J. Habermas, Technik und Wissenschaft als «Ideologie» = edition suhrkamp 287 (Frankfurt/M. 1968) bes. 104–145.

[28] Zur Diskussion vgl. E. Topitsch (Hg.), Logik der Sozialwissenschaften (Köln-Berlin 1967); H. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Tübingen 1968); A. Wellmer, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus = edition suhrkamp 335 (Frankfurt/M. 1969); Th. W. Adorno u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Neuwied und Berlin 1969).

WERNER POST

geboren am 28. Januar 1940 in Balve, Mitglied der römisch-katholischen Kirche. Er ist Doktor der Philosophie und wissenschaftlicher Assistent an der Pädagogischen Hochschule Bonn. Er veröffentlichte im Lexikon «Sacramentum Mundi» mehrere Beiträge (Anthropomorphismus, Christenverfolgung, Ideologie, Marxismus, Skeptizismus).

Fergus Kerr

Das Problem der moralischen Entscheidung in der heutigen englischen Philosophie im Überblick

In diesem Beitrag geht es um die Frage, ob und wie das Problem der moralischen Entscheidung im Werk repräsentativer Fachleute der heutzutage in der englischsprechenden Welt vorherrschenden sprachanalytischen Form der Philosophie gesehen und gewertet wird. Nehmen diese Philosophen das Phänomen des Bösen ernst, so ernst, wie irgendeine denkbare christliche Deutung der menschlichen Situation es offenbar fordern würde; oder bagatellisieren sie dieses Phänomen des Bösen durch eine Technik spitzfindiger und pseudo-neutraler Untersuchung der grammatischen Formen dessen, was die Menschen in ihrer Alltagssprache über das Böse sagen?

Dazu in aller Kürze zwei Vorbemerkungen. Zunächst würde ein gebildeter Mensch sich gewiß nicht an Philosophen irgendeiner Schule wenden, wenn er nach Einsichten über das Phänomen des Bösen sucht. Er würde vielmehr die großen Romanschriftsteller lesen oder ins Theater gehen. Die Romane von Dostojewskij und Henry James, die Erzählungen von D. H. Lawrence, die Schau-

spiele von Shakespeare, wie sie laufend in London und Stratford aufgeführt werden – das sind die Quellen für ernsthafte Überlegungen über das Wesen des Bösen, und ein Philosoph, der solche Quellen ignoriert, verurteilt sich selbst zu reiner Spekulation. Was die englischsprechende Welt anbetrifft, so findet gegenwärtig zweifellos die aufschlußreichste Diskussion über das Problem des Bösen in der anhaltenden Auseinandersetzung über das Wesen der Tragödie statt. Man vergleiche etwa George Steiner (*The Death of Tragedy*, London 1961) mit Raymond Williams (*Modern Tragedy*, London 1966) und studiere die Kritik des letzteren von Walter Stein (*Criticism as Dialogue*, Cambridge 1969), so beginnt man zu verstehen, was es bedeutet, sich auf die komplexe und hochverfeinerte Reflexion über das Böse und die freie Wahl einzulassen. Es ist sogar möglich, daß bei einer Denkarbeit dieser Art die unzugänglichsten Probleme des menschlichen Lebens wie das Problem des Bösen und des sittlichen Wertes der Entscheidung am zugänglichsten werden. Jedenfalls geschieht die tiefgreifende Auseinandersetzung mit solchen Themen gegenwärtig nicht im Raum der akademischen Philosophie, bestimmt nicht in der englischsprechenden Welt. Doch dürfen wir daraus nicht schließen, daß über solche Themen überhaupt keine tiefschürfenden Überlegungen angestellt werden.

Die zweite Vorbemerkung ist die deutlich erkennbare Tatsache, daß es auch in der englischsprechenden Welt bedeutend mehr Arten und Wege des Philosophierens gibt als die gerade vorherrschenden. Namentlich im Bereich der Ethik und Religionsphilosophie ist die Verschiedenheit und Vielfalt im Herantreten an die Probleme beträchtlich größer als in anderen Disziplinen. Es ist daher unfair, die Philosophen derart in einen Topf zu werfen, wie wir es um unseres Themas willen tun. Gibt es doch auch unter den Philosophen, die durch die Gemeinsamkeit der sprachanalytischen Disziplin verbunden sind und diese Betrachtungsweise als die einzig gültige Weise des Philosophierens betrachten, tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten und echte Auseinandersetzungen. Doch in einem Überblick kann man nicht auf die feinen Unterschiede eingehen.

Natürlich gibt es auch schon derartige Überblicke über den Gesamtbereich. So müßte gewiß Mary Warnock's *Ethics since 1900* (London 1960, [2]1966) genannt werden als bester Ausgangspunkt für eine Untersuchung darüber, wie englischsprachige Philosophen moralische Probleme angehen. Das Buch beginnt mit einem Kapitel über die Art der metaphysischen Ethik, die Ende des 19. Jhs. in der britischen Philosophie vorherrschend war. Dabei wird F. H. Bradley als in mancherlei Hinsicht typisch hingestellt: «Bradley's ethische Theorie auf der Grundlage des Hegelschen Idealismus beherrschte den Anfang des Jahrhunderts; vor diesem Hintergrund müssen die weiteren Entwicklungen gesehen werden» (aaO. 10). Das nächste Kapitel handelt dann über das Werk von G. E. Moore, vor allem über sein bedeutendstes und einflußreichstes Buch *Principia Ethica* (1903). Es läßt sich unschwer zeigen, wie Stil und Gedankengang dieses Buches es den nachfolgenden Philosophen unmöglich machten, in einer Weise zu denken, die einen Versuch dargestellt hätte, wie Bradley eine Theorie der Ethik aus einer allgemeinen Theorie zur Erklärung des Wesens der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit abzuleiten. An dieser Stelle löste sich die Ethik von der Metaphysik. Von da an schien es möglich, über das Böse und die Verantwortung ohne Bezugnahme auf ontologische Frage zu diskutieren. Für die folgende Phase der Moralphilosophie sind die typischsten Beispiele W. D. Ross (*The Rigth and the Good*, Oxford 1930) und H. A. Prichard (*Moral Obligation*, London 1949). Das Werk dieser Philosophen wird heute allgemein als *Intuitionismus* dargestellt: «Die Forderung nach einem Beweis für die Wahrheit letzter moralischer Intuitionen ist ebenso unsinnig wie die Forderung nach einem Beweis im Falle echter Erkenntnis. Hat der Mensch eine moralische Intuition gehabt, so ist es unmöglich, daran zu zweifeln, was er gehabt hat; und alles, was man versuchen könnte, um seine Wahrheit zu beweisen, wäre notwendig weniger gewiß als die Intuition selbst» (aaO. 43). Die Bedeutung ethischer Formulierungen besteht für den Intuitionisten in einer gewissen unmittelbaren Erfassung der Qualität der Rechtschaffenheit und Richtigkeit, in einer direkten Intuition dessen, was gut ist. Die Erörterung geht dabei vor allem darum, wieviel oder wie wenig von einer solchen Intuition zu erwarten ist. Unter solche Moralphilosophen platzte im Jahre 1936 wie eine Bombe A. J. Ayer's Buch, *Language, Truth and Logic*. In seinem berühmten 6. Kapitel (20 Seiten, in denen sowohl mit Ethik als auch mit Theologie operiert wird) behauptet Ayer, daß jede Aussage, die eine Bedeutung hat, unter die eine oder andere der zwei Kategorien fallen muß: Entweder muß sie *analytisch* sein, das heißt notwendig wahr, aber nicht unbedingt empirische Fakten betreffend; oder sie muß *empirisch* sein. Ist sie empirisch, so kann sie niemals mehr als wahr-

scheinlich sein und ist damit eine Hypothese. Bedeutung wie Wahrscheinlichkeit der Hypothese werden durch empirische Verifizierung festgestellt. Muß eine Aussage als zur zweiten Kategorie gehörend qualifiziert werden, dann muß sie sich durch eine Sinnes-Erfahrung verifizieren lassen. Der springende Punkt dabei ist, daß man von keiner Aussage behaupten kann, sie habe einen Bedeutungsgehalt, wenn sie weder analytisch noch durch Beobachtung der Welt verifizierbar ist. Die Sätze der Logik und Mathematik fallen unter die erste Kategorie; die Sätze der Erfahrungswissenschaft und des Alltagslebens, soweit sie Fakten aussagen, unter die zweite. Es gibt keine weiteren möglichen Kategorien. Ethische Sätze fallen unter keine der beiden Kategorien. Sie sind nicht einfach analytisch: Sie registrieren nach Ayer's Worten nicht «einfach unsere Entscheidung, Symbole in einer bestimmten Art zu gebrauchen». Auf der anderen Seite ist die Behauptung nicht einsichtig, daß ethische Sätze der Verifizierung durch gewöhnliche Sinnes-Erfahrung offenstehen. Selbst ein Intuitionist behauptet nicht, Sinnes-Erfahrungen des sittlich Guten zu haben. Ayer entwickelt im weiteren die ethische Theorie, die heute unter dem Namen *Emotivismus* bekannt ist: «Sage ich zu jemandem: ‹Du hast Unrecht getan, indem du das Geld gestohlen hast›, sage ich nicht mehr aus, als hätte ich einfach gesagt: ‹Du hast das Geld gestohlen.› Durch die Beifügung, daß diese Handlung unrecht ist, habe ich nur meine moralische Mißbilligung dieser Handlung zum Ausdruck gebracht.» Der Kern des Gedankens besteht darin, daß ethische Sätze nach Ayers Auffassungen einfache Ausdrücke des Fühlens sind und in keinem Sinne kognitiver Art. Ayer macht dazu eine Bemerkung, die zitiert zu werden verdient: «Es ist der Erwähnung wert, daß ethische Begriffe nicht allein zum Ausdruck von Gefühlen dienen. Sie sind auch zur Wekkung von Gefühlen und damit als Anreiz zum Handeln bestimmt. Tatsächlich werden einige von ihnen in einer Weise gebraucht, daß sie Urteile abgeben, in denen sie die Wirkung von Befehlen bekommen.» Diese Öffnung des Emotivismus ist wichtig, weil sie den Weg für den *Präskriptivismus* bereitet hat, das heißt die ethische Theorie, die in bedeutsamster Weise von R. M. Hare (*The Language of Morals*, Oxford 1952; *Freedom and Reason*, Oxford 1963) dargestellt wurde, und die bis heute die beherrschende Form ist, in der in Oxford Ethik betrieben wird. Hare findet die spezifische Qualität der Moral-Sprache, indem er zwischen präskriptiver und deskriptiver Ausdrucksform unterscheidet. Er erklärt, daß sie präskriptive Sprache imperativisch ist, insofern sie uns bedeutet, dies oder jenes zu tun. Es läßt sich unschwer erkennen, daß Hares Ethik mit dem Modell des Imperativs einen an Kant gemahnenden Reiz entfaltet.

Einen ähnlichen Bericht über die Geschichte der modernen Ethik haben wir von G. J. Warnock (*Contemporary Moral Philosophy*, Oxford 1967) und von Alasdair Macintyre (*A Short History of Ethics*, London 1966). Der Erwähnung wert ist ferner Kai Nielsens Beitrag zu dem Artikel über die Ethik in *The Encyclopedia of Philosophy*, New York 1967, wo sich ein detaillierterer Überblick nebst ausführlichen bibliographischen Angaben findet. Er macht die Hauptunterscheidung zwischen zwei ethischen Grundpositionen, dem *Naturalismus* und *Nicht-Naturalismus*, der *Teleologie* und der *Deontologie*. Wir können sagen, daß die naturalistischen Theorien zur Ethik die Werte auf die Wirklichkeit beziehen, indem sie das Gute und verwandte Begriffe und Vorstellungen im Sinne empirisch feststellbarer Kriterien definieren wie etwa als Erfüllung natürlichen Verlangens (Aristoteles, Thomas von Aquin), Lustgewinn für die größtmögliche Anzahl (hedonistischer Utilitarismus), Bedeutsamkeit für den Ablauf der Geschichte (Marx) oder Wirksamkeit von Mitteln zur Erreichung von Zielen (Pragmatismus). Die nichtnaturalistischen Theorien der Ethik betonen dagegen, daß die Bedeutung der ethischen Sprache über die empirisch feststellbaren Fakten hinausreicht, auf die sich die ethischen Urteile gründen, und suchen nach einer Bedeutung außerhalb der Natur. Die Intuitionisten fanden, wie wir schon bemerkten, die Bedeutung der ethischen Sprache in einer unmittelbaren Erkenntnis des sittlich Guten. Die Emotivisten und Präskriptivisten schließlich sind Verfechter nichtkognitiver Theorien. Darin kommen sie in einer interessanten Weise gewissen Theorien existentialistischer Ethik nahe. Tatsächlich besteht eine bedeutend größere Ähnlichkeit zwischen den englischsprachigen und kontinentaleuropäischen Philosophen als man dies oft wahrhaben will. Das wird besonders offenbar auf dem Gebiet der ethischen Theorie.

Neben dem Werk von R. M. Hare verdienen eine Erwähnung: P. H. Nowell-Smith (*Ethics*, London 1954). Bernard Mayo (*Ethics and the Moral Life*, London 1958), Alan Montefiore (*A Modern Introduction to Moral Philosophy*, London 1959) und John Hartland-Swann (*An Analysis of Morals*, London 1960, die wesentlichen Dokumente zur sprachanalytischen Theorie der Ethik. Sie alle bilden den Niederschlag persönlicher Forschung und Lektüre die

heute mindestens zehn oder fünfzehn Jahre alt sind. Und die laufende Arbeit der philosophischen Periodica besteht zum größten Teil in der Kritik dieser Idee.

Die Ähnlichkeit zwischen dieser Art Ethik und der existentialistischen Ethik hat erstmals Iris Murdoch beobachtet (*Sartre: Romantic Rationalist*, London 1955). Unsere Aufmerksamkeit richtet sich auf Kai Nielsen (aaO.) und seine vier Behauptungen, die für die sprachanalytische Theorie der Ethik genauso grundlegend sind wie für die existentialistische. An erster Stelle gilt für ihn als erwiesene Tatsache, daß Moore recht hatte mit seiner Beweisführung gegen das, was er als naturalistischen Trugschluß bezeichnete: Moralische Aussagen lassen sich nicht von Aussagen anderer Art ableiten, weder von biologischen noch von historischen, psychologischen, soziologischen, ontologischen oder religiösen. Die Moral-Sprache hat etwas an sich, das einzig ist in seiner Art. Dies muß betont werden: Es bedeutet folgerichtig, daß die Ethik als etwas Eigenständiges, von jeglicher Metaphysik Unabhängiges zu betrachten ist, zugleich aber, daß die Ethik niemals auf etwas anderes als sich selbst zurückgeführt werden kann. Die englischen Moralphilosophen sind weder Behavioristen noch Positivisten, ungeachtet dessen, was einige ihrer Kritiker an Gegenteiligem behaupten. Sie bleiben in dieser Hinsicht ganz und gar kantianisch. An zweiter Stelle steht eine Grundbehauptung, die besagt, daß sich keine moralische Entscheidung oder Wertfrage durch logische Gesetze verbürgen läßt. Zum dritten haben wir, soweit es die Sprache oder Logik anbetrifft, die Freiheit, wertende und präskriptive Begriffe auf alles anzuwenden, was wir wollen – zu empfehlen oder zu verurteilen, zu kritisieren oder zu bestätigen, vorzuschreiben oder zu verbieten. Zum vierten und letzten sind moralische Aussagen Entscheidungen, Beschlüsse oder Einwilligungen, die sich verallgemeinern lassen.

Grundlegend für das Werk eines Philosophen wie Hare ist die Betonung dessen, daß es moralische Prinzipien geben muß, die sich nicht von irgendwelchen anderen – moralischen oder sonstigen – historischen oder theologischen, soziologischen oder metaphysischen – Prinzipien ableiten lassen. Als moralische Grundprinzipien sind sie grundsätzlich nicht einmal verifizierbar. Solche Prinzipien verdeutlichen moralische Bindungen und können keine anderweitige Rechtfertigung haben als sich selbst. Sie erfordern keine Begründung, denn was als der Annahme würdig erachtet wird, hängt letztlich von den eingegangenen Bindungen selbst ab: den der Verallgemeinerung fähigen eingegangenen Bindungen, Entscheidungen, Beschlüssen oder Zustimmungen, zu denen ein Handelnder bereit ist. Die Kritik neigt zu dem Einwand, eine solche Ethik verharre in einem tiefen Irrationalismus, der im Endeffekt die Möglichkeit einer normativen und damit rationalen Ethik zerstöre. Hier besteht ein interessanter Verfahrensunterschied unter den Vertretern der sprachanalytischen Moralphilosophie darin, wie sie auf diese Kritik reagieren. Die Behauptung, moralische Prinzipien seien einfache Ausdrücke der getroffenen Wahl und Erklärungen übernommener Bindungen, kommt natürlich der Behauptung gleich, daß wir ganz einfach nicht festellen können, was gut oder böse ist und daß wir nicht a priori wissen können, daß ein bestimmter Handlungsverlauf anzustreben ist, wir müßten, im Gegenteil, unsere eigenen Werte schaffen. Was wir tatsächlich tun, erzeugt unsere Moral; unser Verhalten ist immer gebunden, und moralische Prinzipien sind ganz einfach Formulierungen dieser übernommenen Bindungen. Doch wenn dies für die Vertreter der sprachanalytischen Moralphilosophie so ist, hat die menschliche Situation keinerlei dramatischen Zug und ist keine Situation, die *Angst* weckt. Es gibt schlicht und einfach eine begriffliche Wahrheit über das Wesen der moralischen Betrachtungsweise. So sagt Kai Nielsen (aaO.): «Es ist kein Faktum der menschlichen Situation, daß der Mensch in eine menschlichen Absichten gegenüber feindliche, indifferente Welt hineingeboren wäre. Faktum ist dagegen, daß die Sätze ‹das Universum hat ein Ziel› und ‹Wert und Sein sind eins› verstandesmäßig nicht faßbare Sätze sind. Die Aussage ‹der Mensch schafft seine eigenen Werte› ist in Wirklichkeit nur die dramatischere Formulierung der Aussage, daß ein Werturteil Ausdruck einer Entscheidung freier Wahl ist. Diese Aussage, so wird argumentiert, ist kein schmerzlicher Aufschrei des menschlichen Herzens, sondern nur Ausdruck einer sprachlichen Konvention.» Mit anderen Worten: Die Behauptung *ens et bonum convertuntur* ist eine sinnleere Behauptung, bedeutet noch keine Option für irgendeine melodramatische existentialistische Pholosophie des Absurden; sie bedeutet nicht, daß jede Entscheidung gerechtfertigt ist und ebensowenig, daß alles Beliebige erlaubt werden kann bzw. daß alle menschlichen Handlungen von gleichem Wert sind; es bedeutet keineswegs einen Übergang zum Nihilismus. Aussagen wie diese, daß etwas erlaubt werden kann oder daß alle mensch-

lichen Handlungen gleichwertig sind, bilden selbst Werturteile; sie können nicht aus der Behauptung folgen, daß Werturteile Ausdrücke der faktischen Option sind, weil diese Behauptung selbst keine Wertaussage, sondern eine metaethische Aussage über die Bedeutung und den Sinn ethischer Aussagen darstellt: Es ist nicht möglich ein «Sollen» von einem «Sein» abzuleiten (die zentrale Behauptung David Humes, angenommen von Kant und bei Hare ebenso zentral wie bei Sartre).

Wenn wir bis hierher zusammenfassen wollen, können wir folgendes sagen. Hinter den englischsprachigen Philosophen von heute stehen die Intuitionisten: In Reaktion auf die nach-hegelsche metaphysische Tendenzen zeigende Ethik haben die Intuitionisten eine Moral-Sprache sui generis geschaffen; sie erklärten, daß moralische Grundbegriffe ganz einfach nicht weiter erklärbar seien; sie behaupteten, moralische Grundurteile seien in einfacher, transparenter und nicht weiter rückfragbarer Weise evident in sich selbst. G. J. Warnock sagt: «Moralische Wahrheiten waren, so schien es, von solcher Art, daß es keine Möglichkeit gab, etwas darüber zu sagen, was sie bedeuteten, wie sie begründet waren, ja weshalb sie überhaupt eine Bedeutung besaßen.» Die Reaktion darauf war der Emotivismus: ein Versuch, Begründungen für moralische Urteile zu suchen, jedoch nur indem man sie auf etwas anderes zurückführte: auf Ausdrücke der Billigung oder Mißbilligung, auf Verdeutlichungen von Emotionen. Daraus entwickelte sich der Präskriptivismus: ein Versuch, sich auf das Wesen moralischer Äußerungen zu konzentrieren, sie als eine Art präskriptiver Ausführungen zu betrachten, sehr ähnlich den Imperativen. Und das bietet Vergleichspunkte mit der existentialistischen Ethik an: Es zeigt, wie zentral die Idee der Option, der Übernahme von Verbindlichkeit, bei Moralisten wie Hare ist; es weist auf die Art Kritik hin, die gegenwärtig geübt wird. Das grundlegend Unbefriedigende an Hares ethischer Theorie ist, daß sie die Moral-Sprache grundlos und willkürlich zu machen scheint. So sagt Nowell-Smith, indem er Hare von einem ihm sehr sympathisch gegenüberstehenden Standpunkt aus kritisiert: «Nichts, was wir über das Wesen moralischer Urteile entdecken, ergibt als Folge, daß es falsch ist, alle Juden in Gaskammern zu stecken.» Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, alle Einzelheiten von Hares Gedankengang durchzugehen. Wir möchten nur betonen, daß die Idee der Wahl, der Begriff der Entscheidung, das zentrale Anliegen der Ethik Hares ist (moralische Äußerungen sind Übernahmen von Verbindlichkeiten). Diese Konzentration auf das Wesen der Entscheidung geht Hand in Hand mit einem gewissen mangelnden Interesse für die Rechtfertigung moralischer Entscheidung. Eine Kritik aus den Reihen der sprachanalytischen Schule besagt, daß Hares Betonung der Entscheidung hart an einen irrationalen «*Decisionismus*» grenzt. Und selbst wenn die ganze Art seines Gedankenganges undramatisch und unbekümmert ist, so scheint es doch ziemlich klar, daß der letzte Sinngehalt seiner Position der gewisser Existentialisten nicht unähnlich ist. Hare wendet ein, seine These über den logischen Status der Moral-Sprache verpflichte ihn nicht auf den Standpunkt, es gebe keine rationale Diskussion und Lösung für Konflikte in moralischen Prinzipien. Doch Philosophen, die ihn kritisieren, wiederum zum Beispiel Nowell-Smith, geben zu bedenken, er habe eine allzu protestantische Vorstellung von der Moral-Sprache. Sie weisen darauf hin, daß Hare scheinbar letzten Endes auf eine private Erfahrung dessen zurückgeht, was als moralischer Anspruch zu gelten hat. Das widerspricht der nach-wittgensteinschen Betonung der Notwendigkeit öffentlicher Kriterien für jeden Anspruch, der einsichtig sein soll (und daher begründbar und offen für rationale Rechtfertigung und Beschlußfassung). Die Hauptlast der Kritik der herrschenden Form englischer Moralphilosophie liegt somit darin, daß sie dem Wesen der moralischen Entscheidung soviel Aufmerksamkeit widmet, daß sie darüber das Problem der Rechtfertigung moralischer Entscheidungen vernachlässigt und dazu neigt, sich in der typisch kantianischen Sackgasse festzufahren. So sagt Alasdair Macintyre: «Hares Präskriptivismus ist letztlich eine Neuauflage der Ansicht, daß hinter meinen moralischen Wertungen keine höhere Autorität steht und stehen kann als die meiner eigenen Wahlentscheidungen. Wertbegriffe verstehen heißt verstehen, daß unsere Anwendung dieser Begriffe uns nicht schon aus sich zu einer bestimmten Folge moralischer Überzeugungen verpflichtet. Die Kriterien für eine wahre Überzeugung in Sachfragen sind unabhängig von unserer persönlichen Entscheidung; doch unsere Wertungen werden nur von solchen Kriterien bestimmt, die wir selbst uns darauf anzuwenden entschließen. Das ist eine Wiederholung der Auffassung Kants, der das moralische Subjekt als Gesetzgeber sieht; doch macht sie es zu einem Willkürherrscher, der Urheber des Gesetzes ist, das er ausspricht, und es zum Gesetz macht, indem er es in Gestalt einer allgemein gültigen Vorschrift ausspricht» (aaO. 262). Eine ent-

theologisierte Form der Imperative Kants – das ist der Grundzug der heute in England herrschenden ethischen Theorie.

Was ist in diesem Zusammenhang über das Problem des moralisch Bösen und der Entscheidung zu sagen? Es muß zugegeben werden, daß es bei den zeitgenössischen Moralphilosophen der Oxford-Tradition nur eine sehr bescheidene Diskussion über das Böse gegeben hat. Der einzige Zusammenhang, in dem es zu einer namhaften Diskussion darüber gekommen ist, ist die Theodizee. Hier lese man J. L. Machie, *God and Omnipotence: Mind* (April 1955) und Antony Flew, *Divine Omnipotence and Human Freedom = New Essays in Philosophical Theology* (London 1955) und zu beiden Artikeln den kritischen Kommentar von Ninian Smart, *Omnipotence, Evil and Supermen: Philosophy* (April 1961) mit den in derselben Zeitschrift erschienenen Erwiderungen von Flew (Januar 1962) und Mackie (April 1961). Ferner sei aufmerksam gemacht auf die Arbeit von John Hick, *God and Evil* (London 1966), doch das ist ein nach alter Art konzipierter Aufsatz für Religionsphilosophie und verrät nur eine allgemeine Sympathie für die sprachanalytische Denkweise. Tatsache ist, daß das Problem des Bösen keinen englischen Moralphilosophen unserer Zeit angezogen hat, zumindest nicht in dieser Form. Es ist immer noch so, wie Iris Murdoch 1955 bemerkte: daß die moralische Welt der Moralphilosophen von Oxford gewisse Konflikte global auszuschließen scheint. So schreibt sie bezugnehmend auf Gilbert Ryles berühmtes Buch: «Die ‹Welt› des Buches *The Concept of Mind* ist die Welt, in der die Leute Kricket spielen, Kuchen backen, einfache Entscheidungen fällen, an ihre Kindheit denken und zum Zirkus gehen, und nicht die Welt, in der sie Sünden begehen, sich verlieben, Gebete sprechen oder der kommunistischen Partei beitreten.» Tatsächlich stammen die Veranschaulichungen, deren die Philosophen von Oxford sich bedienen, aus einer Welt, in der nichts so verwirrend und störend ist, daß das Phänomen des Bösen jemals in sie einzudringen scheint.

Dafür gibt es mehr als eine Erklärung. Jemand, der mit ihnen sympathisiert, könnte zu ihrer Verteidigung sagen, es sei wichtig, in kleinen Dingen Klarheit zu bekommen, ehe man sich an größere Fragen wagt; es sei aufschlußreicher zu beobachten, wie Entscheidungen in unkomplizierten Situationen wirken, als seine Aufmerksamkeit auf Grenzsituationen zu richten. Doch dahinter steht eine ganze Erfahrung des menschlichen Wesens. Andere würden denken, nur durch Reflexion über dramatische Situationen könne man das volle Maß dessen gewinnen, was es bedeutet Mensch zu sein: «O the mind, mind has mountains; cliffs of fall / Frightful, sheer, no-man-fathomed. Hold them cheap / May who ne'er hung there» (G. M. Hopkins).

Während somit zugegeben werden muß, daß das Problem des Bösen bei den zeitgenössischen englischen Philosophen wenig oder gar keine Aufmerksamkeit findet, zeigt sich deutlich, daß der Begriff der Entscheidung im Mittelpunkt des Interesses der Moralphilosophen steht, wie wir eben ausgeführt haben. Soweit die Techniken der Sprachanalyse reichen, ist es offenbar zu schwierig nachzuweisen, wie sie wirken, abgesehen von einigen scharfen Diskussionen über Einzelbegriffe. So ist es zum Beispiel zu einer lebhaften Diskussion über das Problem des freien Willens gekommen; und was dabei neu und verheißungsvoll war, ist folgendes: In der Vergangenheit haben, so scheint es, bei den Vertretern der traditionellen Philosophie die Versuche, das Problem des freien Willens zu lösen, um die Frage gekreist, ob Begriffe, die sich auf menschliches Handeln beziehen, Ereignisse betreffen, die sich restlos aus vorhergehenden Kausalketten der Art ergeben, wie sie von der Naturwissenschaft dargestellt werden und – wenn dies der Fall ist – ob sich dies mit der Annahme einer moralischen Verantwortung in Einklang bringen läßt. In der sprachanalytischen Tradition ist nach folgender Voraussetzung gefragt worden: Ist es so evident, daß jeder Begriff, der sich auf eine menschliche Handlung bezieht, ein Ereignis oder eine Reihe von Ereignissen bezeichnet? Wenn wir näher betrachten, in welcher Weise wir tatsächlich Begriffe wie «wählen», «entscheiden» und «tun» gebrauchen, so können wir daran zweifeln. Tatsächlich bedeutet dies, daß es eine ganze Gruppe grundlegender Probleme in der ethischen Theorie gibt, die um das Verhältnis zwischen Geist und Körper kreisen. Hier herrscht eine Tendenz zu der Behauptung, daß verschiedene Wörter, von denen wir für gewöhnlich annehmen, daß sie geistige Handlungen oder Ereignisse beim Einzelmenschen bezeichnen, sehr wohl einen Sinn bekommen können, ohne geistige Handlungen ins Spiel zu bringen. So läßt sich zeigen, wird behauptet, daß Begriffe wie «wählen», «entscheiden» und «beabsichtigen», sich entweder im Sinne allgemein zu beobachtender physikalischer Ereignisse oder im Sinne von Tendenzen zum Eintritt solcher Ereignisse erklären lassen. In diesem Zusammenhang sei aufmerksam gemacht auf die Arbeiten von G. E. M. Anscombe

(*Intention*, Oxford 1958), P. T. Geach (*Mental Acts*, London 1957) und Stuart Hampshire (*Thought and Action*, London 1959). Und hier haben wir eine zweite Gruppe von Problemen, die in den Fachzeitschriften unserer Zeit eine große Aufmerksamkeit erregen: Probleme wie die, auf welche Weise wir die Grenze zwischen einer Handlung und dem, was ihr vorausgeht, ziehen können, oder zwischen einer Handlung und dem, was daraus folgt – also Probleme der Kausalität, der Motivation, des Resultates und der Folge. Diese Analysen sind bisher noch nicht soweit systematisiert, daß sie eine allgemeine Theorie bilden (und nur wenige englische Moralphilosophen würden Ambitionen in dieser Richtung haben). Doch eins ist bereits deutlich erkannt: daß sie von entscheidender Bedeutung für alle Versuche sind, die Auseinandersetzung zwischen formalistischen ethischen Theorien, welche die einzelnen Handlungen allein an Hand von Gesetzen beurteilen, und teleologischen Theorien, welche eine Handlung allein von ihren Folgen und Auswirkungen her bewerten, einer Lösung zuzuführen. In diesem Zusammenhang sei D. M. Mackinnons *A Study in Ethical Theory* (London 1957) erwähnt, wo ein Versuch unternommen wird, über die Alternative *Gesinnungsethik–Erfolgsethik* hinauszukommen. Er versucht dies durch die Frage: Kann das Problem der Möglichkeit einer Metaphysik nicht irgendeinen Bezug darauf haben, wie wir glauben, leben, uns entscheiden und handeln müssen? Hinter all diesen Bemühungen zeichnet sich die Gestalt von Ludwig Wittgenstein ab: Erst in den letzten zehn Jahren hat man begonnen zu erforschen, was sein Werk für die Ethik ausgibt. Noch ist es zu früh, um darüber zu berichten. Doch ist gewiß der Schluß gestattet, daß eine philosophische Tradition, in der Wittgensteins Werk seinen Einfluß geltend macht, mag sie noch so bescheiden und eng sein, auf die Dauer nicht unberührt bleiben kann von einem Sinn für die dringende Notwendigkeit eines ernsthaften Denkens und Lebens.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

FERGUS KERR

geboren am 16. Juli 1931 in Banff (Schottland), Dominikaner, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Aberdeen, in Oxford, Le Saulchoir und München, ist Master of Arts und Lizentiat der Theologie. Er doziert an der Ordenshochschule der Dominikaner in Oxford und hat verschiedene Artikel in den Zeitschriften «New Blackfairs» und «Slant» veröffentlicht.

Thomas Berry

Das Problem des sittlich Bösen und der Schuld im frühen Buddhismus

Nach der Lehre des Buddhismus lebt der Mensch in einer Welt, die ihrem Aufbau nach durch und durch moralisch ist. Es hat keinen Anfang der vorhandenen Ordnung der Dinge gegeben, aber die Wirklichkeit, wie wir sie kennen, ist durch verantwortliches menschliches Handeln determiniert worden. Doch ist dieses Handeln im Einzelfalle unter dem Einfluß eines alles durchdringenden Mangels an Einsicht, bekannt unter der Bezeichnung *avidya*, zustande gekommen. Führt der Mensch sein Leben in dieser Verfassung fort, so ist er unfähig, die transzendente Erfahrung des *nirvana* zu erreichen. Er wird immer fester an die qualvolle Welt des nie endenden Kreises der Wandlungen gebunden; er wird innerlich gepeinigt; er wird dem Mitmenschen entfremdet und verdient schließlich eine Strafe, die als Zustand des Verfalls, des Leidens und der Zerstörung seines Wesens als Mensch charakterisiert und als *vinipapa* oder *niraya* bezeichnet wird. Das absolut Böse, das aus dem moralischen Fehlverhalten erwächst, ist die fortgesetzte Existenz in der endlosen Reihe der Geburten und Wiedergeburten in einer Welt des Todes, des Schmerzes, der Trauer, des Leidens, der Sorge und der Verzweiflung. Das absolut Gute ist die Befreiung aus diesem Kreis in der Erfahrung des *nirvana*.

Die Schwierigkeit des moralischen Lebens des Menschen ist von Buddha klar erkannt worden. Diese Schwierigkeit liegt in der Umwelt des Menschen wie im Menschen selbst. Die Welt ist keine Manifestation göttlicher Güte. Sie ist vielmehr sinnlose Abfolge sich wandelnder Phänomene, die aus grenzenloser Unwissenheit erwachsen und endloses Leiden verursachen. Doch wenn die Welt sich in einer solchen Verfassung befindet, muß der tiefere Grund dafür im Menschen gesucht werden. Was

immer der Grund sein mag, der Buddhismus wollte der Situation in ihrer wahren Realität entgegentreten. Nur selten im Laufe der Menschheitsgeschichte hat irgendeine Geistestradition so unmittelbar die überwältigenden Hindernisse zu bewältigen gesucht, auf die der Mensch bei seinen Bemühungen um moralische Rechtschaffenheit trifft. Und eben sein bewußtes Wissen um diese Schwierigkeit macht das buddhistische Engagement für moralisch verantwortliches Handeln so eindrucksvoll. Im Buddhismus beginnt alles mit dieser durchdringenden Analyse der menschlichen Situation, der Schwierigkeit, auf der anderen Seite aber auch der Möglichkeit zu einer moralischen Gutheit zu gelangen, die zu einem Erlebnis der Befreiung führt. Dieser Kampf umfaßt Lehre, Verständnis und geistliche Übung. Doch wenn der Mensch die befreiende Erfahrung nicht erreicht, so ist er selbst für sein Scheitern verantwortlich.

Die Grundschwierigkeit ist der Mangel an Verständnis und Einsicht. Sie führt zum ungeordneten Funktionieren der Sinnesorgane und ihres Kontaktes mit der Welt der Phänomene, sodann zu einer Begierde nach Erfahrungen der sinnlichen Ordnung und dem Wunsch nach Besitz von Dingen, samt einer sich als Folge einstellenden schwer zu überwindenden emotionalen Verstrickung. Und schließlich kommt das Sich-Anklammern an die individuelle zeitliche Existenz, die Behauptung des phänomenalen Selbst. Diese Begierde, dieses Sich-Anklammern werden häufig als ein Feuer geschildert, welches das ganze Wesen des Menschen in Brand setzt. Leib, Gefühl, Wahrnehmung, die Tätigkeiten und das Bewußtsein selbst – alle stehen in Flammen: «Wodurch entflammt? Entflammt durch sinnliches Begehren, falsches Empfinden, törichtes Anklammern, Geburt, Verfall und Tod, durch Sorge, Trauer, Leid und Verzweiflung.»[1]

Zehn Fesseln, entstanden aus diesem starken inneren Begehren, binden den Menschen an das endlose Rad des Werdens. Zu ihnen gehört der Glaube an ein beständiges Selbst, ein unbeständiger Geist, ein Anklammern an äußere Gesetze und Rituale, sinnliches Begehren, Zwist und Zwietracht, Sehnen nach dem Reich der Formen oder dem Fehlen von Formen, Geltungsbedürfnis, Ungeduld und Unwissenheit. Die fünf ersten davon binden den Menschen an die Sinnenwelt, die anderen fünf an das Reich seiner emotionalen und intellektuellen Existenz. Neben diesen Formen des Leidens, diesen Fesseln, die den böse Handelnden umschließen, gibt es die tödlichen *asavas*, die Vergiftungen, Befleckungen, Grundübel oder destruktiven Haltungen tief im Wesen des Menschen, die den Geist verwirren und ihn ins Unrecht-Tun verstricken. Dabei handelt es sich nicht um physische, sondern um moralisch-emotionale Verirrungen. Weil sie den Menschen derart vollständig überwältigen, werden sie auch «Fluten» und «Joche» genannt. Als Fluten sind sie «Bedingungen, welche die Menschen, die von ihnen beherrscht werden, in einen ständigen Kreis von Geburt und Wiedergeburt versenken». Diese *asavas* werden häufig als drei an der Zahl dargestellt: Sinnenfreude, Festklammern am Werden und Unwissenheit. Bisweilen wird eine vierte, Festhalten an geistigen Einstellungen, hinzugefügt.

Angesichts dieser erschreckenden Phalanx von Mächten und Kräften im Menschen und seiner Lebenssituation, stellt sich das Problem nach der moralischen Verantwortung des Menschen für sein Handeln; ob er etwas an seinem Leben tun kann oder ob er in einer schicksalhaften Verstrickung gefangen ist, aus der es kein Entrinnen gibt. Dieses Thema erörterte im 6. Jahrhundert vor Christus eine Anzahl geistlicher Führer Indiens. Am entschiedensten bestritt Makkhali Gosala jede moralische Lenkung und Beeinflussung des Lebens, und am nachhaltigsten wurde er von Buddha bekämpft. Gosala behauptete, das Schicksal – *niyati* – beherrsche die Welt in einer Weise, daß der Mensch nichts Wirksames zur Überwindung seiner traurigen Lage tun könne. Auf eine an ihn gerichtete Anfrage antwortete er: «Mein König, es gibt weder eine mittelbare noch eine unmittelbare Ursache für die Bosheit der Menschen; sie werden böse ohne Grund noch Ursache. Ebensowenig gibt es irgendeine mittelbare oder unmittelbare Ursache für die moralische Gutheit der Menschen; sie werden gut ohne Grund noch Ursache. Der Erwerb einer bestimmten Verfassung oder moralischen Qualität hängt weder von den eigenen Handlungen noch von den Handlungen eines anderen noch von irgendeinem menschlichen Bemühen überhaupt ab. So etwas wie moralische Fähigkeit oder Energie, menschliche Kraft oder Stärke gibt es nicht. Alle Dinge, alle Lebewesen, alle Seelen neigen, weil sie ohne eigene Macht, Kraft oder Energie sind, ihrem Schicksal (niyati) gemäß, auf Grund ihrer ererbten Eigenschaften oder auf Grund ihres individuellen Wesens zu diesem oder jenem Weg; und gemäß ihrem Platz innerhalb der sechs Kategorien von Menschen erleben sie Lust oder Schmerz.»[2] Über lange Zeit hin nehmen Toren wie Weise gleichermaßen ihren Weg durch die ihnen zugewiesenen Kreise der Seelenwanderung. Weder die Übung von Tugenden noch eine Reue oder Buße können die

Probleme lösen, denen der Mensch sich gegenüber sieht. Freude und Schmerz, Gut und Böse sind in einer Vorbestimmung festgelegt, die unabänderlich ist: «Gleich wie ein Fadenknäuel sich bis zu einem bestimmten Punkt und nicht weiter abwikkelt, so durchschreiten Weise und Toren den Kreis ständiger Geburten und Tode für eine Zeit, die bestimmt ist, und erreichen erst dann Erlösung vom Leid.»[3]

Hierin haben wir die stärkste Stellungnahme dieser Zeit gegen die Fähigkeit des Menschen, auf seine menschliche Situation Einfluß zu nehmen. Und diese Stellungnahme ist auch die bedrückendste von allen, da sie besagt, daß nicht einmal Tugend dem Menschen Erlösung von dem verzweifelten Kampf bringen kann, den er in seinem eigenen Leben erfährt. Darauf antwortete Buddha mehr mit einem der Erfahrung entnommenen Argument als mit einer spekulativen Widerlegung. Gosalas Gedankengang war einem König vorgetragen worden, der nach den sichtbaren Ergebnissen eines Tugendlebens fragte, wie es die Mönche an den Orten ihrer Zurückgezogenheit führten. Buddhas Überzeugung war, daß Tugend möglich ist und daß sie Erlösung von dem verzweifelten Kampf bringt, den der Mensch in sich selbst erlebt; denn dieser Kampf ist nicht etwas außerhalb des moralischen Lebens Liegendes, sondern die unmittelbare innere Folge guter oder böser Taten, die der Mensch in dieser Welt begangen hat. Die Erreichung eines inneren Glückszustandes ist im buddhistischen Programm moralischer Entfaltung eine absolute Notwendigkeit, weil dieser Zustand die Motivierung für das Tugendleben abgibt. Das *Dhammapada*, eine der bedeutsamsten aller Formulierungen buddhistischen Denkens, besagt sehr deutlich, daß das Leiden dem bösen Denken, Reden oder Tun folgt, «gleich wie das Rad dem Huf des Ochsen folgt, der den Karren zieht», und daß auch das Glück dem guten Denken, Reden oder Tun folgt, gleich «einem Schatten, der sich nie loslöst».[4]

So erzählte Buddha in seiner Antwort auf Gosala dem König den Fall eines Sklaven, der den hohen geistlichen Ruf des Mönches in sich erkennt und sich einem Leben hoher moralischer Tugend widmet. Seine Loslösung von den Dingen der physischen und sinnlichen Ordnung bringt ihn in «ein Gefühl der heiteren Gelassenheit, in das nichts Böses eindringen kann».[5] Darüber hinaus gelangt er zu einer wunderbaren Freiheit und Freude: «Gleich wie jemand, der gefangen war, wenn ihm die Freiheit gewährt und sein Besitz wiedergegeben ist, von Herzen froh sein würde.»[6] Daher würde er in einen tiefen Frieden und eine innere Sammlung eintreten, in der er eine Wiedergeburt in einer höheren Wirklichkeitsordnung erfahren würde: «Gleich als wäre ein Mensch – mein König! – so von Kopf bis zu den Füßen in ein reines weißes Gewand gekleidet, daß kein Teil seines Körpers nicht von diesem reinen weißen Gewand umschlossen wäre, gerade so sitzt der neue Bettelmönch da, derart von dem Gefühl der Reinheit, des Strahlens und der Innerlichkeit durchdrungen, daß in seinem ganzen Wesen nicht eine Stelle ist, die nicht von diesem Gefühl der Reinheit durchströmt wäre.»[7]

Nachdem der König Buddhas Erzählung vernommen hatte, bekannte er seine Schuld aus der Vergangenheit und widmete sich dem Leben der geistlichen Vervollkommnung. «Das Böse hat mich übermannt, mich entkräftet und so töricht und falsch gesinnt gemacht, wie ich nun bin. Um das Königtum zu gewinnen, habe ich den eigenen Vater, einen guten Mann, einen guten König, hinrichten lassen! Möge der Eine, der gesegnet sei, mich annehmen, Herr, daß ich mich in Zukunft der Disziplin unterwerfe, denn ich anerkenne dies als Schuld.» Daraufhin wird er von Buddha angenommen, denn es ist Brauch, daß jeder, der seine Verfehlung als Verfehlung anerkennt und bekennt, in der Zukunft zur Selbst-Disziplin gelangt.[8]

Buddhagosa, der große geistliche Autor des Buddhismus im 5. Jahrhundert nach Christus betrachtet dieselbe Schwierigkeit des moralischen Lebens im Anfangsteil seines Werkes *Vissudhimagga, Der Pfad der Reinheit.* In einer aus einer früheren Schrift übernommenen Stelle entwickelt er das Problem im Bild einer Verstrickung. Wenn der Mensch einmal in diese großen bestimmenden Kräfte der Welt verstrickt ist, scheint jeder Weg eines Entrinnens unmöglich: «Verstrickung von innen und Verstrickung von außen – die Menschheit steckt in einem Netz von Verstrickungen. So lege ich Buddha die Frage vor: Wer kann aus dieser Verstrickung befreien?»[9] Er schildert die Verstrickung als ein «Labyrinth von Begierden» und vergleicht sie mit der Verflechtung der Zweige eines Bambusgebüsches. Ohne die moralische Schwierigkeit des in dieser Situation gefangenen Menschen irgendwie zu verringern, vertritt Buddhaghosa die Überzeugung, daß der Mensch dieser Schwierigkeiten Herr werden kann mit Hilfe der ihm verfügbaren moralischen Grundfähigkeiten. Durch Tugend, durch geistiges Bewußtwerden und durch Einsicht des Verstandes kann es dem Menschen gelingen, «sich aus der Verstrickung zu lösen».

Bei all diesen tiefgreifenden Erörterungen der Grundfragen des Problems der moralischen Schuld war bei den Buddhisten der Frühzeit keinerlei Anzeichen für eine Tendenz zum Determinismus gleich welcher Art zu erkennen. Konsequent hielten sie an beidem fest: an der harten Wirklichkeit der schwierigen moralischen Situation des Menschen und an seiner Fähigkeit zur moralischen Entscheidung. Es gibt in der Sprache der Buddhisten viele Ausdrücke zur Bezeichnung dessen, was böse ist, und der Schuld, die sich demnach auflädt, wer so handelt. Eins der verbreitetsten Wörter zur Bezeichnung des Bösen in einem weiteren Sinne, jedoch meistens im Sinne einer moralischen Schuld, ist *pāpa*. *Akusala* ist das, was nicht richtig oder nicht gut ist. *Vajja* bezeichnet das, was als Fehler oder Sünde vermieden werden muß. *Apunna* ist das Nicht-Verdienstliche oder das Nicht-Tugendhafte. *Aparadha* bezeichnet einen Verstoß. Diesen Darstellungen böser Handlungen entsprechen Schilderungen böser Menschen. Ein böser Mensch befindet sich in der Dunkelheit, er ist an eine lange Reihe von Existenzen gebunden, in denen er ständig Leiden zu erdulden hat. Und immer wieder hören wir den Refrain: «Warum suchst du, der du in Dunkelheit versunken bist, nicht nach Licht?»[10] Die Handlungen böser Menschen gleichen einem «schwelenden Feuer, das in ihnen brennt».[11] Der Mensch, der sich vom Prinzip der Moral entfernt, ist «grausam, hat Blut an den Händen, ist darauf aus, anderen zu schaden und sie zu töten, ist unbarmherzig in seinem Verhalten zum Lebendigen. Er ist ein Mensch, der nimmt, was nicht angeboten ist, und raubt, was immer ihm nicht gegeben wird auf dem Land und in den Dörfern.»[12] Am Ende des Lebens verfällt er dem Verderben: Ja, die Mönche, deren Taten, Worte und Gedanken böse sind, welche die Tugendhaften verfolgen und in ihren verkehrten Ansichten verstockt und ihren ungerechten Taten verstrickt sind, diese Menschen «fahren bei der Auflösung ihres Leibes in die Wüste, zum bösen Ende, in den Abgrund, ja zur Hölle».[13] Ein solcher Mensch, der innerlich verfault und von Gier erfüllt ist, weckt nur Ekel und muß vermieden werden als «abstoßend».

Der erste Schritt zur Rettung eines solchen Menschen aus seiner schlimmen Lage besteht darin, ihn zur Erkenntnis der Bösartigkeit seiner Handlungen zu erwecken. Das bedeutet in ihm ein Schuldgefühl wecken. Dann folgt das Bekenntnis der Schuld und schließlich die Wiederherstellung zu einem Zustand der Güte. Das ist das Muster der Erneuerung, nach dem im Buddhismus gesucht wird. Dieser gesamte Vorgang der moralischen Besserung baut auf einer vorbehaltlosen Konfrontation mit der vollen Wirklichkeit auf. Das setzt einen Einblick in das Wesen und die Vorgänge der sichtbaren Welt voraus, vor allem aber eine tiefe Einsicht in die Realität des Menschen. Von Buddha heißt es: «Dadurch daß er die ganze Welt so verstanden hat wie sie wirklich ist, wurde er von der ganzen Welt erlöst und klammert sich an nichts von dieser Welt.» Das alles wird auf eine doppelte Lehre zurückgeführt: «Das Böse als Böses erkennen – das ist die erste Weisung dieser Lehre. Wenn man das Böse als solches erkannt hat, sich von ihm abstoßen, reinigen und befreien lassen – das ist ihre zweite Weisung.»[14] Sobald der Mensch die ihm durch das Böse drohende Zerstörung erkennen könne – so erwartete man von ihm –, werde er sich auch davon abwenden. Ferner erwartete man von ihm, daß er sich an seiner Situation, dafür daß er den Reizen seiner Sinne oder seiner inneren Kräfte gefolgt ist, schuldig bekannte. Dieses Eingeständnis von Schuld setzt persönliche Verantwortung voraus: «Wenn du, Herr, aus Trägheit nicht getan hast, was gut ist, in Werken, Worten und Gedanken, so werden sie mit dir ganz gewiß deiner Trägheit entsprechend verfahren. Denn die böse Tat ist dir eigen. Sie ist nicht von deiner Mutter oder deinem Vater, deinen Brüdern oder Schwestern, Freunden oder Bekannten, von irgendeinem Nahestehenden oder Verwandten, von Asketen noch von Brahmanen noch von irgendeiner Gottheit getan. Die böse Tat ist einzig von dir getan, und du selbst wirst ihre Folgen zu leiden haben.»[15]

Ist ein Verstoß begangen, so empfindet die Person, die ihn begangen hat, einen inneren Schmerz: «Sie ist betroffen von ihrer Erkenntnis: Ich habe versäumt, was tugendhaft ist in Tat, Wort oder Gedanken, zu tun. Daher ist sie schmerzlich betroffen bei einem solchen Gedanken.»[16] Oft wird von der Qual durch Gewissensbisse und Scham – *ottappa* und *hiri* – gesprochen. Diese beiden Wirkungen werden häufig zusammen genannt, wenn die Rede ist von einer Erkenntnis der Schuld. Sie werden als die beiden Grundkräfte betrachtet, welche die Sicherheit der Welt gewährleisten. Würden diese beiden nicht «die Welt schützen», so müßte sie in einen Zustand völliger Verwirrung und Unordnung fallen.[17] In dem *Buch der Mönchsdisziplin* haben wir die Schilderung von der Wirkung des schlechten Gewissens bei einem Mönch, der sich verfehlt hat: Durch seine Gewissensqualen und seine Scham wurde er finster, elend und bleich; die Adern

an seinem Körper traten hervor; er wurde tief betrübt, niedergeschlagen, reuig und von Kummer überwältigt.[18]

Ein in den buddhistischen Schriften häufig erwähntes Geschehen ist das Bekenntnis moralischer Schuld. Ein Bekenntnis sowohl der moralischen Schuld als der Verletzungen von Gesetzen findet in der buddhistischen Gemeinde periodisch statt. Alle 14 Tage wird die Liste der Fehler laut verlesen, und es wird von jedem Mönch erwartet, daß er dabei seine Schuld eingesteht. Tut er das nicht, so ist er überdies einer vorsätzlichen Lüge schuldig. Die Schuld bekennen bedeutet andererseits, Vergebung und Trost empfangen. Das Wesentliche dabei ist, daß das Böse als Böses erkannt und bekannt wird. Der Begriff der Schuld wird in seinem Ausdruck etwas gemildert, da er im allgemeinen in einem Satz formuliert wird, der besagt, daß der betreffende von einem Übel überwunden oder besiegt worden ist. Der allgemeine Ausdruck für Übertretung ist *accaya*. Es wird am häufigsten in der Verwendung gebraucht: *accayo mam accagama* – ein Verstoß überkam mich.

An all dem wird ersichtlich, wie die moralische Schuld in der frühen buddhistischen Tradition verstanden und behandelt wurde. Sein entschiedenes Eintreten für die moralische Verantwortung führte zu einer wachsenden Betonung des moralischen Bemühens: «Mönche, hegt und pflegt, was gut ist. Es kann vollbracht werden. Wenn es etwas Unmögliches wäre, würde ich euch nicht ermahnen, es zu tun. Doch da es etwas ist, was der Mensch tun kann, ermahne ich euch: hegt und pflegt, was gut ist.»[19] Der sechste Schritt auf dem achtteiligen Pfad des Buddhismus ist das «rechte Bemühen» – *viriya*. Wir sehen dies in den eindringlichen Ermahnungen, die in der buddhistischen Praxis so verbreitet sind: «Enthaltet euch jeder bösen Tat: Gründet euch in Güte; reinigt euer Denken. Das ist die Botschaft der Erleuchteten.»[20] Die letzten Worte Buddhas betrafen dieses persönliche Bemühen, das für ein moralisches Leben erforderlich ist: «Ich ermahne euch, Brüder: Die Auflösung ist allem Zusammengesetzten eigen! Strebt ernsthaft voran in der Tugend.»[21] Vor allem die Mönche sollen dem Kampf in sich selbst nicht ausweichen, sondern um die Vollendung eines guten Lebens kämpfen, und dabei sich selbst sagen: «Freudig möchte ich meine Haut und Sehnen und Gebeine vergehen und mein Fleisch und Blut verfallen und schwinden sehen, wenn ich nur fähig bin, fest zu bleiben auf dem Pfad, bis ich erreicht habe, was durch die Kraft, das Bemühen und Streben des Menschen erreicht werden kann; denn auch ihr, ihr Mönche, werdet bald das Ziel erreichen, um dessentwillen Menschen Haus und Heimat verlassen, um ein heimatloses Leben zu führen, ihr werdet es für euch hier in diesem Leben erreichen, und wenn ihr es erreicht habt, werdet ihr darin verharren.»[22]

[1] M. Leon Feer (Hrsg.), Samyutta Nikaya of the Sutta Pitaka I–V (London 1884–1898); Neudruck (London 1960) IV, 20.
[2] T.W. Rhys Davids und J. Estlin Carpenter (Hrsg.), Digha Nikaya, 3 Bde. (London 1889–1911); Neudruck (London 1949) I, 53.
[3] aaO. I, 54.
[4] Suriyagoda Simangala Thera (Hrsg.), Dhammapada (London, Oxford 1914) Verse I, 2.
[5] Digha Nikaya I, 70.
[6] aaO. 72.
[7] aaO. 76.
[8] aaO. 85.
[9] Henry Clarke Warren (Hrsg.), überprüft von Dharmananda Kosambi, Visuddhimagga of Buddhaghosacariya (Harvard University Press 1950) Teil I, Abschnitt 1.
[10] Dhammapada 60.
[11] aaO. 71.
[12] V. Trenckner und R. Chalmers (Hrsg.), Majjhima Nikaya, III Bde. (London 1888–1899); Neudruck (London 1964) I, 286.
[13] aaO. I, 287.
[14] Ernst Windisch (Hrsg.), Iti-Vuttaka (London 1889); Neudruck (London 1948) 33.
[15] Majjhima Nikaya III, 182.
[16] R. Morris und E. Hardy (Hrsg.), Anguttara Nikaya, 6 Bde. (London 1885–1910) I, 49.
[17] Iti-Vuttaka 36.
[18] Book of the Discipline, Übersetzung von Vinayapitaka, I.D. Horner, 4 Bde. (London 1949–1951) I, 58.
[19] Anguttara Nikaya I, 58.
[20] Dhammapada, 183.
[21] Digha Nikaya II, 120.
[22] Anguttara Nikaya I, 50.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

THOMAS BERRY

geboren am 9. November 1914 in Greensborg (USA), Passionist, 1942 zum Priester geweiht. Er studierte an der Katholischen Universität von Amerika, doktorierte in Geschichte und ist Professor für Religionsgeschichte an der Fordham Universität in Bronx. Er veröffentlichte: Buddhism (New York 1967).

José Luis Duhourq

Darstellung und Deutung des Bösen in der Filmkunst von heute

Da in der Welt der Theologie die spezifischen Formen der «Zivilisation des Bildes» kaum allzu heimisch sein dürften, scheint es uns angezeigt, bei der Behandlung des uns gestellten Themas nicht vorauszusetzen, daß die Begriffe, die in einem Bereich geläufig sind, auch anderswo ohne weiteres bekannt seien. Um Mißverständnisse zu vermeiden, gehen wir deshalb in unserer Untersuchung von dem aus, was der Film in Wirklichkeit *ist*, und nicht allein von dem, was er uns *zeigt*.

Wir betrachten das Thema unter drei Aspekten: 1. die *technischen* Möglichkeiten des Films als eines Instruments photographischer Reproduktion; 2. die *darstellerischen* Möglichkeiten des Films als Kunstform, die bereits zu einer gewissen Reife gelangt ist; 3. die Stellung des Films in der Kultur von heute als *Aussage*form.

Was das sittliche Übel betrifft, so glauben wir, daß es gegenwärtig schwer zu formulieren ist, und begnügen uns, stillschweigend vorauszusetzen, daß der Begriff des sittlichen Übels eine Wirklichkeitsdeutung in sich schließt, worin Gott, der Mensch und die Welt Raum haben müssen; wenn diese bestimmt sind, so ist damit auch das sittliche Übel definiert.

1. *Ethische Implikationen des Realismus der heutigen Filmkunst*

Wer den sittlichen Sinn irgendeiner Äußerung der heutigen Kultur erheben will, muß sich des geistigen Umbruchs bewußt sein, der sich insbesondere seit dem letzten Weltkrieg auf der ganzen Welt vollzieht. Wir weisen auf zwei Aspekte dieser geistigen Umstellung hin, die so offensichtlich sind, daß man sie nicht lange darzulegen braucht: a) der Verlust des Glaubens an die Gültigkeit sowohl der geistigen wie der äußeren Formen und Strukturen, die aus der europäischen Überlieferung hervorgegangen sind, und b) die Kehrseite: die «Befreiungs»-Bewegung, die als Voraussetzung zur Schaffung einer neuen existentiellen Wahrheit betrachtet wird. Diese beiden Aspekte sind in eine sittliche Kategorie von universaler Geltung einbezogen: in die Kategorie der «*Authentizität*».

Der Wille zur Authentizität will sich nicht mit dem bloßen Augenschein begnügen, sondern zum festen Kern der Dinge und Situationen vorstoßen und hat so zu einer Menge mehr oder weniger gültiger Bestrebungen geführt. Er beseelt auch unablässig den *Objektivismus* der heutigen erzählenden Literatur und gibt dieser einen ethischen Einschlag, der ihre Werke unwahrnehmbar färbt. Die objektivistische Schau schließt einen «Verwirklichungs»- und Erlebnisgehalt in sich, der sich sehr gut mit der Geisthaltung solcher trifft, die sich auf etwas Solides und Nachprüfbares stützen müssen, nachdem sie sich wirklicher oder vermeintlicher Fesseln entledigt haben.

Auf dem Feld des Films – wo das Photographische, das schon mit dem Arbeitsinstrument gegeben ist, sie unterstützt – hat diese Tendenz im Lauf der letzten fünfundzwanzig Jahre einen «*Realismus*» hervorgebracht, der trotz der selbstverständlichen nationalen und persönlichen Unterschiede einem Phänomen entspricht, das so zusammenhängend und homogen ist, daß wir es als für unsere Epoche charakteristisch ansehen können. Ob es sich nun um den italienischen Neo-Realismus, die französische «nouvelle vague», die Schule von New York oder das englische «Free-Cinema» handelt, stets treten dieselben Züge zutage: Ablehnung jeglicher Konvention (gleich auf welchem Gebiete und auf welcher Ebene) und Hinwendung zur Lebenswirklichkeit. Die Regisseure verlassen die Filmstudios, um sich auf die Straße zu begeben und die Gesten, Worte und Antlitze des Alltags dokumentarisch einzufangen; sie möchten das tägliche Leben wiederentdecken und allein schon dadurch, daß sie es zeigen, zur Geltung bringen. Obwohl die dokumentarische Strömung in der Filmgeschichte nicht neu ist, erhält sie nun einen besonderen «prophetischen» Charakter, da sie nicht das Ferne näherzubringen sucht, sondern das Gewohnte auf neue Art sehen läßt.

Vom Standpunkt der Moral aus betrachtet kann dieser Realismus (wie alle andern Realismen) problematisch werden, indem er nicht immer und nicht notwendigerweise den Wert der Darstellung dem Wert des Dargestellten unterordnet. Die reichen Möglichkeiten zur phänomenologischen Schilderung können den Filmkünstler ganz in Bann ziehen und ihn die Tatsache übersehen lassen, daß diese visuelle Nähe sein Globalurteil beeinträchtigt, indem sie die Proportionen in perspektivischer Schau verändert. Schon allein die Tatsache,

daß überhaupt etwas existiert, läßt seine Darstellung als gerechtfertigt erscheinen.

Man braucht nicht überaus hellsichtig zu sein, um die Gefahren, die eine solche Einstellung mit sich bringt, zu erblicken. Nehmen wir das, was mit der filmischen Darstellung des Sexuellen vor sich gegangen ist, zum Beispiel: nachdem diese einem puritanischen Repressionsregime unterstellt gewesen war, steht es mit ihr heute so, daß es keine erotische Schilderung und keine mögliche sexuelle Verirrung gibt, die nicht ihren Darsteller und Verteidiger fände.

Wenn wir die Filmproduktion der letzten Jahre Revue passieren lassen, können wir zwei Typen realistischer Haltungen unterscheiden[1]: die Haltung derer, die eine Lebensauffassung haben, welche die Transzendenz in sich schließt, und die Fakten von dieser aus deuten und auswählen (R. Rossellini,[2] R. Bresson, C. Dreyer...), und die Haltung solcher, die sich auf die bloße Feststellung der unglücklichen und unbefriedigenden Situation beschränken, in der soviele Männer und Frauen von heute leben, und sie als Auswirkung unzulänglicher gesellschaftlicher, wirtschaftlicher oder religiöser Strukturen hinstellen (M. Antonioni, C. Chabrol, Francesco Rossi, R. Tichardson, M. Bellocchio ...).

Die ersten lassen einen Wirklichkeitsbegriff zu, der nicht einzig und allein auf greifbaren und emotionalen Gegebenheiten beruht, und akzeptieren den Bezug des menschlichen Gewissens auf eine transzendente Ordnung. Für sie ist das sittliche Übel das, was der Christ Sünde nennt.

Die andern sind – allgemein gesprochen – dem existentiellen Denken unseres Zeitalters verhaftet; wenn sie auch das Wahrheitsstreben, das jedem philosophischen Suchen innewohnt, sich zu eigen machen, so solidarisieren sie sich doch mit einem System, das ausdrücklich oder implizit jedes heteronome Kriterium in der Existenzdeutung zurückzuweisen sucht.

Was für einen Sinn es in diesem Fall haben kann, von sittlichem Übel zu sprechen, ist schwer zu sagen. Wir können höchstens folgende Punkte anführen: 1. die Phänomenologie dieser Filmkünstler schließt eine sittliche Haltung zur Wirklichkeit in sich, die sich negativ als Reaktion gegen die bestehende Ordnung definieren läßt; 2. hierbei wird die Struktur der existentiellen Situation selbst zur einzigen Richtlinie für das Verhalten gemacht; 3. die als Erfahrung verstandene Wirklichkeit scheint sich selbst zu genügen und sich selbst zu rechtfertigen; 4. «wirklich» ist infolgedessen nur das, was der Künstler als wirklich annehmen will.

Ohne die Gültigkeit, welche die Werke dieser Künstler haben, bestreiten zu wollen, müssen wir doch feststellen, daß ihre Annäherung an die Wirklichkeit in ihrem Verlauf mehr als einmal ihre anfängliche Motivierung verliert und in einem bloßen Spiel mit dekorativen Formen endigt. Vergleichen wir zum Beispiel die Darstellung der Vergänglichkeit bei Bresson in «Ein zum Tode Verurteilter ist entflohen» oder bei Kurosawa in «Einmal wirklich leben» mit der bei A. Resnais in «Letztes Jahr in Marienbad», oder das Eindringen in die Tiefen der Psyche bei einem Surrealisten wie L. Buñuel (bei all dem Diskutablen, das seinen Werken anhaftet) mit der eines Lelouch in «Un homme et une femme».

2. Die Welt zwischen Licht und Finsternis

Die heutigen Filmkünstler lassen sich jedoch nicht nur von den technischen Möglichkeiten des Films inspirieren. Viele von ihnen, die zweifellos zu den Größten gehören, arbeiten in Richtung dessen, was man den Expressionismus der Elemente, welche die Filmsprache bilden, nennen könnte. Auch dazu hat die sittliche Reflexion etwas zu sagen.

Geben wir zunächst eine allgemeine Erläuterung. Neuestens hat sich in der Art und Weise, wie man dem Filmwerk gegenübersteht, ein Wandel vollzogen. Zu der Zeit, als das Kinowesen fast ausschließlich ein Wirtschaftsunternehmen war, wurde die Herstellung eines Films mehr von den Gesetzen der finanziellen Rendite als von denen der Kunst bestimmt. In diesem System war der Film-«Regisseur» bloß ein Angestellter der Produktionsfirma, die ihm ihre Bedingungen stellte. Heute aber hat sich aus verschiedenen Gründen diese Situation geändert: das Filmwesen wird (wenigstens zum Teil) als Kunstschaffen aufgefaßt, und der Regisseur ist zum «Autor» geworden. Aus einem technischen Mittel, das sich gegenüber dem Gegenstand, den es nahebringt, indifferent verhält, ist der Film zu einem spezifischen Organ der heutigen Kultur geworden und gibt in Form von Bildern und Anstößen[3] die Weltschau einer bestimmten Persönlichkeit zu erkennen: die des Regisseurs und Autors. Dies ist ein für die Deutung des heutigen Filmschaffens entscheidendes Faktum: erstens bestimmt die Persönlichkeit des Regisseurs den Charakter des Werkes und zweitens bezeichnet der Ausdruck «Autor» einen Künstler.

Mit dem ersten Punkt werden wir uns weiter unten befassen. Zum zweiten Punkt ist zu sagen:

Wenn man den Begriff «Autor» – zum Unterschied von dem des bloß ausführenden Technikers – mit all den Schattierungen, die in diesem Ausdruck liegen, im Kunstbereich verwendet, so wird damit der Akzent auf die Befähigung des Künstlers gelegt, die Aussagekraft der Mittel, über die er verfügt, aufs Höchste einzufangen und auszunutzen. So zum Beispiel kann im Fall der bildenden Künste (mit Einfluß des Films) das Figurative bloß ein Träger für die schöpferische Intention sein, die sich mehr auf das konzentriert hat, was der verwendete Stoff oder die Natur des Instruments der Einbildungskraft suggerieren. Dabei kann der Fall eintreten, daß der eigentliche Sinn des Werkes nicht von dem abhängt, *was* gesagt wird, sondern von dem, *wie* es gesagt wird, und dies um so mehr, als der Künstler selbst sich über die Motive, die ihn lieber diese als jene Form wählen ließen, nicht Rechenschaft zu geben vermag.

Eines dieser Motive ist die verschiedene Dosis rationaler oder affektiver Betätigung, welche die Natur jedes der Aussageelemente erheischt, worin sich der Künstler ausdrückt, und es ist Aufgabe des Kritikers, Einfluß und Bedeutung dieses Motivs zu erhellen.

Dies ist für unser Thema von entscheidender Bedeutung, denn bereits die Auswahl und der Gebrauch, welche die heutigen Filmkünstler (auf die wir vorher anspielten) von bestimmten Elementen der Filmsprache machen, lassen gewisse Züge ihrer Lebenseinstellung, die sonst nicht greifbar wären, an den Tag treten.

Wir halten es für nützlich und aufschlußreich, einen (selbstverständlich sehr schematischen) geschichtlichen Überblick über die Entwicklungslinien anzustellen. In der Geschichte des Films sind das Gute und das Böse von zwei verschiedenen Perspektiven aus ins Auge gefaßt worden: entweder wurden beide Begriffe als unvereinbare Pole aufgefaßt, welche die Menschen je nach ihrer Einstellung zum Sittengesetz in Gute und Böse scheiden, oder man sieht sie als Bezeichnung für affektive Haltungen an, die ein bestimmtes inneres Klima in sich schließen.

Im ersten Fall ordnet der Autor, nachdem einmal das Gesetz, auf das es ankommt, bestimmt ist, einfach die Handlung so an, daß die Guten triumphieren und dem Chaos die Ordnung aufgezwungen wird. Dieses Schema entspricht einem Optimismus, der dem Vertrauen und dem Sicherheitsgefühl entspringt, zu denen die Großmut, Gerechtigkeit und Macht dessen, der über die Welt herrscht – wer immer es sei – berechtigen. Dies ist das Modell, das den klassischen nordamerikanischen Western und den meisten Kriminal- und Kriegsfilmen zugrunde liegt.

Im zweiten Fall arbeitet der Autor an der Schaffung von «Atmosphären», um im Zuschauer die Gefühle zu wecken, die einem vom Guten oder vom Bösen beherrschten Geist entsprechen, wobei der Handlungsablauf als thematischer Kern an die zweite Stelle gesetzt wird. Dies ist das instinktiv-emotionale Schema, an das sich vor allem die deutschen Expressionisten der zwanziger Jahre in ihrem Filmschaffen hielten. Ihnen könnten wir auch V. Sjöström und C. Dreyer zurechnen, die ihre Werke auf dem mythischen Kampf zwischen Licht und Finsternis aufbauten. Zum Unterschied vom vorher genannten gründet dieses Schema nicht auf der Erkenntnis und Beherrschung der Ursachen (die im Dunkel verbleiben), sondern allein auf der affektiven Beschreibung der Wirkungen. In einem bereits klassischen Werk hat S. Kracauer[4] den Sinn dieser Sehweisen analysiert, indem er sich auf den psychologisch-sozialen Hintergrund der Autoren bezog.

Wie man ersieht, haben in diesen beiden Fällen die Filmkünstler eine ähnliche Optik, lösen sie aber mit den Elementen, die ihrem unterschiedlichen Charakter, Temperament und Milieu entsprechen.

Nach dieser Rückblende wenden wir uns wieder dem heutigen Filmschaffen zu und weisen auf einige Werke hin wie zum Beispiel «Die Vögel» und «Psycho» von A. Hitchcock, «Der Diener» von J. Losey, «Das siebte Siegel», «Die Stunde des Wolfs» und «Schande» von I. Bergman, «Tanz der Vampire» und «Rosemary's Baby» von R. Polanski, die in diesem Licht ein besonderes Relief erhalten und zu Zeichen der Angst werden, die in einem großen Teil der heutigen Menschheit von der Ahnung einer drohenden Katastrophe hervorgerufen wird. In allen diesen Werken wird der Mensch als Opfer von etwas dargestellt, das ihn ganz beherrscht und in den Wahnsinn oder in den Tod treibt. Als ferner Hoffnungsschimmer bleibt nur noch die Liebe als die einzige Kraft, die das Leben zu erlösen und das erlittene oder zu erleidende Unheil auszugleichen und zu überwinden vermag.

Durch diese Bilder hindurch ist die Geisteshaltung der heutigen Welt leicht zu ersehen. Wir können hier wiederum die gleichen Bemerkungen anbringen, die wir zu Beginn dieses Aufsatzes gemacht haben, nur macht sich jetzt nicht die Erneuerungseuphorie geltend, sondern der innere Zweifel und die Furcht angesichts einer immer un-

gewisseren Zukunft. Für viele ist die Wirklichkeit in den letzten Jahren weniger einfach geworden. Der Mensch, der viele Zukunftspläne, die er für realisierbar hielt, zerrissen und sich verwirrliche Horizonte geöffnet hat, vermag die Wirklichkeit noch weniger zu durchdringen. Wie die Ausbreitung des Okkultismus und der Magie bezeugt, wächst darum das Urgefühl, vor einer Gefahr zu stehen, die man nicht mit Sicherheit wahrnimmt und nicht in bestimmte Begriffe zu fassen vermag, die man aber auf irgendeine Weise beschwören muß.

Das Bild, das diese Filmkünstler von der «Wirklichkeit» geben, enthält so ein furchterregendes Element, das sich der menschlichen Kontrolle entzieht. Das Böse erscheint nicht sosehr (oder nicht allein) als eine Eigenschaft gewissenloser oder gewissensschwacher Menschen, die bei einem rechtschaffenen Menschen nicht zu finden sein sollte (wie das der Auffassung der ersten der beiden von uns genannten Darstellungstendenzen entspricht), sondern als eine reale, sozusagen physische, auf Zerstörung ausgehende Gewalt, die sich des Menschen bemächtigt und ihm den Weg zum Glück und zum Leben erschwert (wenn auch nicht verunmöglicht, da man ihm die Entscheidungsmöglichkeit zuerkennt).

Während man das Böse mit krankhaften Vorstellungen in Verbindung bringt, die vom Wahnsinn oder von Träumen eingegeben werden, verbleiben anderseits seine Präsenz und sein Wirken innerhalb der Grenzen des Sittlichen und Rationalen, so daß es schwierig wird, seinen eigentlichen Charakter und seine Reichweite genau zu bestimmen. Das Böse wird zu einem infizierenden Virus.

3. Sittliches Engagement oder ästhetische Evasion

Die Stellung, die der Filmautor in der heutigen Gesellschaft innehat, bietet uns ein letztes Reflexionselement, das uns überlegenswert erscheint.

Niemand kann die Bedeutung des Films in der Kultur von heute verkennen. Überdies sind wir an das Fernsehen gewöhnt, das uns vermittels «filmischer» Bilder die Welt zu Gesicht und zu Gehör bringt. Der Filmautor ist heute der Bedeutung seiner Kunst bewußt und weiß, daß er durch sie ein Gespräch mit der ganzen Welt anknüpft.

Von diesen Voraussetzungen aus und im Blick auf die Themen, die der Film im Lauf seiner Geschichte behandelt hat, erscheint die Tatsache beachtenswert, daß es gegenwärtig bedeutende Filmkünstler gibt, welche die Sprache – im weitesten Sinn dieses Wortes – zum Gegenstand ihrer Werke und ihrer persönlichen Überlegung gemacht haben.

Diese Reflexion schwankt zwischen der objektiven Analyse der Sprache sowie der künstlerischen Aussage und der Frage des Künstlers nach dem Sinn seines Gesprächswillens.

Ein typisches Beispiel für die erste Haltung ist J. L. Godard, der die Ambiguität der Sprache, d. h. der dem Wort innewohnenden Offenbarungs- und Verhüllungsmacht, zum Leitmotiv seines gesamten Werkes gemacht hat.[5] Wir können jedoch auch den Antonioni von «Blow up», E. Rohmer («Sammlerin aus Leidenschaft») und C. Lelouch («Vivre pour vivre») hinzurechnen, um verschiedene Arten dieser Blickweise zu erwähnen.

Der repräsentativste Vertreter der zweiten Tendenz ist zweifellos I. Bergman, der in seiner «Trilogie»[6] dem Thema des Schweigens eine transzendente Dimension gegeben hat und überdies – angefangen von «Gefängnis» bis zum Höhepunkt in «Persona» – eine weitgreifende bedachtsame Meditation über die innere Spaltung des Künstlers angestellt hat, dem es nicht gelingt, sein Leben als Künstler und als Mensch harmonisch zur Deckung zu bringen.

Das Interesse, welches das Sprachproblem in diesen Filmkünstlern weckt, und das Engagement, das sie in dieser Frage auf sich nehmen, beschäftigen uns insofern, als sie eine Problematik mit sich bringen, die zum theoretisch-praktischen Wahrheitsbegriff und letztlich zur Wirklichkeit selbst, soweit sie dem Menschen zugänglich ist, in Parallele steht. Die Beunruhigung des Filmkünstlers angesichts des Wortes entspringt seiner Besorgnis angesichts der alten Antinomie zwischen dem Schein und der Wirklichkeit. Er sieht sie nicht wie einer, der von außen her richtet und begutachtet, sondern er verspürt die Schwierigkeit am eigenen Leibe, steht doch er selbst – seine Tätigkeit, seine Erfahrung und seine Überzeugungen – auf dem Spiel.

Wir haben nicht vor, diese Haltung jetzt von Grund auf zu prüfen, sondern begnügen uns mit einem Hinweis. Für die Filmkünstler, die gewohnt sind, in der Spannung des Ringens nach dem Ausdruck zu leben, und die kraft ihrer Ideologie kein transzendentes Prinzip annehmen und sich nicht auf den Glauben stützen, hat die Welt, wie sie sich heute ihrem Blick darbietet, nicht allzuviel Sinn und wird das Dasein unerklärlich.[7] Nicht selten erleben sie deshalb das bange Gefühl, auf einem Abgrund zu schreiten, und die Furcht, bloß der Leere zu begegnen.

Dies wirkt sich auf ihre sittlichen Schemata aus, die auf der radikalen Forderung nach Wahrheit basieren und auf dem nicht weniger radikalen zerstörerischen Charakter des Falschen in all seinen Formen.

Daraus folgt nicht notwendig, daß diese affektive Haltung eine ebenso radikale Suche nach Wahrheit und nach dem authentischen Sinn des Daseins in sich schließt. Im Gegenteil wagen wir zu behaupten: Wie man bei solchen, die sich auf die Authentizität berufen, um die Wirklichkeit auf ihr eigenes Maß zu verkürzen, nicht selten entdecken muß, daß sie in transzendenten Formalismen enden, so kann auch der Filmkünstler, der sich verpflichtet sieht, seine Auffassung des Universums zu revidieren, es vorziehen, sich auf sich selbst zurückzuziehen und sich in die ästhetische Evasion zu flüchten. Wenn dies der Fall ist, so stehen wir damit vor einer besonderen Form des Bösen im heutigen Filmschaffen: vor der Resignation des Künstlers angesichts der Forderung, seiner Berufung konsequent zu folgen und seinem Schicksal treu zu bleiben.

I. Bergman hat oft von seiner künstlerischen Arbeit und von der Verantwortung, die auf dieser Aufgabe lastet, gesprochen. Wenn wir auch wissen, wie relativ die Worte in diesem Falle sind, so halten wir es doch für aufschlußreich, folgenden, erst vor kurzem veröffentlichten Text anzuführen: «... Künstler sein um des eigenen Vergnügens willen ist nicht immer sehr angenehm, hat aber einen gewaltigen Vorteil: der Künstler teilt sein Schicksal mit jedem Lebewesen, das seinerseits ebenfalls um seines eigenen Vergnügens willen lebt. Aller Wahrscheinlichkeit nach bildet das Ganze zum Schluß eine weitreichende Brüderschaft, die so dank eines rein egoistischen Kontakts auf der warmen und schmutzigen Erde, unter einem kalten und leeren Himmel existiert.»[8]

Zusammenfassend möchten wir sagen, daß die heutige Filmkunst an den Tendenzen teilhat, die unsere Epoche charakterisieren; infolgedessen weiß sie besser, was sie ablehnt und beseitigt, als was sie sucht und zu tun hat.

Von Ausnahmefällen wie Bresson, Hitchcock oder Dreyer abgesehen, beschreibt sie sozusagen in ihrer Gesamtheit eine Welt, die sich nicht auf die Transzendenz hin öffnet.[9] Darum kennt sie auch nicht den christlichen *Sünden*begriff, der voraussetzt, daß diese Ordnung zum Bezugspunkt für das sittliche Gewissen genommen wird. Statt dessen verläßt man sich auf das eigene Erleben, das praktisch unbesehen übernommen wird, was die Kennzeichen des «objektiv Schlechten» immer mehr verwischt.

Indem sie die Schuld mit der psychischen und physischen Unordnung in Verbindung bringt, projiziert die heutige Filmkunst das Böse auf das ganze Universum, und während sie an einer rein immanenten Deutung der Welt festhält, scheint sie eine ontologisch-moralische Interpretation der Wirklichkeit nahezulegen, die nach den Schemata einer mystischen Philosophie von dualistischem Typus ausgearbeitet wurde.

[1] A. Ayfre, Dieu au cinéma (PUF, Paris 1953) chap. IV.

[2] Die Namen der Autoren und die Titel der Werke werden bloß um der Orientierung willen genannt.

[3] E. Morin, Le cinéma ou l'homme imaginaire (Ed. Minuit. Paris 1956) 55.

[4] S. Kracauer, From Caligari to Hitler (Princeton Univ. Press USA 1947).

[5] Vgl. die diesem Regisseur gewidmete Nummer der Etudes cinématographiques (57/61). Lettres Modernes – Paris 1967.

[6] Vgl. die Spezialnummer über Ingmar Bergman von Etudes cinématographiques (46/47) 1966.

[7] I. Bergman, La peau du serpent (über «Persona»): Cahiers du cinéma 199 (Paris 1967) 18.

[8] I. Bergman, ebd.

[9] A. Ayfre, L'ateismo nel cinema contemporaneo, in der Enzyklopädie: L'ateismo contemporaneo I (Torino 1968) 585.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ DUHOURQ

geboren am 15. November 1929 in Buenos Aires, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte in Paris und an der Gregoriana, ist Lizentiat der Philosophie, Theologie sowie Kunstgeschichte und Archäologie. Er ist Vize-Rektor des Priesterseminars von Buenos Aires und Professor für Ästhetik an der Universität Salvador (Argentinien).

Dokumentation Concilium

Unter Verantwortung des Generalsekretariats

Verführung und Verführer

Alle Beiträge in dieser Nummer von «Concilium» kreisen um die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt des Bösen als Herausforderung an den christlichen Glauben. Zur christlichen Verkündigung gehört die Botschaft von der Erlösung aus dem Bösen.[1] Je kleiner der Wirklichkeitsgehalt des Bösen wird, desto weniger wird die Botschaft von der Erlösung aus diesem Bösen Gehör finden, weil dafür weniger Bedarf besteht.[2] Je größer die Bewußtwerdung der menschlichen Autonomie wird, desto mehr wird der Mensch die Bekämpfung dieses Bösen selbst in die Hand nehmen, sowohl auf der Ebene dieser Welt (z. B. durch den Kampf wider den Krieg mit wissenschaftlicher Organisation des Friedens oder durch Aufhebung der Rassenverfemdung) als auch auf der Ebene der einzelnen (z. B. durch wissenschaftlichen Ausbau der geistigen Volksgesundheit). In diesem Zusammenhang wäre die Aufhebung des Bösen und des Übels eine Frage der Zeit und der wissenschaftlichen Bewußtwerdung. Diese nüchterne Einstellung gegenüber dem Bösen und dem Übel hat in die dunkle Wirklichkeit des Bösen und des Übels viel Licht gebracht, auf das sowohl Theologie wie Philosophie jahrhundertelang Einfluß zu bekommen versuchten. Dem aber steht gegenüber, daß sich auch in unsrer Zeit ständig neues Böses in dieser Welt einrichtet. Ist das eine Art Verhängnis, dem man nicht entrinnen kann? Ist das Böse ein in sich so fruchtbares Prinzip, daß es sich unausrottbar immer von neuem fortpflanzt? Ist es der Endlichkeit und Gebrechlichkeit des Menschen zuzuschreiben? Solche Fragen kehren immer wieder, wenn das vom Menschen erfahrene Böse zur Sprache gebracht wird.[3] Über all diese Fragen könnte man hinweggehen, wenn der Mensch vollkommen autonom jenseits von gut und böse stünde. Nietzsche hat das getan: in der Überzeugung, daß der abendländische Mensch[4] der Vernunft zu viel Aufmerksamkeit geschenkt und den Willen, vor allem den bewußten Willen zur Macht unterentwickelt gelassen habe. Der Glaube an diese Grenzüberschreitung zwischen gut und böse hat nicht verhüten können, daß sich der moderne Mensch stets der Wirklichkeit des Bösen gegenübergestellt sieht und zwar gerade in bestimmten Machtstrukturen. Es ist denn auch nicht verwunderlich, daß die menschliche Reflexion über die unvermeidliche Wirklichkeit des Bösen sowohl in Philosophie als auch in Theologie neue Ansätze zeigt. In diesem Zusammenhang taucht die Frage nach der menschlichen Verantwortlichkeit für das Böse neu auf.[5] Der Mensch, der sich als Bewahrer des Seins bewußt geworden ist, wagt auch Verantwortung für das auf sich zu nehmen, was mit diesem Sein geschieht. Überschätzt er sich nicht selbst, wenn er alle Verantwortung auf sich nimmt? Diese Frage hat in allen Zeiten die Frage nach der Verführung und dem Verführer hervorgerufen. Die Erkenntnis, daß das Böse stärker ist als der Mensch, führt entweder zur Annahme eines Verhängnisses oder zum Glauben an ein selbständiges Prinzip des Bösen oder zur Verarbeitung der menschlichen Erfahrung, die sich in der menschlichen Verantwortung eines Prozesses bewußt wird, den man Verführung nennt. Wer von Verführung spricht, stellt aber auch die Frage nach dem Verführer. Auf mannigfache Weise hat der Mensch diese Überzeugung in Mythen ausgesprochen, in denen der Verführer eine bunte Reihe von Namen erhält. Im Christentum hat er den Namen Versuchung, Anfechtung und Teufel bekommen, mit allen Varianten, die die christliche Literatur für diese Bezeichnungen gefunden hat. In der Literatur sind Verführergestalten wie Faust und Don Juan und weibliche Gegenstücke wie Celestina klassisch geworden. Im modernen Drama (z. B. in Dürrenmatts «Don Juan und die Liebe zur Mathematik»), im Film[6] (z. B. «Rosemary's Baby») und in der Literatur (z. B. in «Moira» von Julien Green) spielt die Verführung und die menschgewordene Verführung eine so ausgeprägte Rolle, daß der moderne Mensch darin ein Stück seiner eigenen Erfahrung erkennt. Das gilt auch für Picassos Werk, in dem das Böse durch die künstlerische Neuschöpfung einen unwiderstehlichen Zug von Verführung zeigt. «Der Künstler lügt die Wahrheit» ist ein paradoxaler Wahrheitsspruch. Das gilt auch, wenn er auf eigene Art die Geschichte von Verführung und Verführer weitererzählt. Die Erzählung selbst mag dann mythisch sein und vernünftigem Denken nicht mehr entsprechen – sie gibt trotzdem zu denken. Fragen wie «Gibt es den Teufel wirklich?», «Gehört die Annahme eines Teufels zum Glaubensgut?» usw. ist diese Erzählung nicht mehr gewachsen.[7] Aber es sind wahrscheinlich die falschen Fragen. Vielleicht ist die richtige Frage diese: Wird in

dieser frühen Erzählung etwas gesagt, was die Dunkelheit des menschlichen Daseins erhellt? Ist die menschliche Verantwortung für das Böse, das in die Welt kommt, von solcher Art, daß es erst seine volle Tragik bekommt, wenn diese mitlaufende Verführung in das menschliche Bewußtsein aufgenommen wird, ohne daß dadurch der Mensch seiner eigentlichen Menschlichkeit entfremdet wird?[8]

Versucht man in neueren Publikationen von Exegeten, Philosophen und Theologen eine Linie zu finden, scheinen sie sich einander in einem Punkt zu nähern: Es gibt in der menschlichen Verantwortlichkeit für das Böse ein mitlaufendes Element der Verführung, das die Frage nach dem Verführer nicht überflüssig macht und der Vergebbarkeit des menschlichen Fehlens, seines Scheiterns und seiner Schuld ihre oberflächliche Selbstverständlichkeit nimmt, so daß – wenn auch sehr bescheiden – die Frage nach Erlösung wieder neu gestellt werden kann. Obwohl auch andere Disziplinen als die Exegese, die Philosophie und die Theologie in diese dunkle Komplexität von Verführung und Schuld neues Licht zu bringen scheinen, beschränken wir uns in dieser Dokumentation auf diese drei Disziplinen.

1. Die exegetische Erhellung

Eine erste Erhellung, die von den Ergebnissen der modernen literarischen Exegese[9] herkommt, kann etwa formuliert werden: Die Identifizierung des Verführers mit Satan, dem Teufel, Beelzebub usw. zeigt sich erst in den späten Büchern des biblischen Kanon. Die Selbstverständlichkeit, mit der solche Namen für den Verführer gebraucht werden, gehen eher auf einen Sprachgebrauch des israelitischen Kulturmilieus zurück als auf die ausgesprochen religiöse Überzeugung der Schriftsteller dieser biblischen Bücher. Man überfragt die Schrift, wenn man sie nach dem Wirklichkeitsgehalt derartiger Personifikationen der Verführung befragen will: «Zur Zeit Jesu nimmt man im Judentum die Existenz von Dämonen als Selbstverständlichkeit an, wenn es vielleicht auch nützlich ist daran zu erinnern, daß das Alte Testament so gut wie nie von Dämonen spricht (m.W. nur im Buch Tobia), wir also hier vor einem ziemlich späten Material stehen.»[10]

Eine naheliegende Reaktion des westlichen, von ontologischen Fragen durchzogenen Menschen ist dann: Also gibt es keinen Teufel. So unnuanciert wird der Exeget die Frage aber nicht abtun: «Jesus treibt nicht einfach Dämonen aus, sondern befreit Menschen aus der (vorausgesetzten) Gewalt der Dämonen. Und wenn diese Dämonen für uns auch keine objektive Wirklichkeit sind – die Befreiung und Erlösung dieser Menschen ist es trotzdem, selbst wenn wir in dem, wovon sie erlöst werden, nicht mehr Dämonen oder unreine Geister anerkennen könnten.»[11] In der Schrift wird ein allgemeines menschliches Verfallensein an das Böse, ein Verführtwerden durch etwas oder jemand, das oder der stärker ist als der Mensch, unter eine Erlösungsperspektive gesetzt: Der Mensch braucht sich mit dieser Verfallenheit nicht abzufinden; er darf sich für seine begründete Hoffnung, daß auch diese Bedrohung seiner endgültigen Freiwerdung nicht im Wege steht, auf die Erlösungsbotschaft berufen. Der Ernst, mit dem die Botschaft von der Erlösung gehört und angenommen wird, bestimmt auch den Ernst, mit dem man das betrachtet, aus dem man glaubt erlöst worden zu sein.

Eine zweite Erhellung scheint uns in den Gedanken zu liegen, die heutige Exegeten (z. B. Schlier)[12] von den Mächten und Gewalten aussprechen, die vor allem im Corpus Paulinum des Neuen Testaments als besiegt vorgestellt werden. Mit diesen positiven Behauptungen des Neuen Testaments ist man keineswegs fertig, wenn man diese Mächte und Gewalten einem mythischen Weltbild zuweist. Der Mensch wird wirklich täglich von Größen außer sich bedroht – von Situationen, die er nicht in der Hand hat – vom Drohungscharakter der ganzen Wirklichkeit, die der Mensch als sinnlos und nur zum Tode führend erlebt.[13] Die biblische Botschaft offenbart keine neuen Wirklichkeiten, die den Menschen mit Angst erfüllen sollen und ihn dadurch in seiner Entfaltung hindern würden; es *gibt* Angst und Verzweiflung, und in diese Atmosphäre von Angst und Verzweiflung wird die gute Botschaft von einer Gnade gebracht, die reicher fließt als das Böse.

Die Aufhellung, die die Exegeten in diese Materie bringen, liegt vor allem in der Möglichkeit, die sie auch für den modernen Menschen schafft, die Heilsbotschaft und die Heilsnotwendigkeit auch von der heutigen Bedrohung her zu verstehen. Wie diese Botschaft in christliche Praxis umgesetzt werden soll, ist eine zweite Frage. Jedenfalls wird man der biblischen Botschaft nicht voll gerecht, wenn der Satan oder die Mächte lediglich beschworen würden (mythische Magie) oder als überflüssige Reste einer vergangenen Kultur einfach gestrichen werden könnten. Damit würde der Ernst des Bösen – gegen alle Erfahrung! – bagatellisiert.

Eine dritte Erhellung, die die Exegeten bringen –

obwohl sie zugeben, daß das Textmaterial noch nicht genügend analysiert und untersucht worden ist –, geht besonders die Theologen an. Sie machen den Theologen klar, daß die biblische Botschaft keine Elemente enthält, die zu einer selbständigen Dämonologie ausgebaut werden müssen.[14] Was die Schrift über die Verführung, den Teufel, die Mächte sagt, steht am Rande der biblischen Botschaften und läßt sich eher im Rahmen einer modernen Ethik verstehen, als daß man es ein selbständiges ätherisches und gnostisches Dasein in gesonderten Traktaten über den Teufel führen läßt.

2. *Die philosophische Reflexion*

Die Erkenntnisse der Psychoanalyse und die Makrostruktur des Bösen, das besonders in Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg als fundamentale Bedrohung des Menschlichen erfahren wurde (Konzentrationslager, Diskriminierung, Verfemung, Unterentwicklung, verfremdende Strukturen), hat vor allem die Philosophen der reflexiven Philosophie[15] veranlaßt, die Problematik des Bösen neu zu durchdenken. Es führte zu weit, wenn hier (und sei es auch nur schematisch) gezeigt werden sollte, wie die Kluft, die seit Kant zwischen der «reinen Vernunft» und der «praktischen Vernunft» aufgerissen wurde, in unserer Zeit wieder überbrückt worden ist. Wir begnügen uns mit der Bemerkung, daß heute sogar der fanatischste Anhänger der sogenannten exakten Wissenschaften nicht mehr aufrechterhalten kann, daß die Wissenschaft wertfrei sei. Jeder wissenschaftliche Fortschritt schließt sittliche Probleme ein. Man braucht nur an die wissenschaftliche Entdeckung der Atomzertrümmerung zu denken oder an die Entdeckung der biologischen Gesetzmäßigkeiten, die den Zugang zum Mysterium des Lebens zu erschließen versprechen und die Manipulation des Menschen möglich machen werden. Ein gewisser Vorbehalt bezüglich dieser Wertfreiheit scheint mit Beziehung auf eine Richtung der Psychoanalyse gemacht werden zu müssen, die sich selbst als eine Art Physik des Geistes versteht und Erbin eines Determinismus zu sein scheint, der sich – wenn auch in anderer Gestalt – von neuem im Strukturalismus[16] und in modernen Formen des Behaviorismus anbietet. Aus anderen Beiträgen dieses Heftes ist schon klar geworden, daß es ungerecht wäre, Freud die Schuld an der einseitigen Deutung der Psyche als einer Art Naturding zu geben, dessen eigene Gesetzmäßigkeiten zu erforschen sind. Es ist sicher nicht das geringste Verdienst der Philosophen der reflexiven Methode, daß sie das Material, welches ihnen von der Psychoanalyse und (auf andern Wegen) von der Religionswissenschaft vorgelegt wurde, nicht als endgültige Resultate betrachteten, sondern als Aufforderung zu weiterer Forschung.[17] Es liegt nahe, daß die Psychoanalyse z. B. bezüglich der Schuld nicht weiter als bis zum Gefühl der Schuld gehen kann, oder bezüglich der Verführung nicht weiter als bis zum Gefühl, verführt worden zu sein, gehen will. Nun sind Schuldgefühle meistens irreführend; sie offenbaren mehr von den Idealen des Menschen als von seiner tatsächlichen ethischen Gesundheit. Ähnlich ist es auch mit dem Gefühl, verführt worden zu sein; es ist eher ein Alibi für verflüchtigte Verantwortung als ein Fundort menschlicher Verfallenheit. Dasselbe kann von den Geschichten gesagt werden, die dem Verführer in mythischer Sphäre[18] eine halb menschliche, halb übermenschliche Gestalt geben; sie können den Menschen seiner eigenen Verantwortung entfremden und die Ursache seiner Verfehlung auf ein anderes Subjekt abschieben, sei es nun der Satan, das Milieu, die Struktur, die öffentliche Meinung, Indoktrination oder wie es auch heißen möge – immer zeigt es das Modell der Verfremdung: Der andere hat es getan. Es könnte aber auch sein, daß die Erzählung dieser Mythen und das Erlebnis dieser Gefühle einen tieferen Sinn haben. Dieser tiefere Sinn kann nicht ohne weiteres dargelegt werden; man muß in rationaler Auseinandersetzung danach suchen. Es gehört ja zum Auftrag der Philosophie, die Phänomene in die Sphäre der Vernunft zu bringen und ihren Sinn zu enthüllen. In diesem Sinn faßt Ricœur seine meisterhafte Untersuchung über die Mythen[19] in dem zentralen Satz zusammen: Der Mythos gibt zu denken. So akzeptiert er auch Freud (der ängstlich von Philosoph und Theologe gemieden wird, weil man angeblich schon lange mit ihm fertig ist) als einen, der darüber von neuem zu denken gibt, u. a. über die meist verinnerlichte Form des Bösen: das Schuldgefühl. Die Psychoanalytiker werden die befremdliche Erscheinung, daß in fast allen theologischen und philosophischen Arbeiten über Hermeneutik die Psychoanalyse fehlt, zweifellos als eine Form von Narzißmus und Verdrängung auslegen. Freud selbst nannte seine Praxis oft eine *Deutungskunst:* eine Fertigkeit, zu der viel Takt und Übung gehört, und für die – wenn auch nicht so leicht – strenge Regeln aufgestellt werden können und die von einem fest zusammenhängenden System von Gesetzen und Vorschriften getragen wird. Was man einmal, nach der kopernikanischen

Wende und Darwins Entwicklungslehre, die Freudsche Entdeckung genannt hat, wird von Freud selbst mit dem prägnanten Ausdruck formuliert, daß das Ich in seinem eigenen Haus nicht Herr ist. Es ist notwendig der Verführung durch die Sprache[20] verfallen und kann nur existieren, wenn es sich dieser Sprache übergibt. In diesem Zusammenhang ist verblüffend, worauf von angelsächsischer Seite her hingewiesen wurde, daß nämlich der Satan, der Verführer, in unserer Zeit mit der Sprache identifiziert werden muß. In der Geschichte, die der Mensch von sich selbst und seiner Umgebung[21] erzählt, benutzt er immer eine Sprache, die er nicht selbst entworfen hat, und nimmt er immer notwendig Fragmente, Sätze und Sprachbrocken einer schon existierenden Erzählung auf. Zu diesen Fragmenten gehören zweifellos Wörter wie «ich», «Mensch», «Gott», «Identität», «Unterschied», «Widerspruch», «Wirklichkeit» usw. Die Weigerung, sich der Sprache zu unterwerfen, die Weigerung, in einer Geschichte als Personage zu fungieren, und die Ablehnung und Nichtanerkennung dieser Erzählung bedeutet Einsperrung des Subjekts in sich selbst und absolute Unverstehbarkeit. Sich selbst einen anderen Status zu geben als den be-sprochenen, als den zu-gesprochenen und den sprechenden ist die tiefste Form der Entfremdung. Das ist nur ein Beispiel, das klarmachen kann, warum die Geschichte, die der Mensch in der Mythe[22] von sich selbst erzählt oder in der Psychoanalyse nacherzählt, auch dem Philosophen zu denken gibt (und dann auch dem Theologen), der sich in zweiter Lesung über eine Geschichte beugt, von der er alle Schlüssel in der Hand zu haben glaubt. Sowohl in der Mythoserzählung wie auch in der Erzählung der Psychoanalyse kommen das Verführtsein und der Verführer zur Sprache, ohne daß die Schuld aufgehoben wird. Ein eigenartiges Paradoxon wird durchgehalten: Der Mensch ist verantwortlich für das existierende Böse, obwohl er notwendig der Verführung verfällt. Näher läge, daß die Verführung die Verantwortlichkeit aufhöbe oder verhinderte oder der Verführer für das Böse, das auf diese Weise unvermeidlich in der Welt aufgerichtet wird, für verantwortlich erklärt würde. Seltsam genug für den Philosophen tut das weder der Mythos noch der Psychoanalytiker.[23] Das veranlaßt den Philosophen zu untersuchen, ob und wie der Mythos über das Böse und die Verführung etwas Ursprüngliches erzählt und ob und wie die Psychoanalyse zur menschlichen *archè* weiterdrängt, dem rational verschwiegenen Beginn des Bösen und der Verführung. Auf einem bis ins kleinste verantworteten Weg nimmt Ricœur diese Erzählung über das Böse und die Verführung wieder in die Rationalität auf.[24] Damit holt er das Böse aus der sich totlaufenden Straße der Ontologie heraus (Böses ist Nichtsein; oder das Böse ist eine eigene Art von Sein, das eine eigene Art von Schöpfer voraussetzt: eine Art Gegen-Gott) und setzt er es zurück in die menschliche Erfahrung der Freiheit. In der ausgeübten Freiheit schafft sich der Mensch die Möglichkeit, er selbst zu sein: ein *cogito*. Was an sittlich Gutem und sittlich Bösem existiert, ist diesem «cogito» zuzuschreiben. Ethisch entscheidet sich der Mensch für diese Freiheit, aber in dieser Wahl bekennt er schon seine Begrenztheit. Er ist sich bewußt, mehr und besser zu können, muß sich aber, um ein bewußter «cogito» zu sein, für seine Möglichkeiten entscheiden. Schon damit verfällt er einer unentrinnbaren Verführung, um an dem mitzuwirken, was Nabert[25] die Spaltung des Bewußtseins (séparation des consciences) nennt. Diese Verführung ist kaum als Wirklichkeit außerhalb des Menschen zu personifizieren, ist aber deshalb nicht weniger wirklich. Peperzak faßt denn auch vor dem Hintergrund dieser Reflexionsphilosophie zusammen: «Satan ist etwas, scheint mir, wenn er einen Sinn hat, was ein scheinbarer Widerspruch in der Schöpfung ist und was das Problem stellt, ob wohl alles geschaffen sein kann.»[26] Aus dieser letzten Bemerkung spricht noch die Sorge der ganzen klassischen Theodizee: Wenn das Böse Seinsgehalt hätte, wäre Gott, der Schöpfer allen Seins, die Ursache des Bösen. Hier spürt man das Anziehende der Verführung; mit ihr wird für das Böse ein anderes Prinzip gesetzt, das dem Schöpfer-Gott untergeordnet ist: Gottes Widerpart; ein Gedankengang übrigens, der manchen biblischen Bezeichnungen für den Verführer nicht ganz fremd ist. «Philosophisch scheint mir», fährt Perperzak fort, «die Frage nach so etwas wie Satan sehr wichtig; aber wenn wir darüber sprechen wollen, müssen wir... auch eine gewisse Übersetzung des Wortes versuchen, und dann würde ich bei der Philosophie eine Art Parallele in der Sinnlosigkeit oder in der drohenden Sinnlosigkeit finden, die wir bei der Durchdenkung des Bösen als einer Art Rätsel oder einer Art Fragezeichen entdecken... Der Ursprung von Sinnlosigkeit ist gerade das, was ich erfahre, wenn ich vor der Tatsache stehe, daß ich in Freiheit daran mittue.»[27]

Bei Autoren wie Bataille, Réage, Genet erscheint (auf der Linie von de Sade) eine ganz andere Art von Verführung zum Bösen[28]: Das Böse wird bewußt als Gegenmodell und Gegenwert gewählt:

eine «Sündenmystik», um einen Ausdruck Karl Rahners[29] zu übernehmen; das radikale Böse wird dann als ein privilegierter Zugangsweg zum Heiligen gewählt. Im Grunde gleicht das einem Versuch, der Nietzsches Vorstellung verwandt ist, über das Böse (und das Gute) hinauszukommen. Ernster ist die Verstehensweise von Nabert,[30] der das Böse so aussichtslos dicht sieht, daß er – als nichtchristlicher Philosoph – sich fragt, ob dieses Böse nicht die Frage nach einem transzendenten Vergeber geradezu hervorruft oder ob man zugeben soll, wie Sartre es später tut, daß das Dasein fundamental sinnlos und der Mensch dazu verdammt ist, dem Sinnlosen zum Opfer zu fallen.

3. Die Aufforderung an die Theologie

Wurde die Philosophie durch eine zweite Lesung des Mythos von der Schuld und durch die Geschichte, die der Mensch in der Psychoanalyse von sich selbst erzählt, genötigt, die Frage nach Schuld und Verführung neu zu durchdenken – die Ergebnisse bestimmter Strömungen der modernen Philosophie sind auf ihre Art eine neue Aufforderung an die Theologie, nicht achtlos an der Wirklichkeit vorbeizugehen, die eine freilich spärliche Tradition[31] mit einer Vielfalt von Namen versehen hat.

Bei einer solchen theologischen Überlegung braucht die Frage, ob der Verführer ein selbständiges, objektives Dasein hat, das anders ist als das Dasein der Menschen – als reiner Geist –, gewiß nicht den ersten Platz einzunehmen.[32] Solche Überlegungen führen schnell zu einer Verselbständigung des Gegenstandes in eigenen Dämonologien,[33] die die Perspektive verzerren. Rahner[34] fragt aber, ob man mit der Ablehnung rein geistiger Wesen nicht doch zu schnell fertig ist, obwohl sicher ist, daß sie nicht direkt zum Gegenstand der Offenbarung gehören. Was darüber geoffenbart ist, wurde immer in Abhängigkeit vom Menschen geoffenbart. Negativ kann man sagen, daß überall da, wo die Annahme eines Verführers die menschliche Verantwortung für das Böse aufhebt oder mindert, ein Weg eingeschlagen wird, der der Botschaft von der Erlösung schadet. Positiv muß gesagt werden, daß überall da, wo die Kirchen heute ihren Exorzismusauftrag vergessen, sie ihren Auftrag schmälern. Wo die Kirche in früheren Jahrhunderten Dämonen austrieb, tat sie konkret, was Paulus einen Aspekt der christlichen Erlösung nannte: daß wir nicht gegen Fleisch und Blut kämpfen, sondern gegen Mächte und Gewalten. Wir sahen schon, wie die an frühere Zeiten gebundenen Konkretisierungen dieser Dämonen, Mächte und Verführer mit Recht entmythisiert worden sind. Aber ein unverdächtiger Verteidiger der Entmythisierung wie Harvey Cox[35] spricht von der Notwendigkeit eines neuen kirchlichen Exorzismus, nachdem die Dämonen neue Namen angenommen haben: öffentliche Meinung, Militarismus, Kapital, Pansexualismus, Rassenverfemung, Produktion, Konsum usw.[36] Die Menschen müssen aus ihrer Verzauberung von anderen Welten herausgerufen werden (astrologische, metaphysische und religiöse) und zur Begegnung mit dem konkreten Wert dieses einen ermahnt werden, «in dem allein der wirkliche Anruf Gottes verstanden werden kann». Sie müssen von dem betäubenden Schauder erlöst werden, in dem sie auf so verkehrte Art und Weise die gesellschaftliche Wirklichkeit um sich her wahrnehmen, und von den aktiven und negativen Verhaltensformen befreit werden, die aus diesen Illusionen hervorgehen. Obwohl das noch nicht so klar ist, könnte es doch wohl einmal sein, daß die Theologen der Gesellschaftskritik, des Kritischen Katholizismus und der «Tegenspraak»[37] in Strukturen und Machtkonzentrationen neue Konkretisierungen dieser Verführung aufzeigen, die sie abbrechen wollen. Obwohl dieser Kampf nicht gegen einen persönlichen Teufel geht – der Kampf ist dadurch nicht weniger ernst und wichtig. Obwohl uns der Ernst des Glaubens zwingen könnte, den Verführer auf die Situation zu reduzieren, in der wir leben und für die wir uns entscheiden, dürfte man sich doch nicht mit der Situation als einer schicksalhaften Tatsächlichkeit abfinden. Das knüpft an eine Überzeugung an, die zu den großen Erkenntnissen des Christentums gehört: Der Mensch ist auch für das Böse verantwortlich, das größer ist oder größer scheint als der Mensch selbst – für das Böse als menschliches Wahnprodukt. Das Böse ist für den Christen nicht einfach nebensächlicher Abfall aus der Schmiede des Guten oder anonymer Ausfluß gesellschaftlicher Strukturen und psychischer Eigenart. Und es war immer die Überzeugung der Kirche, daß diese Verantwortlichkeit für das Böse nicht dadurch aufgehoben wird, daß der Mensch auch verführt wird, daß er auch dem Bösen verfällt. Das stellt die Pastoraltheologie vor das schwierige Problem der zweckmäßigen Vergebbarkeit des Bösen. Einerseits ist klar, daß (um mit Bonhoeffer zu sprechen) eine zu billige Vergebung dem Ernst des Bösen und der Verführung schadet: «Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche: Gnade, die den Menschen nichts kostet, Rechtfertigung der Sünde,

Gnade ohne Nachfolge, ohne Kreuz, ohne Christus.» Anderseits wird, gerade vor dem Hintergrund der Automatisierung und Registrierung des menschlichen Fehlens durch Computer und Datenbanken, die Zweckmäßigkeit der kirchlichen Vergebung immer geringer. Diesem Komplex wird «Concilium» in Kürze ein eigenes Heft widmen.[38]

[1] Neuere Darstellungen, vor allem zum Berührungspunkt zwischen Soziologie und Ethik, geben M.D.Chenu, O.H.Pesch, C.Gerest, F.X.Kaufmann, J.M.Pohier, P.Bourgy im Themaband Loi et Évangile: La Vie Spir. (Suppl.) 90 (Sept. 1969) 287–365. Umgearbeitet und mit ergänzter Bibliographie erschienen die Beiträge von O.H.Pesch als «Gesetz und Evangelium. Luthers Lehre im Blick auf das moraltheologische Problem des ethischen Normenzerfalls»: Theol.Quartalschr. 149,4 (1969) 313-345.

[2] V.Fagone, Coscienza morale e trasformazione scientifica del mondo. Eine Besprechung der Erwartungen der American Academy of Arts and Sciences für das Jahr 2000 unter Leitung von D.Bell: La Civiltà Cattolica 121, 2869 (3.Jan.1970) 32–46.

[3] J.Hick, God, evil and mystery: Religious Studies 3,1.2 (1968) 539–546; Haig Khatchadourian, God, Happiness and Evil: ebd. 2,1.2 (1967) 109–119.

[4] F. de Smaele, Aspecten van de ethische problematiek (Zusammenfassung: Quelques aspects d'une problématique de la morale): Tijdschr. voor Filosofie (Juni 1967) 203–260.

[5] J.D.Stewart, Paul Ricoeur's Phenomenology of Evil: Intern. Philosophical Quarterly 9,4 (Dez.1969) 573–589; R.A.McCormick, Notes on Moral Theology: Theological Studies 30,4 (Dezember 1969), vor allem 668–680; A.Uleyn, Is It I Lord. Pastoral Psychology and the Recognition of Guilt (New York 1969).

[6] Außer dem Beitrag in dieser Nummer siehe A.Hertz, Religionskritik im Film. Überlegungen eines Theologen: Stimmen der Zeit 95,3 (März 1970) 180–187; F.Dürrenmatt, Theaterprobleme: Theater. Schriften und Reden (Zürich 1966) 92–131; Ph.Berrigan, Hell is other people: Continuum 6,3 (Oktober 1968) 414–417; H.P.Madler, Dürrenmatts mutiger Mensch: Hochland 62 (Januar/Februar 1970) 36–49.

[7] E.Rideau, Essai sur le langage de la foi: Nouv.Rev.Théol. 101,10 (Dez.1969) 1045–1072; D.M.Rasmussen, Ricoeur – the anthropological necessity of a special linguage: Continuum 7,1 (Februar/Mai 1969) 120–130.

[8] C.Curran, Social Ethics and method in moral theology: ebd. 50–62.

[9] Literatur bei J.Dupont, L'origine du récit des tentations de Jésus au désert: Revue Biblique 73 (1966) 30–76; L.Randellini, Satana nell'Antiquo Testamento: Bibbia e Oriente 5 (1963) 123–132; A.M.Dubarle, la tentation diabolique dans le Livre de la Sagesse: Mélanges Tisserant I (Città del Vaticano 1964) 187–195; B.Gerhardson, The testing of God's Son (Lund 1966); H.Clavier, Tentation et «Anamartésie» dans le Nouveau Testament: Rev. d'Hist. et de Phil. Rel. 47 (1967) 151–164; J.Navone, The Temptation Account in St.Luke (4,1–13): Scripture 20 (1968) 65–72; J.F.Graghan, The Gerasene Demoniac: Cath.Biblical Quarterly 30,4 (1968) 522–536; P.Lamarche, Le possédé de Gérasa: Nouv.Rev.Théol. 90,6 (1968) 581–597; B. van Iersel, Jezus, duivel en demonen: Engelen en duivel (Hilversum 1967) 5–22 und 91–94.

[10] B.van Iersel aaO.97.

[11] B.van Iersel aaO.98.

[12] Mächte und Gewalten im Neuen Testament = Quaest.Disput. 3 (Freiburg i.Br. 1958) 13.

[13] aaO. 26–28 und 50–63.

[14] In diese Richtung gehen A.Winklhofer, Traktat über den Teufel (Frankfurt/Main 1961) und die Themanummer der Études Carmélitaines (1948). In die niederländische Übertragung dieser Nummer (Voorhout 1949) wurde auf S.4–14 ein Artikel von Ch. Moeller über die Doppeldeutigkeit Satans aufgenommen (vgl. Coll. Mechlin [1949] 191–203); siehe auch K.Rahner, Dämonologie: LThK 3 (Freiburg i.Br. 1959) 145–147; Ch.Duquoc, Symbole ou réalité?: Lumière et Vie 14,78 (Mai–August 1966) 99–105.

[15] L.Lacroix, Panorama de la philosophie française contemporaine (Paris 1966) 15–23 und 38–47.

[16] M.Foucault, Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines (Paris 1966); M.Corvez, Le structuralisme de Jaqyes Lacan: Rev.Phil.de Louvain 66,90 (Mai 1968) 282–308; A.Fialkowsky, Structuralisme et herméneutique: Esprit 34, 7/8 (1966) 16–30; A.M.Tronos, El hombre y su lenguaje: Razón y Fe 178, 846/847 (Juli/August 1968) 59–78; P.Valori, Strutturalismo e morale: La Civiltà Cattolica 118,2819 (Dez.1967) 422–434.

[17] P.Ricœur, De l'interprétation. Essai sur Freud (Paris 1965); ders., La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine: S.Nacht, Traité de psychanalyse (Paris 1965) 79–109.

[18] R.Pettazoni, Myths of Beginning and Creation Myths: Essay on the History of Religion (Leiden 1954) 26.

[19] Finitude et culpabilité II = La symbolique du Mal (Paris 1960).

[20] S.IJsseling, Paul Ricœur en Sigmund Freud (Zusammenfassung: Quelques remarques sur herméneutique et psychanalyse): Tijdschr. voor Fil. 30 (1968) 695–714.

[21] E.Gellner, The Devil in modern Philosophy: The Hibbert Journal 56 (Oktober/Juli 1958) 253; siehe J.Derrida, «Le mal du dehors ... est au cœur de la parole vivante comme son principe d'effacement», zitiert bei H.Parret, Jacques Derrida – een wijsbegeerte van de Schriftuur: Tijdschr. v.Fil. 30 (1968) 67.

[22] A.Vergote schreibt in seinem Aufsatz «Mythe, croyance aliénée et fou théologale»: «... le mythe est pour l'homme, non pas une vision du monde, mais le discours de l'Autre qui manifeste le monde et révèle l'homme à lui-même... Le mythe n'est pas la parole de l'homme sur les choses, mais le langage premier qui advient à l'homme et lui permet de parler des choses»: Mythe et Foi (Paris 1966) 164–166.

[23] A.Caracciolo, Le mal dans l'expérience religieuse: Le mythe de peine (Paris 1967) 265–274.

[24] aaO.II und Interprétation du mythe de la peine: aaO.23–42.

[25] J.Nabert, Essai sur le mal (Paris 1955) 86–87: «ce dont le sentiment du péché nous avertit, c'est d'une complaisance du moi envers soi, par quoi il s'exclut de toute communication avec les autres êtres» und auf Seite 111: «L'un est dans le nous, comme la conscience pure est dans le moi.»

[26] Engelen en duivels aaO. (Anm.9) 105.

[27] aaO. 106.

[28] De Smaele aaO. (Anm.4) 233.

[29] Situationsethik und Sündenmystik: Stimmen der Zeit 145 (1950) 330–342.

[30] J.Nabert, Le désir de Dieu (ouvrage posthume), Vorwort von P.Ricoeur (Paris 1966): «A cet injustifiable répond un désir de justification qui passe toute règle. Puisque l'éthique est insuffisante, il faut aborder l'expérience religieuse.»

[31] J.Quinlan, Engelen en duivels: Tijdschr. v. Theologie 7 (1967) 43–62; F.Gokey, The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers (Washington 1961); B.Kelly, God, men and satan (Dublin 1950).

[32] P.Schoonenberg, Wijsgerige en theologische opmerkingen over engelen en duivelen: Engelen en duivels (Anm.9) 66–90 und die Diskussion zwischen Schoonenberg und Peperzak, ebd. 10–107.

[33] Siehe Anm.14.

[34] Theologisches zum Monogenismus: Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1956) 253–322, vor allem 320.

[35] The secular city (1966).

[36] P.Thibaud, Consommateurs, sauvons nous nous mêmes; P. Kende, Mythes et réalités de la «société de consommation»; J.M. Domenach, Critique d'un éloge: alle in Esprit 37, 387 (Dez.1969) 842–883 (Themaheft «Dépasser la société de consommation»).

[37] A.Fabry, De industriële samenleving repressief en konfidentieel: Tegenspraak 1,3 (1970) 55–64; De funktie van het christendom in het laatkapitalisme: aaO.38–54; V.Fagone, Coscienza morale e trasformazione scientifica del mondo: Civiltà Cattolica 121, 2869 (3.Jan.1970) 32–47.

[38] Dogmaheft 1971.

Übersetzt von Dr.Heinrich A.Mertens

Christentum – Judentum

die Erforschung dieser beiden biblischen Religionen, ihrer Vorgeschichte, Entwicklung, Umwelt, ihrer Bezüge zu anderen religiösen Phänomenen, ihrer geistesgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Problematik

ist seit der redaktionellen Neuordnung der thematische Schwerpunkt der Zeitschrift

KAIROS

Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. Neue Folge.
Redaktion: **Prof. Dr. Norbert Brox, München und Prof. Dr. Kurt Schubert, Wien.**
Vierteljährlich, pro Heft DM 5,50, Jahresabonnement DM 20,–

Norbert Brox Historische und theologische Probleme der Pastoralbriefe des Neuen Testaments

Carsten Colpe Der Begriff «Menschenssohn» und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen I. und II.

Joachim Gnilka Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus

Petr Pokornij Die Worte Jesu nach der Logienquelle im Lichte des zeitgenössischen Judentums

Werner H. Schmidt Transzendenz in alttestamentlicher Hoffnung

Clemens Thoma Jüdische Apokalyptik am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts

Ludwig Wächter Astrologie und Schicksalsglaube im rabbinischen Judentum

Probehefte auf Anforderung

Otto Müller Verlag Salzburg

Vorwort

Aus mehreren Gründen haben die Redaktoren der vorliegenden Nummer diese gänzlich Problemen der Methode gewidmet. Der Kirchenhistoriker fühlt sich ja immer stärker gedrängt, seine Methoden, ja sogar seinen Forschungsgegenstand kritisch zu überprüfen.

Da ist einmal die Wende, die sich seit einigen Jahren auf dem Feld der profanen Geschichtswissenschaften vollzieht. Diese Neuausrichtung betrifft zugleich die Forschungsgegenstände, die Forschungsmethoden und die Art der Darstellung der Ergebnisse. Man bemüht sich auch, den Ort der Geschichtsschreibung und ihre Beziehungen zu den anderen Wissenschaften besser zu bestimmen. Mag auch diese Erneuerung den verschiedenen Ländern, aber auch den verschiedenen großen ideologischen Grundhaltungen entsprechend verschiedene Formen annehmen, so macht sich doch allgemein das Verlangen geltend, vom Positivismus und Historizismus der vergangenen Generationen abzurücken, und vor allem verabscheut man immer mehr das, was man die «histoire événementielle» (Ereignisgeschichte) genannt hat. Man erstrebt eine «Globalgeschichte», die mit Hilfe der Erkenntnisse der Soziologie, der Psychologie, der Kultur-Anthropologie, der Menschheitsgeographie usw. die Verflochtenheit und Interdependenz der verschiedenen Faktoren ans Licht hebt: die der wirtschaftlichen Grundlagen, Gesellschaftsstrukturen, politischen und kirchlichen Institutionen, Ideologien, Fortschritte der Wissenschaft und der Technik, Kulturäußerungen. Die drei ersten Aufsätze versuchen, einige Grundlinien dieser heutigen Tendenzen freizulegen und die Berichte, mit denen diese Nummer abschließt, wollen eine erste Bilanz ziehen in bezug auf zwei besonders wichtige Punkte: die Konzeption, welche die großen Synthesen bestimmt, an denen man heute arbeitet, und der Beitrag der Religionssoziologie zur Kirchengeschichte.

Sodann sieht sich der Kirchenhistoriker mit dem neuen, weiter gefaßten Kirchenbegriff konfrontiert, den das Zweite Vatikanum vorgelegt hat. Erstens ist die Kirche das «Volk Gottes» und nicht bloß die Hierarchie, was den Akzent mehr auf die Geschichte des religiösen *Lebens* und der religiösen *Geisteshaltung* legen läßt als auf die Geschichte der kirchlichen Institutionen, der Dogmen und der Theologie. Zweitens besteht die Hierarchie nicht bloß im Papst und der römischen Kurie, die vermittels der Bischöfe handeln, sondern in dem mit dem Römischen Stuhl verbundenen Bischofskollegium, was die eigenständigen Vorgänge in der Lokalkirche stärker beachten, die klassische «Papstgeschichte» aber zurücktreten läßt. Drittens wird die Beziehung der römischen Kirche zu den andern christlichen Kirchen unter einem neuen Horizont gesehen, was dazu einlädt, diese in einer globalen Betrachtung der «Kirchengeschichte» miteinzubeziehen und zwar nicht mehr bloß die mit ihrer Abspaltung zusammenhängenden Fakten, sondern auch das weitere Leben dieser Gemeinschaften, da diese mehr oder weniger eng zur Kirche Christi gehören. Prof. Alberigo läßt uns von einer Reihe konkreter Fälle aus über die sich aufdrängende, aber erst begonnene Umstellung nachdenken.

Ferner fühlt sich der Kirchenhistoriker noch viel radikaler in Frage gestellt durch die so fruchtbare Erneuerung, die sich im theologischen Denken heute vollzieht. Da dieses in der Sprache von heute auf die Anliegen der Menschen von heute zu antworten sucht, bezweifeln viele junge Theologen in ihrer Reaktion gegen die Auswüchse der den letzten Generationen so teuren historischen Theologie, daß die Erforschung der kirchlichen Vergangenheit von theologischem Belang sei. Die Kirchengeschichte erfreut sich nicht mehr wie im 19. Jahrhundert ohne weiteres der damaligen Voreingenommenheit für die historische Erhellung eines Problems. Sie ist darum verpflichtet, ihre Nützlichkeit, ja Notwendigkeit für die theologische Arbeit, wie man diese heute versteht, zu beweisen. Wenn sie auch eine Frage von so weitem Ausmaß und so vielen verschiedenen Aspekten nicht erschöpfend zu behandeln vermögen, so dienen doch die beiden Aufsätze über die Geschichte der Kirche als *locus theologicus* und über die Unentbehrlichkeit der Kirchengeschichtsforschung zur korrekten Interpretation des Sinns und der Tragweite der Äußerungen des kirchlichen Lehramtes zur Warnung vor einer einseitigen Haltung und gewissen naiven Auffassungen. Die Reflexionen von Bernard Plongeron weiten die Perspektive aus, indem sie aufzeigen, wie die Religionsgeschichte im Kontakt mit den andern Humanwissenschaften dazu beitragen kann, die theologische Ausbildung im Rahmen der heutigen Kultur zu erneuern.

Möge dieses Heft uns zum Bewußtsein bringen, dass die Nummer, die das Concilium jedes Jahr der Kirchengeschichte vorbehält, in einer theologischen Zeitschrift nicht gleichsam einen erratischen Block bildet, sondern im Gegenteil darauf hinzielt, im Kontakt mit der konkreten Erfahrung in Erinnerung zu rufen, was eine auf ihr Gleichgewicht bedachte Theologie anzustreben hat.

ROGER AUBERT, LÖWEN
ANTON WEILER, NIMWEGEN
Übersetzt von Dr. August Berz

Beiträge

Anton Weiler

Kirchengeschichte und Neuorientierung der Geschichtswissenschaft

1. Einleitung

Ziemlich allgemein ist in den Alpha-Wissenschaften ein geringer werdendes Interesse für die Geschichte festzustellen, die in diesem Studiengebiet so lange vorherrschend war. Allgemein-theoretische und strukturwissenschaftliche Betrachtungsweisen sowie empirische und messende Methoden treten immer mehr in den Vordergrund. Auch unter Theologen zeigt sich dieses Phänomen. Trotz aller spekulativen Aufmerksamkeit für die «Geschichtlichkeit»[1] als anthropologische Kategorie, gibt es offensichtlich Gründe praktisch-pastoraler Art, die das Interesse an der Geschichte schmälern: Man konzentriert sich auf die gegenwärtigen Aufgaben der Kirche, und viele glauben, daß ein Blick in die Vergangenheit dieser Kirche nur wenig für die pastorale Verkündigung hergibt. Kirchenhistoriker, die auf diese Vorwürfe mit einem größeren Interesse für die Geschichte der Frömmigkeit, des Glaubenslebens, der Seelsorge der «einfachen» Priester und Gläubigen antworten, machen sich wohl nicht klar, daß die «Kirchengeschichtsmüdigkeit»[2] tiefer steckt. Wahrscheinlich bedeutet die «Geschichtslosigkeit» des 20. Jahrhunderts nicht nur die tatsächliche Unterbrechung des lebendigen Zusammenhangs mit der Überlieferung auf Grund der schnellen gesellschaftlichen Veränderungen, sondern man kann auch von einem klaren Willen sprechen, die Geschichte zu überwinden. Statt noch einmal zu versuchen, diese Geschichte in den dynamischen Umformungsprozeß, der weltweit in Gang gekommen ist, zu integrieren und die Kontinuität zu bewahren, sprechen nicht wenige für eine «Befreiung vom historischen Bewußtsein» zugunsten der Konstruktion einer vernünftigen Gesellschaft vernünftiger Menschen, u.a. mit Hilfe der rationalisierten anthropologischen und soziologischen Wissenschaften. R. Wittram hat unlängst in einer scharfen Darstellung eine Reihe von Beobachtungen niedergeschrieben, die den Abstand z.B. zwischen dem Standpunkt des jungen Marx: «Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte» (1845/46) und der heutigen «Distanzierung des Menschen von der historischen Sphäre» aufzeigen; dieser Standpunkt wird z.B. von dem schweizerischen Soziologen Richard F. Behrend vertreten. Wittram faßt seine Beobachtungen so zusammen: «Perspektivische Verkürzung der Geschichte auf die postrevolutionäre Zeit; Protest gegen das historische Kostüm als eine unverständlich gewordene Dauerwürde; Kontinuitätsbruch durch Verdrängung oder nationales Schamgefühl; lautlos vollzogene Verlagerung des sprachlichen Ausdrucks auf eine Begrifflichkeit ohne die historische Dimension».[3]

Verbannung des geschichtlichen Bewußtseins und Befreiung vom geschichtlichen Bewußtsein scheinen vielen den Weg für die Geschichte selbst frei zu machen, die die Geschichte der Zukunft ist. In dieser Geisteshaltung gegenüber der Geschichte als solcher wurzelt auch die Haltung gegenüber der Kirchengeschichte. Die Situation des 20. Jahrhunderts erscheint vielen von den vorhergehenden Kulturphasen so wesentlich verschieden, daß manche «kritischen Katholiken» den Drang spüren, die «Kirche» ganz neu zu entwerfen, am liebsten ohne Berücksichtigung der unbequemen und belastenden Geschichte. Und wie der profane Sprachgebrauch a-historisch und funktional wird, ein Mittel zu Entwurf und Verwirklichung von Zukunftsplänen, so kommen manche Theologen in Versuchung, neue Wesensaussagen über «Kirche» zu machen, die neben der früheren eine ganz eigene Art zeigen, so daß darin die Kontinuität mit der Vergangenheit oft verlorengegangen zu sein scheint.

Trotzdem ist mit der Beschreibung der «Geschichtslosigkeit» die heutige Haltung zur Geschichte nicht völlig umrissen. Nicht alle Gesellschafts- und Kirchenreformer möchten in einem solchen Vakuum operieren. Es gibt auch andere, die meinen, daß für den Unterbau des neuen kritisch-gesellschaftlichen und kritisch-kirchlichen Denkens gerade ein neues *positives* Verhältnis zur Geschichte nötig sei. Aufgrund des kritischen Engagements für eine neue Welt und eine neue Kirche wird dann eine Neuorientierung der Geschichtswissenschaft gefordert.

So steht der Historiker zwischen zwei Feuern: einerseits den Versuchen, sich der Geschichte zu entledigen, und anderseits den Versuchen, die Geschichte der heutigen Zeit und der neuen Zukunft dienstbar zu machen. Diese Versuche

stehen so sehr in Gegensatz zur traditionellen Wissenschaftsauffassung des Geschichtswissenschaftlers, daß von einem ernsten Konflikt gesprochen werden kann. Eine allgemein akzeptierte Lösung für diese Krise wurde noch nicht gefunden.

In diesem Artikel wollen wir den Problemen ins Auge sehen, die sich dem Historiker mit den gegenwärtigen «Engagements»-Forderungen stellen, zumal wo es um die Konsequenzen daraus für die Wissenschaft der Kirchengeschichte geht. Die Problemserie, die sich aus der Idee der «Geschichtslosigkeit» ergibt, bleibt hier außer Betracht.

Der Konflikt, der sich aus den zunächstgenannten Forderungen für den Historiker ergibt, ist auch für den Kirchenhistoriker nicht ganz neu. Analoges ist ihm schon in der alten Kontroverse über das Verhältnis zwischen Theologie und Kirchengeschichte begegnet. Eine Autorität auf diesem Gebiet ist H. Jedin. Er faßte seine Meinung in einem Lexikonartikel kurz zusammen;[4] dort wird auch alle wichtige Literatur genannt, die bis 1960 zu diesem Thema erschienen ist. Ein Kernpunkt der Diskussion scheint die Scheidung von Glaube und Theologie einerseits und Kirchengeschichte als Fachwissenschaft anderseits zu sein, wobei allerdings unter dem Einfluß der Existenzphilosophie die Begriffe Glaube, Theologie und Wissenschaft eine Inhaltsverschiebung erfahren haben. Die Diskussion hatte m.W. bis heute kaum Ergebnisse. Man kommt dem Problem wahrscheinlich eher von der allgemeinen Geschichte und nicht von der Theologie her nahe. Deshalb als erste allgemeine Frage: Was ist und will die Geschichtswissenschaft?

2. Wie denkt die Geschichtswissenschaft über sich selbst?

Wir wollen zu skizzieren versuchen, was das Fach Geschichte nach heutigen Auffassungen ist, d.h. nach der Auffassung von Historikern, die bei *heutigen* wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten anknüpfen und nicht bei solchen des 19. Jahrhunderts. Es gibt auch in unserer Zeit eine Unmenge philosophischer Schulen; aber man trifft nicht weit vom Ziele, wenn man feststellt, daß Philosophen und Wissenschaftstheoretiker ziemlich allgemein viel Wert auf die Reflexion über das Unzurückführbare, den vorwissenschaftlichen Lebenskreis legen, in dem der Mensch mit seiner Welt verbunden ist, und daß Wissenschaft und Philosophie dieses Vorwissenschaftliche mit allem menschlichen (bewußten oder unbewußten) Wahrnehmungsvermögen durchleuchten und aufhellen sollen. Sie sollen in die Welt hineinführen zu einer Art Verstehen gerade des Kerns dieses Unzurückführbaren im Menschen und seiner Weltverbundenheit. Zu diesem vorwissenschaftlich Mitgegebenen und nicht immer reflex erlebten Kräftemodell, in dem der Mensch ein leuchtender Knotenpunkt ist oder werden soll, gehören auch die Kräfte der Vergangenheit, aus denen der Mensch in die Geschichte aufgetaucht ist. Auch das unreflektierte In-der-Geschichte-Stehen muß erhellt werden zum Selbstverstehen aus der Geschichte. Die historische Wissenschaft stellt ihre Forschungen auf Grund dieser Forderung an, und ihre Ergebnisse sollen zu diesem Selbstverstehen des Menschen heute beitragen.

So schreibt auch Jedin über die Kirchengeschichte, indem er bei Erich Benz[5] anknüpft: «Die Kirchengeschichte entwickelt sich vom unreflektierten Stehen in der Kirche zum bewußten Erfassen der Kirche als geistliche Grösse mit den Methoden der Geschichtswissenschaft. Die Entwicklung der Kirchengeschichte ist mithin ebensosehr vom Selbstverständnis der Kirche wie von der Ausbildung und Verfeinerung der historischen Kritik abhängig, die sich der Quellenkunde und der Bibliographie sowie der Hilfswissenschaften bedient.»[6] Wir ziehen daraus zwei Folgerungen: 1. Die Kirchengeschichte als wissenschaftliche Tätigkeit muß betrieben werden wie irgendein Zweig der Profangeschichte, und dies bedeutet, daß auch die Kirchengeschichte nicht zurückbleiben darf, wenn die profane Geschichtswissenschaft neue methodische Wege einschlägt. Wir werden dabei einen Augenblick verweilen. Wichtiger aber ist eine andere Beziehung, daß nämlich 2. ein anderes Selbstverständnis der Kirche zu einer anders gerichteten Kirchengeschichte führt. Dieses andere Selbstverständnis der Kirche kann u.a. durch Einfluß eines sich wandelnden Selbstverständnisses der Kulturwelt hervorgebracht werden, in die die Kirche eingefügt ist. Auf diesen Punkt kommen wir im weiteren Verlauf unserer Überlegungen ebenfalls zu sprechen. Beide Punkte hängen jedoch aufs engste zusammen.

3. Erneuerung der historischen Methoden durch die Gesellschaftswissenschaften

Bei der Erforschung seines Gegenstandes benützt der Kirchenhistoriker die übernommenen Methoden, die die Geschichtswissenschaft seit dem 17. Jahrhundert entwickelt hat. Aber auch neuere Methoden finden Eingang.[7] Ein Beispiel:

Alt und neu äußern sich nebeneinander im Bereich der mittelalterlichen Kirchengeschichte. Hier begegnet man zwei Historikertypen. Der eine Typ geht an sein Forschungsobjekt mit den sogenannten Hilfswissenschaften der Geschichte heran. Paläographie oder Schriftkunde der alten Zeit, Diplomatik oder Urkundenlehre, die die Kriterien für die Echtheitsprüfung der überlieferten Dokumente juristischer Art liefert, Kodexkunde oder Handschriftenarchäologie helfen ihm, auf philologisch-kritischem Wege seine Quelle so lauter wie möglich zur Interpretation anzubieten. Quellenkritik spielt auch bei der Herausgabe von Texten mit, die von einem gelehrten Anmerkungsapparat über Textvarianten begleitet werden, so daß jeder geschulte Leser die Echtheit des so angebotenen Textes selbst mit beurteilen kann. Diese ganze Arbeit geht letztlich auf die Humanisten und Kirchenhistoriker der Renaissance und Barockzeit zurück, die ihre geliebten Texte aus dem klassischen Altertum und der frühen Kirche von mittelalterlichen Überlagerungen zu säubern suchten.

Ein anderer Historikertyp wendet all diese Methoden ebenfalls an oder übernimmt dankbar die Ergebnisse, die seine Kollegen auf den angegebenen Wegen bei der Beibringung vertrauenswürdigen Materials gefunden haben; aber sein Interesse geht tiefer: auf die Erforschung der inneren Struktur der Kirche in den verschiedenen ethnischen, geographischen und chronologischen Einheiten und auf das damit verbundene Selbstverständnis dieser Kirche. Er berücksichtigt dabei die methodische Arbeitsweise der Sozialwissenschaften, arbeitet möglichst mit Typen und Modellen, die die Analyse des zunächst philologisch-kritisch erarbeiteten Stoffes möglich machen sollen. Er stellt Interpretationshypothesen auf und prüft diese an den «Fakten», um auf diesem Wege in die vielgestaltigen historischen Daten innerhalb seines Untersuchungsgebiets Zusammenhang zu bringen und den festen inneren Gruppenaufbau, ja den Aufbau der gesamten Gesellschaft in den verschiedenen Zeiten des Mittelalters in den Blick zu bekommen und die Faktoren feststellen zu können, die den dauernden Zusammenhang zwischen einzelnen oder zwischen Gruppen mit ins Leben gerufen oder seinen Einsturz oder seine Verwandlung bestimmt haben. Dazu kommt vor allem eine Kombination von kirchlicher und weltlicher Institutions-, Sozial- und Wissenschaftsgeschichte, von denen jede einzeln einen bestimmten Aspekt des Gesellschaftsaufbaus erforscht und die zusammen eine mehr oder weniger zusammenhängende Skizze der inneren Konstellation geben können. Die Ideengeschichte will dann schließlich die intellektuelle Legitimation dieser Zeit verstehen, die aus der Wechselwirkung christlicher, jüdischer, griechischer, römischer, byzantinischer und germanischer Vorstellungen zusammengeflossen ist. Durch eine zusammenhängende Legitimation ist solch eine Gesellschaft stabil; diese Legitimation besteht in der tragenden Idee einer Zeit oder einer Gesellschaftsgruppe, wodurch die stete Adhäsion für die so strukturierte Gruppe bestimmt und angeregt wird.[8] (Natürlich will ich damit nicht sagen, daß Religion im Sinn einer konsequenten Theorie als Widerspiegelung der gesellschaftlichen Verhältnisse verstanden werden soll; wie Wittram mit Recht sagt, wäre das mindestens ein Analysefehler.[9])

Gerade im Mittelalter ist dieser Stabilisierungsprozeß sehr weit fortgeschritten. Auch die Kirche war darin auf allerlei Wegen der Assimilation ganz einbezogen, und diesen Vorgang soll die kirchengeschichtliche Forschung klären. Sehr oft wird sich diese Forschung im Anfang auf eine regionale Analyse beschränken; erst auf diesem Wege ist übrigens Strukturforschung in breiteren Zusammenhängen möglich.[10]

Auf Grund einer so breit angelegten Strukturanalyse des Mittelalters ist es möglich auszumachen, wie sich Kirche in jeder dieser Kulturphasen verwirklicht und wie sich Kirche selbst verstanden hat. Zwei große, früher geprägte Formeln wollen wir hier kurz zitieren: «Die Kirche als Entelechie der christlich-abendländischen Völkergemeinschaft (700–1300)»[11] und die Formel für die gregorianische Reformbewegung: «den entscheidendsten Durchbruch römisch-katholischer Wesensart in der Geschichte.»[12] Beide Formeln sagen, wie sehr (nach diesen Autoren) Kirche und mittelalterliche Christenheit letztlich auf der gleichen Linie lagen, einander völlig zu einer einzigen Realität aufsogen.

4. Sich wandelnde Perspektive der (Kirchen-)Geschichte

Noch wichtiger ist jedoch, wie wir bereits andeuteten, daß ein sich wandelndes Selbstverständnis der Kirche und der Theologie zu einer sich wandelnden Perspektive der Kirchengeschichte führen kann. Das sich wandelnde Selbstverständnis der Kirche im 20. Jahrhundert ist eindeutig mit beeinflußt von den Kulturwandlungen, die immer stärker hervortreten.[13] Diese bringen denn auch ein anderes Verhältnis zur Geschichte hervor, wovon schon die Rede war. Wenn wir in die Zeit der

«Neuen Geschichte» zurückgehen, sind (nach Otto Brunner[14]) u.a. zwei Faktoren wirksam, die das alte Bild vom Zusammenhang der europäischen Geschichte, in der die Kirchen der Reformation und Gegenreformation auftraten, durchbrechen: 1. der politisch-soziale Strukturwandel seit Ende des 18. Jahrhunderts, der mit «Fundamentaldemokratisierung» (K. Mannheim) oder mit «Übergang in die industriell-bürokratische Gesellschaft» bezeichnet wird. 2. Der Strukturwandel seit derselben Periode (Ende 18. Jahrhundert) wird auch mit «europäische Revolution» bezeichnet – so ein Ausdruck von Werner Conze –, womit gesagt werden soll, daß der radikale Umschwung in den Lebensverhältnissen aus europäischen Wurzeln stammt und sich von Europa aus über die Welt verbreitet hat, um diese schließlich ganz zu erfassen. Daran anknüpfend meint Brunner, daß die heutige Aufgabe des Historikers deshalb darin liege, die Grundtendenzen unterscheiden zu lernen, die diese neue, in erster Linie «europäische», aber bald auch (über die polyvalente sogenannte Entwicklungshilfe) «weltweite» Revolution des 20. Jahrhunderts auf das Welttheater geführt haben.[15]

Nun, diese sich wandelnde Perspektive, die jedem Historiker in der sich wandelnden Gegenwart mit einem sich wandelnden Zukunftsbild erscheint, zeigt sich auch dem Kirchenhistoriker. An einer für das theologisch interessierte Publikum etwas zu sehr verborgenen Stelle hat Francis X. Murphy[16] ein Plädoyer für eine neue Orientierung der Kirchengeschichte vorgelegt, das in dieselbe Richtung geht. Mit Recht weist er darauf hin, daß die Zeit der Rankeschen Geschichtsschreibung, nicht zuletzt unter dem Druck der neuen universalistischen Arbeitsmethoden von Historikern und Soziologen wie Toynbee, Valery, Sorokin und vor allem unter dem Druck der Wandlungen des Weltbildes im 20. Jahrhundert allmählich zu Ende geht. Der *gesamte* Verlauf der Menschheitsgeschichte verlangt Beachtung «in an attempt to limnit the perspective of the whole of man's development».[17] In der vorliegenden Nummer bezieht Conrad Mönnich die Zukunftsausrichtung in seine Betrachtungen über die Kirchengeschichte ein.

5. Normierte Geschichtsschreibung?

Man kann sagen, daß die neue Situation des 20. Jahrhunderts die Bezogenheit auf Gegenwart und Zukunft nicht nur für den Historiker, der unsere Zeit erforscht, sondern für alle Geschichtswissenschaftler akzentuiert hat.

Mit den so formulierten Erkenntnissen in die Zukunftsorientierung der Kirchengeschichte und der Profangeschichte wird kaum jemand Schwierigkeiten haben. Ausrichtung auf die Zukunft ist sozusagen ein neu bewußt gewordenes Existential, das man gern kultiviert. Aber Zukunft kommt nicht von selbst; menschliche Zukunft wird von Menschen gemacht. Und wie wird diese Zukunft sein? Hängt diese Zukunft nicht von einer freien, also subjektiven Wahl ab? Und woher nehmen wir für unser zukünftiges Handeln die Normen? Welche *Ethik* wird uns dabei leiten? Ist auch darin alles subjektiv – oder gibt es eine objektive Ethik? Diese Fragen sind für den Historiker, der seine Arbeit mit Blick auf die Zukunft tun will, von größter Bedeutung. Wenn wir uns in die Antworten vertiefen, die auf solche Fragen gegeben werden, erfahren wir, daß wir uns mit sehr heiklen Problemen befassen, die im Kernpunkt sehr vieler moderner Gegensätze liegen.

Seit Heideggers Existentialismus, seit den theoretischen Arbeiten von (z.B.) Aron, Marrou, Romein und Collingwood weiß man – wenigstens in der theoretischen Geschichtswissenschaft –, daß das Ausschalten der eigenen Subjektivität des Geschichtsinterpreten unmöglich und unerwünscht ist.[18] (Leser dieser Zeitschrift darf man über die moderne Sicht auf die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften, also auch der Geschichtswissenschaft, für informiert ansehen.) Man darf sich deshalb nicht wundern, wenn aus diesen theoretischen Einsichten jetzt auch für die Geschichtsschreibung praktische Konsequenzen gezogen werden, mit allen damit verbundenen Gefahren. Murphy z. B. anerkennt, daß wir in gewisser Hinsicht in einer «post Christian era» leben[19], aber darin hat dann, so sagt er, der Kirchenhistoriker aufgrund seiner festen Lebensüberzeugung und seines Glaubens die Aufgabe, die Erinnerung an alles lebendig zu halten, was die Kirche leistete oder in der Vergangenheit *mit Blick auf die Forderungen der Zukunft* hinterließ: Gerade weil er die Kirche anerkennt und aus seinem Glauben an ihre universale Aufgabe soll er helfen, den modernen Menschen für alle Probleme der «einen Welt» vorzubereiten, die ihm jetzt ins Gesicht blickt. Zukunftsinterpretation und Glaube geben dem Kirchenhistoriker also die Normen. Murphy zitiert die Worte Pius' XII., die er beim 10. Internationalen Historikerkongreß in Rom (am 7.9.1955) gesprochen hat[20]; auch der Kirchenhistoriker, sagt er, habe im Hinblick auf die Einswerdung der Welt zum Einsatz religiöser und sittlicher Kräfte beizutragen. Das heißt: Die Kirchen-

geschichte neu schreiben im Lichte der Zukunft, die auch von der Kirche und vom Glauben her gemacht werden muß.

Manche Historiker werden solche Normierung zweifellos mit Widerspruch zur Kenntnis nehmen. Beim Streben nach Objektivität und Vorurteilslosigkeit oder Unparteilichkeit stimmen viele den Schlußworten der oben genannten päpstlichen Rede zu: «Que la science dans sa poursuite de la vérité ne se laisse pas influencer par des considérations subjectives.» Ist diese Zukunftserwartung denn keine subjektive Spekulation?

Alle, die gegen eine Verbindung von Glaube und Geschichtswissenschaft Bedenken anmelden, haben sofort auch Beispiele für ideologisch gebundene Wissenschaftstätigkeit zur Hand, die ihnen wegen der Verwerflichkeit mancher Ideologien anstößig ist. Die nationalsozialistische Gleichschaltung der Wissenschaft, ihr Einsatz im Kampf gegen das Versailler Diktat ist aus dem europäischen Bewußtsein vielleicht schon etwas geschwunden. Aber in der DDR und in der Sowjetunion gilt solche Sicht auf die Wissenschaft (mutatis mutandis) immer noch. Da sollen Historiker in erster Linie mitarbeiten: an der Bildung eines kommunistischen Bewußtseins, einer kommunistischen Moral, kommunistischer gesellschaftlicher Verhältnisse – kurz: an der Formung des neuen Menschen der Zukunftsgesellschaft.[21] A. Dalling[22] darf deshalb von Klio als der Sowjetkonkubine reden, und Walter Hofer[23] darf sie eine Mätresse der totalitär herrschenden Partei nennen. Anderseits hießen auch in der marxistischen Terminologie die bürgerlichen (westlichen, europäisch-amerikanischen) Geschichtsschreiber «Lakaien des Imperialismus». Das alles klingt recht verwerflich. Viele Historiker im Westen wollen die Geschichte nicht als «magistra vitae» auftreten lassen und weisen am liebsten *jedes* Engagement ab, scheinbar zufrieden mit einer etwas staubigen Rolle in dieser Welt. Trotzdem vernimmt man gegen diese sogenannte Abstinenzhaltung immer deutlichere Proteste. Und das gibt doch zu denken.

Übrigens sucht man nicht nur in sowjetischen Ländern über die liberale Wissenschaftstheorie hinauszukommen. Auch in der amerikanischen Geschichtsschreibung zeigt sich eine Reaktion gegen jene Geschichtsschreibung, die vom liberalen amerikanischen *consensus* ausgeht. Gegen den politischen Konservatismus der Älteren, gegen Geschichte «at the service of an elitist and aristocrate definition of society and the American celebration»[24], gegen das vom «establishment» bestimmte Denken der traditionellen Historiker und ihre Macht an den Universitäten, gegen ihr Scheitern bei der Vorlage eines «usable past»[25], das den Wünschen und Plänen zur Bildung einer neuen radikalen Gesellschaft Richtung geben kann, ruft eine Bewegung der Neuen Linken in Soziologie, Wirtschaft, Politik und Geschichtswissenschaft nach einem neuen Geschichtsverständnis hervor, das als politische Waffe brauchbar ist, nunmehr aber im Dienste der neuen Gemeinschaft.

Fragt man, wie die amerikanische *Kirchen*geschichtsschreibung darauf reagiert, oder auch nur, wie sie vorgeht, so scheint sie z.B. von Lord Actons kirchengeschichtlicher Sicht, die mit Blick auf das Bewahren der eigenen Identität als Kirche Jesu Christi moralische Urteile über die Vergangenheit verlangte, ganz Abstand genommen zu haben. Nach der Darstellung von John F. Dolan[27] ist die *Schwäche* der heutigen amerikanischen katholischen kirchlichen Geschichtsschreibung gerade die Tendenz, die *Interpretation* der Fakten zu unterlassen und noch immer nach der Art Rankes zu arbeiten. Nur eine einzige Studie von Thomas McAvoy[28] nennt er als Ausnahme von der Grundthese «a maximum of quotations from the sources and a minimum of interpretation». Ins einzelne gehende historische Studien, ohne irgendwelche Beziehung zur gegenwärtigen Welt, ohne interpretative Thesen, ohne irgendein Anzeichen dafür, daß der Autor im Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zu einer Kirchengemeinschaft schreibt, waren lange auch für die protestantische Geschichtsschreibung in Amerika kennzeichnend. Die Angriffe von Beard, Becker und Turner[29] auf diese sogenannte wissenschaftliche Geschichtsschreibung, die eine «pragmatische Revolution» in der amerikanischen Geschichtsschreibung hervorbrachten, führten zwar aus anderen Disziplinen neue wissenschaftliche Methoden ein und öffneten manchem Kirchenhistoriker die Augen für die nichttheologischen Faktoren, die Richtung und Gestalt der Kirchengeschichte beeinflussen; aber meistens bleibt auch in diesen neuen Methoden die positivistische Wissenschaftsidee erhalten. Trotzdem ist – nach Dolans Darstellung – schon seit dem Jahre 1930 ein wachsendes Bewußtsein festzustellen, daß z.B. auch die soziologische Analyse für die Aufrichtung von Hypothesen inadäquat ist, die einen wirklich besseren Begriff der Kirchengeschichte liefern. Die Aufmerksamkeit verschiebt sich auf die ideologische «(ideationale») und theologische Interpretation der Kirchengeschichte, indem nicht nur das neutrale *Wie* und *Warum* des historischen Prozesses

der christlichen Kirchenentwicklung studiert wird, sondern auch der *Inhalt* dieses Stroms ohne Unterlaß geprüft werden soll.[30]

Das wiederum ist keine isolierte Erscheinung. Z.B. diskutiert man auch in Deutschland über die methodischen Grundlagen der Kirchengeschichte – eine Diskussion, die im großen Rahmen der sogenannten «Grundlagenkrise der Geschichtswissenschaft»[31] gesehen werden muß. Das positivistisch-wissenschaftliche Analysieren und das kongeniale psychologisierende Verstehen der Geschichtsinhalte werden als gültige Methoden angezweifelt. Zumal in der Kirchengeschichte treten Zweifel auf; denn es scheint evident, daß «Offenbarungsinhalte schwerlich rational adäquat verstanden werden können; vielmehr muß eine eigenständige religiöse Erkenntniskategorie bemüht werden», meint Fritz Wagner.[32] Eine streng rationale Kirchengeschichte wird abgelehnt, deshalb muß dort, wo der historischen Methode Halt geboten wird, zum Durchleuchten der historisch-anthropologischen Situation eine *theologische* Methode entwickelt werden. Dabei bleibt das wichtigste Problem, wie man den im einzelnen Geschehnis gegenwärtigen religiösen Zusammenhang erschließen kann. Die theologische Hermeneutik, die hierfür Richtlinien gibt, hat dabei (laut manchen Theoretikern) prinzipiell einen *normativen* Charakter.

Auch ein einzelner Geschichtswissenschaftler des profanen Bereichs setzt sich in Deutschland, zusammen mit Kollegen der politischen Wissenschaft, von dem «antinormativen» und «unpolitischen» Element in der deutschen geschichtswissenschaftlichen Überlieferung ab [33], die hier dieselben Vorwürfe zu hören bekommt wie die amerikanische Establishment-Geschichtsschreibung, aber zugespitzt auf die deutsche historische Situation. Es ist die bekannte Argumentation: Wer sagt, wertfrei Geschichte zu treiben, bekennt sich damit schon zum Wert des Wertfrei-Sein-Wollens, d. h. zum liberalistisch-positivistischen Denken, und ist also auch selbst nicht wertfrei. Die großen Vorkämpfer der neuen politischen Wissenschaft sind Arnold Brecht, Leo Strauß und Eric Voegelin[34], dem sich offensichtlich als Fachhistoriker z. B. Karl Bracher[35] angeschlossen hat. M. Brands[36] spricht von der Wahl zwischen einem konformistischen und einem kritischen Wissenschaftsideal. Naturrechtliches und transzendentales Denken bekommen eine neue Rolle bei Aufrichtung der Kriterien für die *Richtigkeit* der politischen Entscheidung, die *Richtigkeit* des Engagements, das im privaten und öffentlichen Leben von jedem verlangt wird. Die ethische Fragestellung und die darauf zu gebende transzendental bestimmte normative Antwort stehen bei jeder Wissenschaftsbetätigung ausdrücklich an der Spitze, auch bei der Geschichtswissenschaft, sagt man dann.

Wenn dem so ist, warum sollte sich dann der Kirchenhistoriker, der ein theologisch fundiertes *Zukunftsbild* in seinem *Glauben* besitzt, in Übereinstimmung mit seinem Glaubensengagement nicht der Wissenschaft zu Nutzen der Zukunft hingeben: Ut omnes unum sint! Es scheint ein naheliegender Schluß: Wenn die Subjektivität des Geschichtsschreibers theoretisch anerkannt wird, braucht den katholischen Historiker offenbar nichts daran zu hindern, aus seinem Glauben zu schreiben.

6. Kritische Anmerkungen zum oben Gesagten

Es sind allerdings eine Reihe von Fragen übriggeblieben, die noch näher betrachtet werden müssen. Ein gemeinsames Kennzeichen der oben wiedergegebenen Sichtweisen läßt sich in ihrer sogenannten Ausrichtung auf die Zukunft finden. So anziehend solche Sichten auch sein mögen – es lassen sich dagegen methodische und theoretische Bedenken anmelden, die nichts mit ideologischem Konservatismus oder mit liberalistischer «wertfreier» Wissenschaft zu tun haben. Zweifellos ist Zukunft eine Zeitkategorie, eine Kategorie menschlicher, historischer Zeit. Aber ohne Vergangenheitsbewußtsein kommt der Mensch nicht zum Zeitbewußtsein; ohne Geschichte gibt es keine Zukunft.[37] Das menschliche Bewußtsein ist der stets gegenwärtige Ort, wo beide Kategorien einander begegnen. Mit Recht weisen aber Theoretiker der Geschichtswissenschaft (wie R. Wittram) und Hermeneutiker (wie E. Betti[38]) darauf hin, daß zwar die Frage nach der Vergangenheit im aktuellen Bewußtsein von der zeitgenössischen Situation entspringt, daß diese Frage sich aber danach von der «eigenständigen Fremdheit des Vergangenen gefangennehmen und modifizieren lassen müsse».[39] Kein voluntaristisch, ideologisch bestimmter Fragenkatalog, der die Antwort im voraus kennt und nur das der Forschung für wert hält, was von vornherein als «zukunftsträchtig» akzeptiert wird. Geschichtswissenschaftliche Forschung und wissenschaftliche (Kirchen-)Geschichtsschreibung dürfen sich nicht zu einer Verleugnung erworbener Grundsätze erniedrigen, die mit Recht verlangen, daß man beim Eintritt in die Vergangenheit «die innergeschichtlichen Proportionen nicht nach dem Gegenwartsbezug, son-

dern nach der Zeitalterbestimmtheit bemißt».[40] Das ist keine methodische, sondern eine anthropologische Forderung mit Hinsicht auf das *Objekt*, die man achten muß, wenn man für das interpretierende *Subjekt* gelten lassen will, daß «die Anthropologie, an die ein Historiker sich hält, sein Geschichtsverständnis qualifiziert».[41] Das dogmatische Drängen auf eine einzige Anthropologie, ein einziges Menschenbild, eine einzige Wertskala, die Maßstab für jedes Urteil und Handeln sein soll, ist ein fanatischer Versuch, die Geschichte selbst mit der Macht der Vernunft und des fest entschlossenen Willens zu überwinden. Aber Überwindung der Geschichte in *diesem* Sinne läßt den Menschen abrutschen, weil er zurückgedrängt wird auf ein Leben aus seiner «Natur», von woher ihm nicht pluriform-historisch, sondern eindeutig-naturrechtlich die Lebensrichtung zugesprochen werde, die er zu gehen habe. Ein solches Denken könnte schließlich auf eine totalitäre Ausschaltung des freien Willens und der freien Entscheidungsmöglichkeit hinauslaufen und eine Zeit manipulierter Menschen einleiten: Ergebnisse einer «human engeneering», die willenlos den vorgehaltenen Idealen folgen, indem sie wie Hypnotisierte reagieren, die auf konditionierte und unkonditionierte Signale die gewünschte stereotype Reaktion hervorbringen und nur denken, was gedacht werden soll.

Der Kampf gegen den antinormativen Historismus hat sich schon nach dem Ersten Weltkrieg mit derselben Macht ausgetobt wie heute, und es ist nicht schwer einzusehen, daß der daraus hervorgegangene Bruch mit der geschichtlichen Kultur s.Z. in Deutschland den Weg frei machte für die «politischen Dompteure der Zwangsideologien der kommenden nationalen Erhebung»[42]: einen Weg, der nach dem Zweiten Weltkrieg schließlich auf die Moral der *Geschichtslosigkeit* hinauslief und in der Geschichtswissenschaft zu angewandter Soziologie entartete. Karl Kupisch zeigt auch die methodischen Wandlungen auf, die damit zusammengehen: «Die geistesgeschichtliche Erkenntnismethode, weil zu kompliziert, verwandelt sich zur Kybernetik, und der Computer ersetzt das geistige Räsonnement». Unbehagen gegenüber der liberalistischen bürgerlichen Lebensphilosophie und die politische Machtlosigkeit, zu der jene führte, diktierten s.Z. einen Nietzsche-ähnlichen Angriff auf die Vergangenheit, der von einer Art überhistorischem Bewußtsein getragen wurde. Kupisch, selbst ein Deutscher, schreibt dazu: «Sie litten an dem tragischen Grundirrtum der Deutschen, daß man nur die 'richtige' Weltanschauung besitzen muß, um Geist und Leben in zielstrebige Ordnung zu bringen.»[43]

Und wieder scheint dieses Unbehagen zurückgekehrt zu sein. In mehreren Kreisen erhebt sich Protest gegen eine liberalistische Wissenschaftsidee und sucht man nach einer Stärkung des ethischen Bewußtseins und nach der neuen Formel für eine gesunde Gesellschaft. Die Theologie, in einem tiefgreifenden Säkularisierungsprozeß als Königin der Wissenschaften entthront, rückt als «politische Theologie» an die Seite anderer politisierter Wissenschaften. Auch die Geschichtswissenschaft, auch die Kirchengeschichte wird zur normativen Gesellschaftskritik aufgerufen.

Es gibt aber kein einfaches Kriterium für die Entscheidung zwischen (Neo-)Dogmatismus und (Neo)-Liberalismus: Beide behaupten, für die Würde des Menschen einzutreten; beide wollen ihn vom Untergang retten, der von der anderen Seite her droht. Jeder Wissenschaftler wird selbst entscheiden müssen, wo er die menschlichen Werte am besten garantiert sieht und welche Geisteshaltung er akzeptieren will. Aber auch das wissenschaftliche Denken als solches wird (ob rechts oder links) garantiert werden müssen, bevor man wirklich Anspruch auf das Engagement des Wissenschaftlers erheben kann. Kritische Geschichtswissenschaft, politische Philosophie oder Theologie, kritische Soziologie und kritische Kirchengeschichte werden nicht der Forderung nach Wissenschaftlichkeit entrinnen können, die etwas anderes ist als ethische Überzeugungskraft.[44]

Grundlegend bei all diesen Überlegungen ist aber, daß in der geschichtlichen Sicht das *Wesen* des Menschen *nicht* im voraus gekannt wird, sondern erst durch die Menschwerdung selbst in der Geschichte vermittelt werden muß. In vielen Entwürfen von Menschen spricht zwar ein gemeinsamer, ebenfalls vorwissenschaftlicher Wunsch von dem mit, was Menschsein sein soll, und bestimmt ist unter vielen Denkern einigermaßen Übereinstimmung in dem möglich, was Menschsein *nicht* sein soll. Aber mehr als diese transzendentale Orientierung ist dem Menschen nicht gegeben, es sei denn, daß er sich im Glauben an jene Worte anschließen will, die mit Autorität gesprochen ihm sein Wesen positiv definieren und worin er seine transzendentale Ausrichtung widergespiegelt und auf eine höhere Ebene gehoben sieht. Aber wie dem auch sei – erst die Zukunft wird dem Menschen sein Wesen offenbaren: ein Wesen, das vorgegeben ist und, ohne daß er darüber verfügen kann, schon immer auf ihn zu-kommt.

So auch, meine ich, operiert die Kirchengeschichte als geschichtliche Wissenschaft auf derselben Ebene der Erhellung des Selbstverständnisses. Aber hier ist *schon beim Ursprung* das Wesen des Kircheseins ausgesagt. In den Worten Jesu und seiner ersten Jünger haben wir die Urtexte, die uns sagen, wie er und wie die Gemeinde um ihn sich selbst in ihrem Getragenwerden von den «Worten des ewigen Lebens» verstanden haben. Die ganze historische Kritik kann bei all jenen Texten ansetzen, vor allem den Texten des Lukas, der selbst der erste «Kirchenhistoriker» war. Aber diese historische Kritik kann trotzdem nicht beiseite schaffen, daß Lukas an den Herrn und seine universale Sendung geglaubt hat, wie auch die historische Kritik, wo und wie sie auch immer in der Kirchengeschichte geübt wird, die Gläubigen nicht davon abhalten kann, sich in ihrem Glauben an Lukas anzuschließen.

Aber auch in diesen Worten ist das Wesen der Kirche nicht eindeutig ausgesprochen; auch hier haben wir eine vorwissenschaftliche Glaubensorientierung bekommen, die immer wieder anders ausgedrückt werden wird, je mehr die Jahrhunderte fortschreiten, aber ohne daß diese erste Gemeinde, diese ersten Schriften, diese ersten Zeugen, diese ersten Konzilien je übersehen werden können, in denen aus großer Nähe zum Herrn Zeugnis davon gegeben wurde, wie man am Anfang glaubte, Kirche sein zu müssen.

7. Schlußüberlegung

Die Kirchengeschichte bringt nicht von selbst eine übergeschichtliche Sicht auf das übergeschichtliche theologische Wesen der Kirche hervor. Was die Kirchengeschichte von der Kirche sieht, wechselt mit der Geschichte selbst. Offenbarung und Geschichte sind geschichts*theologisch* vielleicht miteinander in Übereinstimmung zu bringen, solange diese Denkweise gesellschaftlich akzeptiert wird, wie es von Augustinus bis Bossuet der Fall war. Aber um 1800 steht Hegel mit seinem spekulativen System auf der Grenze zweier Zeiten: der normativ-absolutistischen und der historisch-relativistischen.[45] Und seit dem Heraufkommen des Historismus ist dem Denken zunächst das Problem der *Geschichte* der Dinge neben dem Denken über die *Natur* und das *Wesen* der Dinge als Aufgabe gestellt.

Die Versöhnung beider Prinzipien muß dadurch geschehen, daß man jedes im Rahmen einer allgemeinen anthropologischen Theorie in seinem eigenen Wert faßt, nicht aber dadurch, daß man das eine oder das andere besiegt. Für die Aufstellung dieser anthropologischen Theorie gibt der Glaube ein unersetzliches Licht. Er lehrt, daß die «Menschengemeinschaft» als zur «Heilsgemeinschaft» vorbestimmt gesehen werden soll, und anerkennt, daß nach Gottes Wille alle Menschen selig werden durch die Anerkennung seines Sohnes Jesus Christus. Aber keiner von uns hat das Recht, seine Einsicht ins Evangelium und seinen Glauben so zu ideologisieren, daß er in dem Sinne zur «kritischen Kirchengeschichtsschreibung» übergeht, indem er sozusagen von einer «normativen theologischen Kontrollentscheidung» ausgeht, um sich die «radikale kritische Destruktion alles dessen, was sich im Laufe der Geschichte zwischen uns und Christus gestellt hat»[46], zur Aufgabe zu setzen. Nichts davon ist wissenschaftlich auszumachen.

So gibt es offensichtlich nur zwei Extreme: Werterelativierende Normenlosigkeit oder normativen Absolutismus. Das eigentliche Wesen der Geschichtswissenschaft wird aber in beiden Extremen verkannt. Die Geschichtswissenschaft, auch die der Kirchengeschichte, ist eine interpretierende Wissenschaft. Jeder Historiker weiß, daß es letztlich seine Aufgabe ist, das Ergebnis der Quellenforschung in einen Interpretationszusammenhang zu bringen; und hier darf sich die Person des Historikers nicht wie hinter einem Computer verbergen, sondern er muß den Mut haben, *sein* Verständnis von der Geschichte, *seine* Interpretation als einen durch *seine* geistige Schöpferkraft hervorgebrachten sinnvollen Faktenzusammenhang den Fachkollegen und der kulturbewußten Welt seiner Tage anzubieten. Wenn seine Arbeit den Forderungen der wissenschaftlichen Methode und der logischen Analyse genügt, kann sich die Diskussion auf die *Richtigkeit* der Ausgangspunkte konzentrieren. Diese Diskussion ist aber schließlich, vielleicht in einer fernen zukünftigen Stunde, kein wissenschaftlicher Dialog mehr, sondern ein Gespräch zwischen suchenden Menschen, von denen jeder seinen eigenen Entwurf vom Menschsein gewählt hat – und einige von ihnen wählten den christlichen Entwurf nach dem Evangelium –, aber die bereit sind, in geistiger Offenheit die Voraussetzungen und unbewußten Wünsche des andern in dieser Beziehung zu besprechen, indem sie auf ein gemeinsames Licht hoffen. Doktrinäre Intoleranz bringt ein solches Licht nicht hervor. Solange wir mit *offenen* Fragen der Geschichte gegenüberstehen, sind wir lebendige Menschen, die sich weder von der einen noch von der andern Wissenschaftsideologie beherrschen lassen wollen.

Der Kirchenhistoriker wird sich für das offenhalten, was die Gemeinde Jesu Christi sein kann; aber nur, wenn er sich in seiner geschichtlichen Forschung nicht im voraus von irgendeiner festgelegten Meinung binden läßt, kann ihm vielleicht in dieser offenen Erforschung der verschiedenen Vorstellungen an der Grenze seiner wissenschaftlichen Arbeit etwas Licht aufgehen über das, was Kirchesein war und sein kann.

[1] A. Darlapp, Geschichtlichkeit: LThK 4 (1960) 780–783.

[2] Joseph A. Fischer, Kirchengeschichte heute: Theol.-prakt. Quartalschrift 112 (1964) 13.

[3] R. Wittram, Anspruch und Fragwürdigkeit der Geschichte. Sechs Vorlesungen zur Methodik der Geschichtswissenschaft und zur Ortsbestimmung der Historie = Kleine Vandenhoeck-Reihe 297/298/299 (Göttingen 1969) 18. Den Text von Marx zitiert er auf S. 23 nach Marx, Die deutsche Ideologie: Die Frühschriften (Landshut 1953) 346. Den Text von Behrend zitiert er auf S. 8 nach Behrend, Der Mensch im Licht der Soziologie (Stuttgart [2]1963) 68.

[4] Artikel Kirchengeschichte: LThK 6 (1961) 209–218, mit Literaturangaben. – Vorwort im Handbuch der Kirchengeschichte. – Artikel Kirchengeschichte von G. Denzler: E. Neuhäusler/E. Gößman (Herausgeber), Was ist Theologie (München 1966) 138–168. Weitere Literatur in dieser Nummer.

[5] Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht (Leiden /Köln 1961).

[6] Artikel Kirchengeschichte: LThK 6 (1961) 211.

[7] Vgl. O. Brunner, Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte (Göttingen [2]1968) 12. Siehe auch den Artikel von Conrad Mönnich, auf den folgenden Seiten dieser Zeitschrift.

[8] Vgl. L. Laeyendecker, Säkularisierung unter soziologischer Perspektive: Concilium 5 (Aug./Sept. 1969) 499–504, der für dieses Modell vor allem auf P. Berger/T. Luckmann, The social construction of reality (New York [2]1967) verweist.

[9] R. Wittram aaO. 90 mit Hinweis auf P. Bollhagen, Einführung in das Studium der Geschichte (Berlin/Ost 1966) 61.

[10] Für eine spätere Zeit beachte man z. B. die Studie von M. Cloet, Het kerkelijk leven in een landelijke dekenij van Vlaanderen tijdens de XVIIe eeuw. Tielt van 1609 tot 1700 (Löwen 1968), der in seiner Einleitung auch den kirchengeschichtlich-theoretischen Rahmen aufzeigt, in dem diese Studie über das religiöse Leben der flämischen Landbevölkerung gesehen werden muß.

[11] H. Jedin aaO. 215

[12] F. Kempf, Gregorianische Reform: LThK 4 (1960) 1196.

[13] Vgl. O. Köhler, Probleme des Kulturwandels im 20. Jahrhundert: Saeculum 14 (1963) 60–81.

[14] Ebd. 12f.

[15] Ebd. 14.

[16] History and the Catholic Historian: The Irish ecclesiastical record 89 (1958) 412–423; 90 (1958) 89–103; 92 (1959) 73–89 und 151–169.

[17] Ebd. 89 (1958) 418.

[18] Vgl. A. G. Weiler, Geschiedenis en hermeneutiek. Skizze einiger theoretischer Grundlinien der Geschichtswissenschaft als interpretative Wissenschaft: Interpretatieleer = Annalen Thijmgenootschap 57 (1969) 57–112.

[19] AaO. (Anm. 16) Jahrg. 90, S. 91.

[20] AAS Sept. 1955.

[21] K. Marko, Sowjethistoriker zwischen Ideologie und Wissenschaft. Aspekte der sowjetrussischen Wissenschaftspolitik seit Stalins Tod, 1953–1963 = Institut für Sowjetologie, Fasc. 7 (Köln 1964) 11. Siehe auch A. P. Maendel, Current Soviet Theory of History – New Trends or Old?: The American Hist. Review 72 (1967) 50–73.

[22] The Soviet Social Sciences After Stalin: Iron Curtains and Scholarship. The Exchange of Knowledge in a Divided World (Chicago 1958) 86; zitiert bei Marko S. 22.

[23] Geschichtsschreibung als Instrument totalitärer Politik: Neue Zürcher Zeitung (18. Jan. 1964) 11; zitiert bei Marko, S. 22.

[24] I. Unger, The «New Left» and American History. Some recent trends in United States historiography: American Historical Review 72 (1966–67) 1237–1263.

[25] H. S. Commager, The search for usable past, and other essays in Historiography (New York 1967).

[26] Commager aaO. S. 300–322. (Should the historian sit in judgement).

[27] Changing trends in Anglo-American Church History. A survey: Reformata Reformanda. Festgabe für H. Jedin (Münster 1965) II, 558–594. Das Gemeinte findet man auf S. 576.

[28] Dolan zielt auf mehrere Studien von McAvoy in Hinsicht auf «the formation of the Catholic Minority in the United States»: ebd. 585. Hier verdient auch der Artikel von McAvoy erwähnt zu werden, Der Amerikanismus – Mythos und Wirklichkeit: Concilium 3 (Aug./Sept. 1967) 572–579.

[29] Über diese Erneuerer der amerikanischen Geschichtsschreibung schreibt u. a. C. Strout, The pragmatic revolt in American history – Carl Becker and Charles Beard (New Haven 1958).

[30] Dolan aaO. 591

[31] Siehe u. a. O. F. Anderle, Die Geschichtswissenschaft in der Krise: Festgabe Joseph Lortz (Baden-Baden 1958) II, 491–550. E. Pitz, Geschichtliche Strukturen. Betrachtungen zur angeblichen Grundlagenkrise der Geschichtswissenschaft: Historische Zeitschrift 198 (1964) 265–305.

[32] F. Wagner, Zweierlei Maß der Geschichtsschreibung – eine offene Frage: Saeculum 10 (1959) 114.

[33] M. Brands, Historisme als ideologie. Het «onpolitieke» en «antinormatieve» element in de Duitse geschiedwetenschap (Assen 1965), mit deutscher Zusammenfassung.

[34] Literaturangabe zu Brecht und Strauss bei Brands, S. 262 und 273–274. – Literaturangabe und (kritische) Besprechung mehrerer Werke von E. Voegelin bei Freund, Einige Reflexionen über das Wesen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisvorgänge: Recht im Dienste der Menschenwürde. Festschrift für H. Kraus (Würzburg 1964) 489–518, wo auch die Theorie Brechts besprochen wird.

[35] Literaturangabe bei Brands aaO. 261–262. Neudruck von Brachers wichtigsten Artikeln: Deutschland zwischen Demokratie und Diktatur. Beiträge zur neueren Politik (Bern 1964).

[36] Ebd. 250. Im Zusammenhang mit Kirchengeschichte siehe den Artikel von P. Meinhold, Geschichtskritik und Kirchenerneuerung: Saeculum 9 (1958) 1–21.

[37] K. D. Erdmann, Die Zukunft als Kategorie der Geschichte: Historische Zeitschrift 198 (1964) 44–90. R. Wittram aaO. 97.

[38] Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften (Tübingen 1962).

[39] Wittram aaO. 16.

[40] Ebd.

[41] Ebd. 94.

[42] K. Kupisch, Wider die Ächtung der Geschichte: (in der gleichnamigen) Festschrift Hans-Joachim Schoeps (München 1969) 108.

[43] Ebd. 113.

[44] Vgl. K. Jaspers, Die Idee der Universität (Heidelberg 1961) 41–42.

[45] Kupisch aaO. 119.

[46] Ebd. 123.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ANTON WEILER

geboren am 6. November 1927 in Voorburg (Niederlande), Katholik. Er studierte an der Universität Nimwegen und an der École des Chartes und an der École des Hautes Etudes in Paris, doktorierte 1962 in Geschichte, ist seit 1964 Professor für mittelalterliche Geschichte, Paläographie und Diplomatik und seit 1965 zudem für Geschichtsphilosophie an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte: Heinrich von Gorkum. Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters (Hilversum 1962), Nicolas van Cues en de oecumenische problematiek voor de Reformatie ('s Hertogenbosch 1964).

John Cobb

Auf dem Weg zur Ablösung des Historismus und Positivismus

Im modernen Menschen des Westens sind zwei Formen von Bewußtsein entstanden, die miteinander und mit den traditionellen wie religiösen Formen gerungen haben: das (natur)wissenschaftliche Bewußtsein und das historische Bewußtsein.

Das wissenschaftliche Bewußtsein ist das objektivierende Bewußtsein. Es objektiviert in zweierlei Sinn. Zunächst einmal trennt es den Gegenstand von dem, der ihn wahrnimmt, in Anerkennung der Verschiedenheit und Eigengesetzlichkeit des Gegenstandes; es gestattet dem Gegenstand, er selbst zu sein und seine Eigenschaften zu zeigen, statt ihn gleich vom Standpunkt seines Nutzens, seiner Bedeutung für den Wahrnehmenden aus zu betrachten. Diese Art von Bewußtsein gestattet dem Gegenstand, die Kategorien zu bilden, nach denen er gedeutet und verstanden wird, und legt ihm nicht von vornherein die vorgegebenen Kategorien des Wahrnehmenden auf. Zum zweiten objektiviert das wissenschaftliche Bewußtsein in dem Sinne, daß es seinem Gegenstand jegliche Subjektivität nimmt. Das Objekt wird nur als das gesehen, was es selbst dem Wahrnehmenden zu erfassen gibt. Es anerkennt kein Sein in sich und für sich. Selbst wenn der Gegenstand der Forschung menschliches Sein ist, klammert das wissenschaftliche Bewußtsein die Subjektivität seines Gegenstandes aus und sieht über sie hinweg.

Die erste Form der Objektivation, die dem Objekt in seiner Besonderheit und Einzelheit gegenüber offen ist und eine realistische Wahrnehmung des Objektes gestattet, wird schließlich durch die zweite beeinträchtigt. Diese zweite Art der Objektivation nimmt dem Objekt alles, was ihm dem Wahrnehmenden gegenüber und unabhängig von ihm Sein geben kann. Das Objekt ist, was es für den Wahrnehmenden ist, und sonst nichts. Zwar darf es die Fragen beantworten, die von dem Wissenschaftler gestellt werden und braucht keine ihm aufgezwungenen Antworten zu geben, doch darf es nur solche – und keine anderen Fragen – beantworten. Da diese Fragen aber immer mehr die Allgemeinbegriffe als die Einzelgegenstände betreffen, wird der Gegenstand zu einem Einzelfall einer allgemeinen Kategorie oder eines allgemeinen Gesetzes. Da die sich daran anschließenden Fragen die Beziehungen von Allgemeinbegriffen untereinander betreffen und nicht die Wechselbeziehungen zwischen den Einzelfällen, bewegt sich das wissenschaftliche Bewußtsein mehr und mehr in der Sphäre von Formen und deren logischen Beziehungen und verläßt die Sphäre des Einzelnen mit seinen Kausalbeziehungen.

Am Ende hält das wissenschaftliche Bewußtsein nur noch einen sehr dürftigen Kontakt mit den konkreten Objekten seiner anfänglichen Forschung. Seine Formalisierungen kennen die Zeit nur noch als ein Symbol, das sich umkehren oder sogar ersetzen läßt. Fragen nach der Bedeutung, dem Wert, dem Sein und der Existenz tauchen nicht mehr auf, außer wenn das Fragen selbst zum Gegenstand der Forschung wird. Schließlich muß dann die wissenschaftliche Erkenntnis ihrerseits zum Gegenstand der wissenschaftlichen Erforschung gemacht und damit ihres Erkenntnischarakters entkleidet werden.

Das historische Bewußtsein teilt in einem gewissen Umfang mit dem (natur)wissenschaftlichen Bewußtsein dessen Naturverständnis. Die Natur wird als reines Objekt gesehen, als reine «Veraugenblicklichung» allgemeiner Sätze, für die die Zeit unwesentlich ist. Die Wirklichkeit der Natur wird als in ihrer Erfassung durch die menschliche Erfahrung liegend angenommen. Für das historische Bewußtsein ist die menschliche Erfahrung der Träger aller Realität.

Die menschliche Erfahrung, wie sie das historische Bewußtsein kennt, ist unüberwindlich temporal und unüberwindlich partikulär. Das Partikuläre muß im Hinblick darauf verstanden werden, wie es sich zugetragen und zu was es beigetragen hat und nicht als Einzelfall von etwas Allgemeinerem. Überdies läßt sich bei den Gegenständen, mit denen sich der Historiker befaßt, die Subjektivität nicht leugnen. Sie verkörpern Absichten, Bedeutungen, Werte, Gedanken, Empfindungen und Einsichten. Was geschieht, interessiert den Historiker als etwas, das aus dem subjektiven Leben des Menschen ersteht oder dazu beiträgt.

Das historische Bewußtsein ist ambivalent hinsichtlich der Verwendung der ersten Art wissenschaftlicher Objektivität. Die Möglichkeit, beim Studium des Menschen und seiner Geschichte den Grad von Neutralität zu erreichen, den der Natur-

wissenschaftler beim Studium der Natur erreicht, ist fraglich. Doch diese Möglichkeit bildet nicht die Hauptfrage, da vollkommene Verwirklichung nicht notwendig ist für die Wirksamkeit eines Ideals. Auch bei der Naturwissenschaft wird die Neutralität nur teilweise erreicht, aber das Bemühen, sie zu erreichen, war von grundlegender Bedeutung für ihren Fortschritt. Die wichtige Frage ist die der Erwünschtheit.

Wenn der Historiker nach dieser Art Neutralität strebt, kann das Ergebnis nur eine vollständige Relativierung der Werte sein. Er kann jede menschliche Norm und jedes menschliche Ideal als tatsächlich real und als eine Funktion der Geschichte, aus der es erwachsen ist, darstellen. Seine eigenen Ideale und die seiner Zeitgenossen müssen ebenfalls als Produkte historischer Vorgänge erscheinen. Wenn es gemeinhin zueinander in Widerstreit stehende Ideale gibt, so muß jedes von ihnen gleicherweise als Teil des historischen Vorganges betrachtet werden. Der Glaube, daß manche Normen wirklich Befolgung und manche Ideale wirklich Verwirklichung verdienen, wird in einem nihilistischen Relativismus weggeschwemmt. Des Historikers eigenes Ideal von Objektivität und Neutralität entgeht diesem allumfassenden Relativismus nicht.

Da die Rechtfertigung der Objektivität von der Objektivität selbst unterhöhlt wird, wählt der Historiker bisweilen eine andere Alternative. Er existiert und schreibt in einem bestimmten, einzelnen Augenblick. Er kann seine Verantwortung verstehen – nicht als jemand, der über dem Augenblick steht, sondern als jemand, der ihn im vollen Umfang erfaßt. Daher besteht seine erste Aufgabe darin, sich für die Wirklichkeit dieses Augenblicks und für die Normen und Werte, die mit dieser Wirklichkeit gegeben sind, zu öffnen. Seine Frage lautet dann nicht, was die Vergangenheit in und für sich war, sondern was sie jetzt für ihn in seiner Existenz ist. Das Ergebnis dieser Frage für das historische Bewußtsein ist mit der zweiten Art des (natur)wissenschaftlichen Bewußtseins vergleichbar. Genauso wie diese Art für den Naturwissenschaftler den Sinn der Wirklichkeit der Natur aushöhlt, von der er ausgegangen ist, so höhlt dieses Verfahren beim Historiker den Sinn für die Wirklichkeit der Vergangenheit aus. Die Gegenwart allein ist wirklich – vielleicht auch noch die im Geist ausgemalte Zukunft.

Das (natur)wissenschaftliche und das historische Bewußtsein suchen – eins das andere aufzusaugen und sich einzuverleiben. Der Versuch des (natur-)wissenschaftlichen Bewußtseins, das historische Bewußtsein aufzusaugen, ist das positivistische Programm in der Geschichtswissenschaft. Der Positivist anerkennt, daß das, womit der Historiker sich befaßt, etwas Erkenntnismäßiges und Wichtiges ist. Doch ist er andrerseits überzeugt, daß es gerade als solches als Erweiterung des Zuständigkeitsbereiches der naturwissenschaftlichen Methode zu verstehen ist. Das einfache Zusammentragen von Fakten ist eine wichtige Vorbedingung für die Gewinnung von Wissen und Erkenntnis. Doch wenn der Historiker versucht, diese Fakten zu erklären, muß er sich an die eine Logik der Erklärung halten, die überall anwendbar und am besten in der Naturwissenschaft praktisch angewandt worden ist. In ihr besteht kein Unterschied zwischen (nachträglicher) Erklärung und Voraussage. Daher bedeutet – von diesem Standpunkt aus gesehen – für den Historiker ein Ereignis erklären: zeigen, daß es im Prinzip vorhersehbar war. Er kann das aber nur, indem er implizit oder explizit auf allgemeine Gesetze Bezug nimmt. Diese – notwendigen – Gesetze sind diejenigen, die heute von den Sozialwissenschaften erarbeitet werden. Der Historiker kann diesen Wissenschaften die Fakten liefern, und diese Wissenschaften können dem Historiker Gesetze für ihre Erklärung zur Verfügung stellen. So können den Menschen betreffende und von ihm ausgehende Ereignisse in das Gesamt der zur Einheit gewordenen Wissenschaft der menschlichen Erkenntnis eingebaut werden. Damit lassen sie sich von der lästigen Einbezogenheit in die nur in einer Richtung verlaufenden Zeit losmachen.

Den Versuch des historischen Bewußtseins, das (natur)wissenschaftliche aufzusaugen, kann man Historismus nennen. Die Naturwissenschaft und das mit ihr verbundene Bewußtsein werden historisch betrachtet. Dann sieht man, daß sie aus bestimmten historischen Bedingungen erwachsen sind und ihrerseits auf diese Bedingungen eingewirkt haben. Das historische Bewußtsein hat selbst eine Geschichte. Die Wissenschaft, die es hervorgebracht hat, wird nicht als unabhängige Größe gesehen, sondern als Denkvorgang und Schaffung einer Überzeugung, wie sie sich in einer menschlichen Gemeinschaft entwickelt haben. Der Historiker registriert, wie die Idee und Vorstellung der «Natur» sich gewandelt haben, auf Grund der durch die Fortentwicklung der Wissenschaften gewandelten Erkenntnisse. Ihm erscheint auch der Positivismus und das positivistische Programm zur Absorption der Geschichtswissenschaft nur als ein

historisches Phänomen unter anderen, das historisch verstanden werden muß, das heißt: unter dem Aspekt seines Erwachsens aus vorhergehenden Ereignissen und seiner eigenen gestaltenden Einwirkung auf nachfolgende. Damit wird die Gesamtwissenschaft in ein zeitlich strukturiertes Verständnismuster hineingenommen.

Bisher habe ich den Begriff «Positivismus» zur Bezeichnung des vom (natur)wissenschaftlichen Bewußtsein geschaffenen Programmes, sich selbst zum alles einbeziehenden Erkenntnishorizont zu machen und Wirklichkeit mit dem zu identifizieren, was es erkennt, gebraucht. Mit dem Begriff «Historismus» habe ich das parallele Programm des historischen Bewußtseins bezeichnet. Diese beiden Programme stehen zueinander in massivem Gegensatz, doch haben sie viel miteinander gemeinsam. So setzen beide die Verflüchtigung der Transzendenz oder den Tod Gottes voraus und bringen deutlich die sich daraus ergebenden Folgen zum Ausdruck. Das bedeutet, daß beide zwischen Dogmatismus und Nihilismus, zwischen einer Absolutsetzung ihres eigenen Wirklichkeitsverständnisses und Aufhebung ihrer eigenen Wahrheit und Wirklichkeit durch Anwendung ihrer Methoden auch auf sich selbst, hin und her schwanken. Aufs Ganze gesehen setzt sich dabei der Nihilismus durch. Er wird durch die Ergebnisse gestützt, die sich einstellen, wenn eins seine Methoden auf das andere anwendet. Außerdem führt auch die Absolutsetzung des eigenen Verständnisses an den Rand des Nihilismus, denn eine Wissenschaft ohne jeden menschlichen Sinn und jede Bedeutung für den Menschen ist kaum vom Nihilismus zu unterscheiden, und der Vertreter des Historismus, der sich für die Wirklichkeit unserer gegenwärtigen Situation aufschließt, kann sich kaum dem überwältigenden Eindruck ihres nihilistischen Geistes entziehen.

Die sensible Jugend unserer Zeit begehrt auf gegen Positivismus und Historismus. Viele aus ihr verwerfen sowohl die naturwissenschaftlichen wie die historischen Formen des Bewußtseins. Sie suchen etwas anderes. Das existentialistische Denken eines Heidegger und Sartre dient als Übergang vom historischen Bewußtsein, hat aber heute auch seine Kraft eingebüßt. Primitive, archaische, mystische und asiatische Formen sind attraktiver.

Das historische Bewußtsein kann nur dann überdauern, wenn es sich in einen Utopismus verwandelt. Die Vergangenheit wird als Last und die Gegenwart als unerträglich empfunden. Nur wer eine völlig andersartige Zukunft verspricht, gewinnt Gefolgschaft. Da es aber für diese Zukunft keinerlei Kontinuität zur Vergangenheit geben darf und da Gott kulturell tot ist, wird das utopische Bewußtsein revolutionäres Bewußtsein, nach dessen Überzeugung selbst das Beste, was die Geschichte hervorgebracht hat, weggefegt werden muß, so daß aus der daraus entstehenden Anarchie das heilige Neue geboren wird.

Zu allem Unglück aber verstärken Mystizismus und Utopismus nur die nihilistischen Folgen des Positivismus' und Historismus'. Sie lenken die Aufmerksamkeit von den drängendsten Problemen unserer Zeit ab auf unnatürliche psychische Zustände und unerreichbare Ziele. Bei all unserer Beschäftigung mit Naturwissenschaft und Geschichte und neuerdings mit Bewußtseinserweiterung und einer ganz neuen Gesellschaft, ist die Nahrung, die wir essen, das Wasser, das wir trinken, und die Luft, die wir atmen, unserer Aufmerksamkeit entgangen. Wir haben ganz einfach die Tatsache übersehen, daß die Vorräte unseres Planeten an diesen Dingen begrenzt sind und daß ihre Ergänzung Bedingungen erfordert, die wir gegenwärtig mit großer Schnelligkeit zerstören. Wir haben erkannt, daß wir unsere Luft, unser Wasser und unseren Boden vergiften und daß wir Insektenvernichtungsmittel gebrauchen, welche die natürlichen Feinde der Schädlinge mit vernichten, während sich andererseits bei den Schädlingen selbst neue und resistente Stämme entwickeln. Doch haben wir leichtsinnig die Warnungen realistischer Propheten vor der ständigen Umweltschädigung in den Wind geschlagen, in der Annahme, sobald wir es wollten (weshalb sind wir mit dem Wollen so langsam?), könne die allwissende Wissenschaft und die allmächtige Technik all unsere Probleme lösen.

Nun, wo wir bereits seit zehn Jahren sehr deutlich verbreitete Hungersnöte und unvergleichliches Elend auf der einen wie eine beschleunigte und unaufhaltsame Schädigung der natürlichen Umweltbedingungen auf der andern Seite beobachten, sehen wir uns unvorbereitet. Wie war das in einer Welt möglich, in der wissenschaftliche und historische Kenntnis göttliche Anbetung genießt und in der jedermann ständig die Zukunft im Munde führt? Welcher Wahnsinn hat uns dazu getrieben, ungeheure Beträge unersetzlicher Mittel zu verwenden, um Menschen auf den Mond zu schießen, solange die Bevölkerung unseres Planeten schneller wächst als ihre Fähigkeit zur Nahrungsproduktion?

Ich meine, dieser Wahnsinn hat seine Wurzeln in unseren grundlegenden Philosophien. Denn für das wissenschaftliche wie für das historische Bewußtsein hat die Natur jede unabhängige und reale Existenz eingebüßt. Die Natur ist ein Erkenntnisgegenstand, der nur so weit existiert, als er von der Wissenschaft erfaßt wird; das aber ist eine Funktion sich wandelnder menschlicher Erfahrung. Eine solche Natur erfordert keine Achtung. Sie ist dazu da, um endlos ausgebeutet zu werden, das heißt nur als Vorbedingung für die menschliche Technik. Man nimmt an, daß sie zyklisch, unausschöpflich und in sich selbst leer ist. Wenn wir auf einer Ebene unseres Bewußtseins «erkannt» haben, daß wir ganze Arten unserer Mitgeschöpfe schnell vernichten, so haben wir uns jedesmal damit getröstet, das sei eine unglückliche Folge des «Fortschrittes» gewesen, und die Wissenschaft und Technik werden uns für alles entschädigen, was wir dadurch eingebüßt hätten. Da die Existenz oder Bedeutung dieser Lebewesen nur das war, was sie für uns bedeuteten, schien das Problem mehr darin zu liegen, unsere Sentimentalität zu überwinden, als unsere Mitgeschöpfe zu erhalten.

Theologische Richtungen des Protestantismus haben begeistert die philosophische Zweiteilung in Geschichte und Natur begrüßt und sogar behauptet, sie sei Ausdruck biblischen und christlichen Glaubens! Manche Theologen haben, mehr noch als Philosophen, die Natur in den Bereich des Indifferenten verwiesen. Die katholische Theologie des 20. Jahrhunderts in ihrer berühmten «Wendung zum Transzendentalen» scheint geadezu versessen darauf, diese protestantischen Irrtümer nachzumachen und sogar noch zu übertreffen.

In den allernächsten Jahren werden Positivismus und Historismus an ihrem eigenen toten Gewicht zusammenbrechen, wenn wir uns gezwungen sehen, mit der Realität der Natur zu rechnen, die wir so lange ignoriert haben. Wenn wir überhaupt überleben wollen, müssen wir ein ganz neues Bild unserers Verhältnisses zur Natur entwickeln, das dem des naturwissenschaftlichen und historischen Bewußtseins völlig entgegengesetzt ist. Wir müssen mit Konzeptionen eines historischen Naturalismus arbeiten. Als Theologen müssen wir die Verbannung Gottes in den Bereich der Geschichte überwinden. Der einzige Gott, zu dem wir beten können, wird der Gott dieser Welt sein, in der Natur und Geschichte unauflöslich vereint sind.

Es hat in der modernen Zeit Bewegungen gegeben, die sich der allgemeinen Vernachlässigung und Abwertung der Natur zu widersetzen schienen. So hat zum Beispiel der Marxismus die materielle Basis der Geschichte betont. Doch in der Praxis hat das nur zu einer Betonung der wirtschaftlichen Vorgänge als Infrastruktur der Kultur geführt und nicht zu irgendeinem wirklichen Interesse an der Natur. Tatsächlich war der Marxismus eine der Hauptkräfte zur Überwindung der Spuren von Achtung für die Natur in archaischen Kulturen. In den letzten Jahrzehnten ist viel die Rede gewesen von der Körperlichkeit des Menschen, und man hat viel die Unterdrückung des Körpers beklagt. Doch meinte man dabei den Körper vor allem als Körper der Sinne und der Geschlechtskraft. Der Körper ist nicht in seiner Verwandtschaft und lebendigen Verflochtenheit mit seiner natürlichen Umwelt gesehen worden. Nur wenig ist von der Notwendigkeit von Nahrung, Wasser und Luft die Rede gewesen.

Ein Jahrhundert wissenschaftlicher Betrachtung der Evolution hat uns gelehrt, daß alles Leben eng aufeinander bezogen und daß die Natur ebenso wie der Mensch historisch ist. Doch ist es überraschend, wie wenig tief diese Wahrheiten in unser Bewußtsein eingedrungen sind. Die Philosophen der Evolution, die unser Selbstverständnis neu zu bilden suchten, sind der wissenschaftlichen Mentalität nicht streng genug, als daß sie sie völlig ernst nähme, da für diese Mentalität immer noch eine ahistorische mathematische Physik das Vorbild aller wahren Erkenntnis ist. Und das historische Bewußtsein hat weiterhin die Natur aus der Sphäre ihres Interesses ausgeklammert, soweit nicht menschliche Auffassungen und Entdeckungen im Bereich der Natur in die Geschichte eindringen.

Ja selbst die Denker der Evolution haben am entscheidenden Punkt versagt. Teilhard de Chardin ist hier ein allzu typischer Fall. Niemand hat kraftvoller als er die dynamische Bewegung der Geschichte der Natur, aus der der Mensch hervorgegangen und von der er daher ein Teil ist, dargestellt und geschildert. Doch mit dem Aufkommen des Menschen sieht Teilhard alle Realität, Bedeutung und Bewegung auf ihn allein konzentriert. Die übrige Natur wird zur reinen Bedingung für seine Fortentwicklung. Man braucht auf diese Bedingungen weiterhin nicht mehr zu achten. Sie sorgen für sich selbst, oder der Mensch ändert sie mit Hilfe seines Verstandes, wie es ihm gefällt. Tatsächlich lehrt Teilhard, daß die Noosphäre am Ende eine so große Unabhängigkeit von ihren physikalischen und biologischen Bedingungen gewinnt, daß deren schließliche Zerstörung ohne Bedeutung ist. Inzwischen bilden diese Bedingungen keine Grenze

für die weitere Vermehrung des Menschen und seine Verbreitung auf der Erde. Für Teilhard gibt es die Frage nicht, wie solche Menschen essen, trinken und atmen sollen.

Doch diese Fragen erheben sich mit einer apokalyptischen Gewalt zu Beginn unseres neuen Jahrzehnts, und unsere ganze Geschichte muß in ihrem Licht neu geschrieben werden. Wir brauchen planetarische Geschichte, in der der Mensch als Teil der Natur erscheint: von ihr abhängig, sie anbetend, sie beherrschend, sie ausbeutend und sie ignorierend, bis er schließlich entdeckt, daß er die natürlichen Vorbedingungen, die sein Leben tragen, grausam zerstört hat. Christentum und Kirche müssen von ihrem großen Beitrag zu dieser Gesamtentwicklung aus gesehen werden. Der Protestantismus muß die größte Schuld auf sich nehmen, die naturwissenschaftlichen und historischen Formen des Bewußtseins gefördert und sie von den von der Religion gesetzten Schranken losgemacht zu haben. Der Katholizismus hat die Last der schrecklichen Verantwortung dafür zu tragen, daß er sich lange, nachdem die Krise schon deutlich erkennbar geworden war, im Namen der Natur und Menschheit den Beschränkungen für den Menschen widersetzt hat, die allein die nicht mehr zu vermeidende Katastrophe hätten abschwächen können.

Viele werden versucht sein, eher dem christlichen Glauben abzuschwören, als solche lastende Schuld auf sich zu nehmen. Doch wohin können sie sich wenden? Marxismus, Nationalismus, Kapitalismus und weltlicher Humanismus – sie alle sind in die Schuld verwickelt und in ihren Mitteln und Möglichkeiten der Reue und des Umdenkens bedeutend schlechter daran als das Christentum. Sollen wir uns nun Primitivformen oder Mystizismen in die Arme werfen? Doch sie bieten bestenfalls die Möglichkeit für ein privates, zeitlich begrenztes Ausbrechen aus der historischen Katastrophe. Nachdem das menschliche Leben einmal von Grund auf historisiert worden ist, bilden weder vor- noch nachhistorische Bewußtseinsformen echte Möglichkeiten für ein wirkliches Entrinnen. Der Versuch zu entrinnen wird nur den Sturz in das letzte Verhängnis beschleunigen. Wissenschaft und Technologie müssen menschlichen Zielen dienstbar gemacht werden. Es ist nicht möglich, sie aufzugeben. Nachdem wir sie verwendet haben, um die Natur zu verwunden, müssen wir sie nun einsetzen in dem Bemühen, sie wieder gesund zu pflegen.

Wir werden gezwungen sein, heikle und erschreckende politische Entscheidungen zu treffen, die die Weisheit des voll im Bilde befindlichen historischen Bewußtseins verlangen, zusammen mit einer Zurückweisung seiner Begrenzungen. Diejenigen, die der Geschichte den Rücken zuwenden, werden nutzlos, ja mehr als nutzlos sein. Ebenso müssen utopische Ziele, sowohl auf politischem wie auf religiösem Gebiet, aufgegeben werden zugunsten aufeinander abgestimmter realistischer Bemühungen, die Menschheit von der Selbstzerstörung zu retten.

Wenn das Christentum nicht überlegt und nicht durch Reue gesundet, läßt sich kaum erkennen, wie die Liebe zum Leben, ohne die der Mensch nicht überleben kann, weiter genährt wird. Was nötig ist, ist eine Liebe zu allem Leben, angefangen auf der biologischen Ebene und alle Menschen sowie alle Dimensionen menschlicher Lebensäußerungen umfassend. Eine solche Liebe muß sich immer und immer wieder bestätigen gegen die äußersten Versuchungen, kurzfristige und selbstsüchtige Vorteile auf Kosten der Zukunft und der Mitmenschen anzustreben. Sie muß sich als Grundlage durchsetzen, auf der sich durch die Schrecken der Hungerzeiten hindurch ein Lebenswille entzünden kann, der in der Zeit der Prosperität fast verflogen ist. Ein solcher Lebenswille muß erfahren werden als in Harmonie befindlich mit dem letzten Wesen der Dinge, das heißt mit Gott selbst. Wir werden dringend eine Hoffnung brauchen, die weder utopisch noch apokalyptisch ist; und eine solche Hoffnung läßt sich nicht vom Glauben an Gott trennen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN COBB

geboren am 9. Februar 1925 in Kobe (Japan), Methodist. Er studierte an der Emory University (Atlanta/USA) und an der Universität von Chicago, doktorierte 1952 in Philosophie und ist an der Theologischen Schule von Claremont (California) Professor.

Conrad Mönnich

Die Kirchengeschichte im Rahmen der anthropologischen Wissenschaften

Wie müssen wir die Kirchengeschichte im Rahmen der anthropologischen Wissenschaften sehen? Jeder heutige Kirchenhistoriker hat von ihnen seinen Gewinn. In seinem Fachbereich zeigen sich menschliche Phänomene, die ihm durch Soziologie und Psychologie, Wirtschaftslehre und politische Wissenschaft, Linguistik und Stilistik klarer werden. Diese menschlichen Phänomene kann man auch im Rahmen der Kirchengeschichte nicht auf zeitlose Abstrakta reduzieren, ohne daß sie an Wahrheitsgehalt verlieren. Von welcher Definition der Kirche man auch ausgehen mag – immer wieder hat man mit der menschlichen Wirklichkeit selbst zu tun und nicht mit Gegebenheiten, die der Zeit enthoben sind. Ob man nun die Kirche als unveränderliche sakramentale Größe auffaßt oder als Volk Gottes, das zum Frieden des Gottesreiches unterwegs ist, statisch oder dynamisch – niemals ist sie eine Größe, die man «more geometrico» mit ewig gültigen Verhältnissen genügend definieren kann. Sogar in den strengsten Kirchenbegriff – das unerschütterliche Bauwerk auf dem Felsen der Jahrhunderte – wird das Kennzeichen «bis ans Ende der Tage» eingebaut sein. Damit hat jede Vorstellung, jede Aussage, jedes Ereignis, jede Person einen Bezug auf etwas anderes als sich selbst; es sind immer auch Momente da, die von sich selbst aus weiter weisen zum Herrn, der mehr darin ist als seine Kirche, so daß Er die Zukunft verkörpert.

Die Kirche, die in der Kirchengeschichte zur Diskussion steht, ist immer auch die Kirche der Menschen mit ihrer Gebundenheit in einen politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen, psychologischen Rahmen. Damit ist die Unentbehrlichkeit der anthropologischen Wissenschaften für die Kirchengeschichte gegeben; sie liefern das für die Forschung benötigte Instrumentarium; sie liefern – das ist wichtiger – die ausschlaggebenden Fragen, die der Historiker an seinen Stoff stellen muß; sie liefern – und das ist wohl das Wichtigste – die Kritik an der jegliche Geschichtsschreibung bedrohenden Gefahren der Ideologisierung und Mythologisierung.

Ein Beispiel: Nach der Regel Benedikts von Nursia soll der Abt für die Insassen seines Klosters ein Vater sein, bestellt zur Sorge für die Schwachen, nicht aber ein Herrscher; und die Mönche sollen ihm gehorchen wie Christus selbst. Aus diesem Bild ist durchaus ein theologischer Beweggrund abzuleiten: Dahinter steht die damals schon Jahrhunderte alte Überzeugung von der rechten *imitatio Christi*. Diese Theologie ist wiederum weiterführende Reflexion eines Glaubens, der im Martyrer den siegenden Nachfolger des *Christus triumphans* sieht und im Mönch den Nachfolger des Martyrers. Aber dabei erheben sich Fragen. Zunächst: Unter welchen Umständen können Verfolgungen entstehen, und wie entsteht die Reaktion der Gruppe auf den Tod von Mitgliedern, die zum Opfer der Verfolgung werden? Wo liegt die Grenze zu einem so menschlichen Phänomen wie die Heldenverehrung, die im Fall der Martyrerverehrung gewiß nicht an erster Stelle steht? Ferner: Wie konnte der Asket zum Nachfolger des Martyrers werden? Mit andern Worten: Wie hat das Gebot der Nachfolge diesen Weg wählen können? Soziologie und soziale Psychologie werden dazu zwar nicht das letzte Wort zu sagen haben, aber wir können an ihnen nicht vorbeigehen.

Bleiben wir noch einen Augenblick bei unserm benediktinischen Beispiel stehen! Die Gestalt des Abtes, die in der Regula vor uns hintritt, ist zweifellos eine andere als die der *Vitae Patrum* oder die des irischen Mönchswesens. Man muß annehmen, daß in dieser Regula ein gutes Stück von Benedikts pastoraler Erfahrung steckt. Liegt es dann nicht nah, daß der Historiker dafür bei der Pastoralpsychologie nach Klärung sucht? Sodann ersteht die Frage nach dem Weiterwirken des Abtsbildes der Regula. Wie kommt es, daß es durch große mittelalterliche Äbte wie Hrabanus Maurus, Suger von St. Denis und Petrus Venerabilis so eigenartige Farben bekommen hat? Wir dürfen annehmen, daß sie dem benediktinischen Ideal leidenschaftlich treu sein wollten; wenn sie aber dem Urbild nicht entsprachen – sind wir dann fertig, wenn wir einfach auf menschliche Schwäche verweisen? Gerade das muß näher untersucht werden. Sie waren geistliche Machthaber, und wir müssen sie im Rahmen der karolinigischen Gesellschaft oder des Feudalismus verstehen: einer agrarischen Welt, über die die historische Soziographie sowie die Rechtsgeschichte und die politische Geschichte Auskünfte geben können. Erst wenn wir uns eine

Vorstellung davon machen können, wie sich ein Herrscher jener Welt verhalten hat, welchen Regeln er durch die Gesellschaft unterworfen war, welche Forderungen an ihn gestellt wurden, können wir etwas Sinnvolles über seine kirchengeschichtliche Bedeutung als Abt sagen.

Die Wissenschaften vom Menschen sind in zunehmendem Maße an Linguistik und Statistik interessiert, und auch ihre Bedeutung für die Kirchengeschichte wird immer wichtiger. Übrigens hat man schon in der Antike für Linguistik ein Auge gehabt, nicht nur weil die meisten christlichen Autoren rhetorisch gründlich geschult waren, sondern vor allem auch weil das Problem der Hermeneutik mit der Verkündigung unlösbar verbunden ist. Wir können hier an die Bibelübersetzungen denken; oder auch an die Missionsschwierigkeiten unter den Slawen des 9. Jahrhunderts, als es sich um die theologische Bedeutung der Texte von der babylonischen Sprachverwirrung, der dreisprachigen Kreuzesaufschrift und des Pfingstwunders handelte.

Bis hierher haben wir lediglich gezeigt, daß es heute üblich ist, wenn die Kirchengeschichte von der fachlichen Hilfe der anthropologischen Wissenschaften Gebrauch macht. Aber es handelt sich um mehr als um einen fachlich-technischen Apparat. Die Anwendung der Methoden und der Erkenntnisse der Wissenschaften vom Menschen in der Kirchengeschichte bedeutet irgendwie, daß wir diese Methoden und Erkenntnisse meinen anwenden zu *können*, d. h. daß ihr Gebiet und das Gebiet der Kirchengeschichte nicht prinzipiell voneinander getrennt werden können. Es ist dieselbe Wirklichkeit, die von den anthropologischen Wissenschaften und von der Kirchengeschichte erforscht wird: die Wirklichkeit des menschlichen Verhaltens. Auf sie richtet sich das lebendigste Interesse. Die Einrichtungen, mit denen die Menschen in der Kirche leben, sind – nicht anders als die Instrumente, mit denen das Verhalten bestimmt wird – Hilfsmittel oder auch Hindernisse bei ihrem Suchen nach dem Eschaton von Gottes Frieden, und auch dieses Eschaton ist keine Einrichtung, sondern eine Person: der Messias selbst. Das gilt auch dann, wenn man diese Einrichtungen – die kirchliche hierarchische Struktur, das Dogma, die Liturgie – als Gegebenheiten betrachtet, die (irgendwie) auf Gottes Offenbarung beruhen. Aber Gottes Offenbarung ist nichts anderes als die Menschwerdung des gerechten Messias und sein fortlebender Leib: ein Leib von Menschen und nicht in erster Linie von Einrichtungen und Dokumenten, die vom menschlichen Dasein unabhängig und zu einer übermenschlichen Gültigkeit isoliert worden sind. Das Gesetz ist für den Menschen da, und nicht der Mensch für das Gesetz; der Mensch ist keine Marionette an den Fäden der Vorschriften.

Von mehr grundsätzlicher Bedeutung ist es, daß die Kirchengeschichte nicht von der allgemeinen Geschichte getrennt werden kann, um in einem umzäunten Kamp eingeschlossen zu werden. Nicht nur, daß es fachlich offenbar schwierig ist zu bestimmen, was nun die Kirche ist und was nicht; ich lasse die diesbezüglichen methodischen Fragen außer Betracht: Fragen z.B. nach der Art und Weise, wie man abgetrennte Gruppen behandeln soll (wie Abblätterungen einer massiven Einheit; wie Erscheinungen, die wir trotzdem auf die eine oder andere Weise in dem großen, aber für uns nicht sichtbaren Zusammenhang der einen unteilbaren Kirche sehen müssen); und sollen wir von Kirchengeschichte sprechen oder sollte man besser von der Geschichte des Christentums reden? Also nicht nur, daß es fachlich schwierig ist, eine klare Umgrenzung des kirchengeschichtlichen Gebietes zu geben – ein solcher Ausgangspunkt würde auch an einer bedenklichen methodischen Schwäche leiden. Selbst wenn man die Kirchengeschichte möglichst allgemein als die Geschichte aller Phänomene sehen wollte, auf die der Name «Christentum» passen könnte, genügte man damit der biblischen Tatsache nicht, daß der gerechte Knecht Gottes kein Dasein für sich allein hat. Der Leib Christi ist nicht isoliert. Biblisch gesehen ist das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen dreiseitig, nicht zweiseitig: Gott – Moses oder die Propheten – das Volk; Gott – Gottes Volk – die Völker; Gott – der Messias – die Welt. Auch im Grossen Gebot ist die trilaterale Struktur angedeutet: «Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstande. Das ist das größte und erste Gebot. Das zweite ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten» (Mt 22, 37–40). Der Gerechte, der Rechtschaffene liebt Gott, nicht der religiöse Virtuose. Aber dieser Gerechte ist gerecht nur durch seine Haltung – besser: durch sein Verhältnis zum Nächsten. Er hat die Liebe nicht in sich, er ist nicht der *beatus possidens*, der aus der Fülle seines Umgangs mit Gott seine Schätze philanthropisch an den Nächsten austeilt; er empfängt vielmehr seine Gerechtigkeit aus dem Um-

gang mit seinem Nächsten, und dieser Nächste ist auch der Nächste Christi, ja Christus selbst. Christus selbst gibt es nicht ohne seinen Leib, und diesen Leib kann es in Isolierung nicht geben. Für die Kirchengeschichte bedeutet dies, daß die Kirche als Leib Christi nur in Zusammenhang mit der Geschichte der «Völker» beschrieben werden kann. Weniger theologisch ausgedrückt: Nur in Zusammenhang mit der Gesamtgeschichte der Menschheit kann Kirchengeschichte Sinn haben. Sie ist die Geschichte der Suche nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit.

Damit wird zwar kein Werturteil eingeführt, wohl aber ein Gesichtspunkt: Wer den Namen Christi bekennt, stellt sich unter das Urteil *des* Gerechten und ist in seine Nachfolge einbezogen. Kirchengeschichte wird zum Bericht vom Drama der Gerechtigkeit Gottes in der Weltgeschichte. Neu ist dieser Gesichtspunkt keineswegs: Es ist der Gesichtspunkt der Apokalyptik, der von Augustinus hart zur Diskussion gestellt wurde. Auch in dieser Hinsicht ist der größte abendländische Kirchenvater noch aktuell. Kirchengeschichte ist der Bericht auch vom christlichen Scheitern; sie ist Geschichte der Irrungen, der Vorläufigkeit, des Verlangens nach den Fleischtöpfen Ägyptens, des jähen Erwachens aus dem süßen Traum der Erfüllung.

Es kann sich die Frage ergeben, ob unter diesem Gesichtspunkt Kirchengeschichte wohl überhaupt noch klar profiliert werden kann: Die Einheit ihres Terrains ist doch wohl sehr wenig abgegrenzt, wenn die zwischenmenschlichen Beziehungen unter dem Gesichtspunkt der messianischen Gerechtigkeit den Inhalt der Kirchengeschichte bilden. Wie unterscheidet sie sich dann noch von der allgemeinen Geschichte? Da könnte der Kirchenhistoriker anmerken, daß er bei seiner Forschung des öftern sehr konkret auf diese Fragen stößt. In der Antike ist das ökumenische Konzil ein Konzil, das vom Kaiser zusammengerufen wird und Dinge betrifft, die das ganze Kaiserreich angehen. Der Historiker wird sich deshalb zunächst fragen, wie es kommt, daß sich das christliche Kaiserreich als «die bewohnte Welt» ansieht, und dann zu der Frage kommen, inwiefern sich die Botschaft eines solchen Konzils an die ganze Menschheit richten kann. Oder ein anderes Beispiel: Wo liegt im Investiturstreit die Grenze zwischen Kirchengeschichte und Weltgeschichte? Oder, in kleinerem Maßstab: Inwiefern gehört das Auftreten eines Bischofs mit weltlicher Macht noch zur Kirchengeschichte? Aber diese praktischen Fragen können wir beiseite lassen. Die Frage selbst bleibt jedoch stehen: Wo liegt der Unterschied zur allgemeinen Geschichte?

Man könnte eine Gegenfrage stellen: Warum eigentlich ein besonderes Gebiet für die Kirchengeschichte? Die Frage wird generell für das ganze Gebiet der Geschichte diskutiert; sie ist eigentlich eine Frage nach dem Bild von der Vergangenheit. Was bezwecken wir mit der Geschichte? Wollen wir wirklich ein klares Bild von der Vergangenheit, indem wir von ihr Abstand nehmen? Wollen wir eine übersichtliche Bühne mit wiederzuerkennenden und einigermaßen gleichbleibenden Gestalten? In der niederländischen Geschichtsschreibung hat die Frage nach dem Geschichtsbild wiederholt zur Diskussion gestanden, vor allem bei Johan Huizinga und – in kritischem Gespräch mit ihm – bei Jan Romein und seinen Geistesverwandten und Schülern; die Beachtung, die sie dieser Frage geschenkt haben, hat die Problematik beträchtlich geklärt.

Ein Geschichtsbild, eine Zusammenfassung der Vielheit von Gegebenheiten in einem Entwurf, bei dem der Historiker nicht nur eine Registriermaschine ist, sondern ein schöpferischer Neugestalter der historischen Wirklichkeit, die von ihm zum Bild geschaffen wird – die großen Historiker sind wahrhaft schöpferische Geister gewesen, deren Werk deutlich unter dem Einfluß einer literarischen Phantasiekraft steht. Aber darin liegt eben auch die Relativität dieses Bildes. Es kann hilfreich sein für die Bestimmung der Zukunft, die der Historiker sieht und sozusagen seherisch zu zeigen versteht; aber gerade durch die unverkennbare Anwesenheit des Forschers in seinem Werk ist es auch subjektiv und kommt es in die Nähe eines fixierten prophetischen Geschichtsbildes in einem ideologischen Schema, das die überkommene oder erreichte Ordnung aufrechterhalten soll. Mit andern Worten: Das Bild muß, um einen Ausdruck Romeins zu gebrauchen, immer wieder «zermalmt» werden, um dem Fortschritt nicht im Wege zu stehen.

Schon diese Erkenntnis, daß das Geschichtsbild immer wieder vernichtet werden muß, drängt zu der Frage: Verlangt die Geschichtsschreibung und die historische Forschung nicht nach etwas anderem als Bildgestaltung? Wurde sie nicht vielmehr angefangen, weil der Historiker in seinen Stoff einbezogen ist? Der Historiker selbst gehört zu der Wirklichkeit, die er erforscht. Er ist nicht nur auf Suche nach *der* Vergangenheit, sondern auch und vor allem nach *seiner* Vergangenheit; und sogar das

ist noch zu wenig. Er ist auf Suche nach seiner Identität. Für ihn ist die Geschichte eine Wissenschaft vom Menschen, in der er versuchen kann, die Identität des Menschen – also auch seiner selbst – zu finden.

Der Historiker kann nicht mehr wie Leopold von Ranke arbeiten, nach dem der Geschichtsforscher das Vergangene darzustellen sucht, «wie es eigentlich gewesen ist». Er verfügt nicht über die Mittel, zu einem runden Ganzen zu kommen. Dokumente sind verlorengegangen, unbekannte Faktoren sind im Spiel, und selbst wenn er unter idealen Umständen arbeitete und ein vollständiges Quellenmaterial zur Verfügung hätte, wäre er doch noch im Nachteil, ja müßte er trotzdem unwiderruflich der Vergangenheit fremd bleiben, weil er niemals diesen einen Abstand überbrücken kann: daß seine Gegenstände nicht wußten, wie der Ablauf ihrer Geschichte war, aber er weiß es. Nicht nur an der Dokumentation (die mangelhaft ist durch ihre Seltenheit, von der der Kenner der Antike oder des Mittelalters nur allzuoft betroffen ist, oder die unhandlich ist durch ihre Überfülle an Material, das den Wissenschaftler der *historia hodierna*, der Geschichte unserer eigenen Zeit zu erschlagen droht) liegt die Unmöglichkeit zu einer befriedigenden Rekonstruktion der Vergangenheit, sondern auch und vor allem in der Unmöglichkeit, den nötigen Abstand zu nehmen. Wenn jemand weiß, daß er nur existiert, indem er auf andere bezogen ist, wird es ihm schwer, ein «Bild» der Kirche vor sich zu sehen. Dagegen kann er wohl auf die *Menschen* der Vergangenheit bezogen sein. Für ihn ist der Zeitfaktor ein anderer als für die großen Historiker des 19. Jahrhunderts, für die die essentielle Gegebenheit der Zeit vor allem den Wert hatte, daß sie zu ihrem Stoff Abstand bekamen, um so ein möglichst getreues Bild der Vergangenheit zu erhalten. Man versuchte sozusagen (man verzeihe mir den Anachronismus!) ein historisch glaubwürdiges Filmbild zu entwickeln. Geht man aber von einer Beziehung zwischen den Menschen der Vergangenheit und dem Forscher aus, wird der Zeitfaktor anders; Zeit ist nun nicht mehr die Abstandslinie bis zur Bildgestaltung, sondern eine spezifische Dimension der Anthropologie. Der Historiker ist dann ein Anthropologe, ein Mann der anthropologischen Wissenschaften, der sich nur in der einen Hinsicht von seinen Fachkollegen unterscheidet, daß diese mit dem Material lebender Menschen arbeiten: mit Statistiken, psychologischen Beobachtungen, ethnologischen Modellen – kurz, mit synchronem Material; während er mit dem Material früherer Zeiten arbeitet: mit archäologischen Daten, Sprachenmaterial der Vergangenheit, Dokumenten einer früheren Gesellschaft und dergleichen – also mit diachronen Fakten.

Nun ist mit den Worten «synchron» und «diachron» (gleichzeitig und ungleichzeitig) lediglich ein formaler Unterschied bezeichnet. Inhalt, Brauchbarkeit bekommt die Unterscheidung erst, wenn die Frage beantwortet ist: Wie wirkt der Zeitfaktor in der Geschichte? Zeit ist nicht die Dimension, die die aufeinanderfolgende Abwicklung einer Reihe sich bewegender Bilder möglich macht; ich habe schon darauf hingewiesen, daß auf diese Art und Weise eine Geschichtsschreibung entsteht, mit der wir nicht viel anfangen können. Die Beziehung des Historikers, der ein Bild von der Vergangenheit entwirft und dies auch bewußt will, ist in Wahrheit eine ästhetisierende Beziehung; er nimmt von außen her wahr, und seine Beziehung entsteht vor allem durch die Befriedigung seines Schönheitssinns. Aber ebensowenig wie wir in unserer Schönheitserfahrung diese Abständlichkeit noch akzeptieren, wollen wir es in unserem Geschichtsbegriff. Die da gesuchte Beziehung ist von anderer Art; sie ist eine *Begegnung*, die uns erst zu vollständigen Menschen macht (ein Mensch ist ja nicht aus sich selbst abgerundet, er wird erst vollständig im Umgang mit anderen). Das ist faktisch dasselbe, was den anthropologischen Wissenschaften im allgemeinen zugrunde liegt: «Wertfreiheit» ist eine Hilfslinie im Streben des Forschers, aber sein wirklicher Horizont ist es nicht, wenn er nämlich auch als Mensch der Wissenschaft noch eine Einheit sein will und nicht schizophren seine wissenschaftliche Tätigkeit bis auf den Grund vom Rest seiner Persönlichkeit trennen will. Aber was ist dann die Bedeutung der Zeitdimension, mit der der Historiker nun einmal immer zu tun hat?

Um das zu umreißen, müssen wir uns vor Augen halten, daß die hier gemeinte Geschichte eine Geschichte von Menschen ist. Das heißt: Die Entwicklungslinien der nichtmenschlichen Wirklichkeit – der Geologie und Biologie – sind für uns wenig brauchbar. Zunächst verlaufen dort die Evolutionsprozesse zu langsam, um uns einen Maßstab für den Verlauf historischer Geschehnisse in die Hand zu geben. Wo wir in der Natur schnell verlaufende Evolutionsprozesse wahrnehmen, ist fast immer die menschliche Tätigkeit dafür die Ursache, wie beim menschlichen Eingriff in die Landschaft, bei der Ausbeutung der Bodenschätze,

bei der Ausrottung von Tierarten und ähnlichem. Aber zum zweiten gibt es im Handeln des Menschen Unsicherheit, die wir theologisch als Zeichen seiner Freiheit deuten können: Er kann auch anders. Deshalb sind historische Prozesse auch nicht wiederholbar, während für die Naturwissenschaft gerade die Wiederholbarkeit eine methodische Voraussetzung ist. Die Zeit ist also nicht nur die Dimension, in der sich voraussagbare Prozesse abspielen, sondern auch die Dimension, in welcher sich der Mensch entscheidet; für seine Zukunft ist er im letzten selbst verantwortlich. Schließlich: Natürlich gibt es auch Gesetzmäßigkeiten, denn der Mensch ist ebenfalls Teil der Natur. Eine Generationsdauer ist eine natürliche Gegebenheit, die berücksichtigt werden muß, wenn man z.B. die Dauer bestimmter Erscheinungen in der menschlichen Kultur untersucht. Aber die Unsicherheit und Labilität des menschlichen Daseins zu berücksichtigen ist ebenso wichtig: zur Zeitdimension der Geschichte gehört die Unberechenbarkeit des Daseins. Der Mensch ist sicherlich mitbestimmt durch seine Vergangenheit und die Vergangenheit des Menschengeschlechts; aber er ist auch mitbestimmt durch die Unsicherheit seiner Zukunft. Wenn nun die Beziehung des Menschen zu dem andern zum Wesen seines Daseins gehört, ist das eine Beziehung zum *Leben* des andern, und das bedeutet Beziehung auf die Zukunft. Wir leben ebenso aus der Zukunft, wie wir von der Vergangenheit bestimmt werden. Für den Historiker heißt dies, daß seine Problemstellung sich auf die Frage richten müßte, was in der Vergangenheit Zukunft hatte und was nicht. Als Mann der anthropologischen Wissenschaften ist es seine spezielle Aufgabe, diese Frage zur Diskussion zu stellen. Die Zeitlinie ist die Linie des menschlichen Daseins selbst. Sie umfaßt chronologisch meßbare Zeit, aber sie umfaßt die Zeit auch als den Raum, in dem der Mensch seine Zukunft zu verwirklichen sucht.

Wenn wir das auf die kirchengeschichtliche Arbeit anwenden, so heißt dies, daß die formale Seite des Zukunftsbegriffs als wesentliches Moment in der Geschichte materialiter ausgearbeitet werden kann: Das Christentum ist dadurch charakterisiert, daß es die Zukunft als das Kommen des Messias und seines Reiches auffaßt. Nicht als ob der Kirchenhistoriker damit Richter über die Geschichte würde; keine einzige Wissenschaft hat in sich selbst die Möglichkeit, ein ethisches oder religiöses Urteil über die von ihr erforschte Wirklichkeit zu fällen. Sie kann Bausteine für ein solches Urteil zusammentragen, wie sie auch die Mittel schaffen kann, um in der Praxis zum Guten oder zum Bösen zu handeln. Aber der Kirchenhistoriker hat durchaus die Pflicht aufzuzeigen, wie die Zukunft, die als die Verwirklichung des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit aufgefaßt wird, tatsächlich verwirklicht wird. Kirchengeschichte ist die Geschichte eines Urteils und der Beziehung der Menschen auf das Urteil: das Urteil des Messias.

Gerechtigkeit ist der letzte Grund der Arbeit des Kirchenhistorikers: Gerechtigkeit, die Heil und Friede bedeutet. Das Konzept dieser Gerechtigkeit um der Zukunft willen ist bestimmt keine Pausenzeichnung, die vom einen oder andern himmlischen Zeichenbüro fix und fertig abgeliefert und der Menschheit zur Ausführung übergeben wird. Diese Menschheit bewegt sich der Zukunft entgegen – sie kann nicht anders, denn sie hat den Tod in ihrer Vergangenheit und hat auch den Tod in ihrer Gegenwart, wenn sie nicht auf dem Weg in die Zukunft bleibt. Sie hat eine Vision, einen Traum, ein ersonnenes Bild vom Reiche Gottes, und auch die Christen haben darauf keine klarere Sicht. Es gibt Bürger des Gottesreichs, die in den kirchlichen Registern nicht verzeichnet sind, wie es auch Heilige unter den Heiden gibt; in der antiken Kirche wurde so Job aufgefaßt. Immer wieder scheint die Grenze zwischen Kirchen- und Weltgeschichte unauffindbar zu sein, gerade auch von der Kirche her gesehen. Jede Form, die das Christentum in der Geschichte annimmt, fällt unter das Urteil des Messias. Aber die Zukunft ist offenbar immer darin beschlossen: Zukunft im Protest gegen Ungerechtigkeit, im Willen zum Weiterkommen, Zukunft als Motiv für alle, die totz der vergangenen verschiedenen christlichen Gemeinschafts- und Lebensformen, also trotz ihres Geschwängertseins mit dem Tod, den Namen des Messias nicht haben preisgeben wollen. Solche Menschen haben die Zukunft nicht gekannt und oft auch nicht in Art einer Planwissenschaft zu erraten oder zu berechnen versucht. *Niemand* von uns kennt die Zukunft, auch der Futurologe nicht, der nach besten Möglichkeiten ein Superplanologe ist und nur allzuoft in der science fiction steckenbleibt. Aber eine lebendige Menschheit lebt aus der Zukunft, von der sie träumt. Soweit das Christentum lebendig ist, lebt es aus der Zukunft der messianischen Gerechtigkeit. Deshalb ist das ewige Leben der *terminus ad quem* der Kirchengeschichte; aber es fällt nicht darunter. Der Kirchenhistoriker befaßt sich nicht mit den Visionen der Jünglinge und den Träumen der Alten aus Joel 2,

28; aber Joel 2, 28 gehört zur Kirchengeschichte. Was hat der Kirchenhistoriker zu tun? Nichts anderes, als was jeder andere Wissenschaftler zu tun hat: seinen Stoff auf die entscheidenden Punkte hin zu befragen; und wichtig sind diejenigen Punkte, die mit dem Kampf um die Gerechtigkeit zu tun haben. Er wird als Fachmann nicht seinen eigenen menschlichen Kampf führen; jedoch wird er, weil er durch die Kirchengeschichte den Menschen und seine Wurzeln in der Zukunft kennt, Kämpfer sein können. In dieser Hinsicht wird er nicht anders sein als seine Kollegen in den anthropologischen Wissenschaften. Einsicht in gesellschaftliche Strukturen oder psychische Mechanismen bedeutet an sich noch nicht bessere Gesellschaft oder geistige Gesundheit. Aber jene Analysen sind nötig, wenn man wirklich menschenwürdig unter den Menschen stehen will: mit der Beziehung zu ihrem Leben und ihrer Zukunft. Zum zweiten: Gegenüber den mannigfach gerichteten synchronen Forschungen der anthropologischen Wissenschaften hat der Historiker und Kirchenhistoriker darauf hinzuweisen, daß der Mensch auch eine diachrone Dimension hat: daß er sich auf einer Zeitlinie bewegt, das heißt auf der Linie des Noch nicht zur Vollendung hin. Gerade in diesem letzten Punkt muß der Kirchenhistoriker vielleicht gegenüber seinen Kollegen in den anthropologischen Wissenschaften eine kritische Stellung einnehmen. Das synchrone Moment kann – zumal in Soziologie, Wirtschaftswissenschaft und Politologie – durch den methodisch an sich fruchtbaren Grundsatz der wertfreien Forschung gewiß auch zu einer Fixierung des Bildes führen und die betrügerische Meinung eingeben: *Whatever is, is right.* Damit würden diese Wissenschaften allzuleicht zu Mitteln in den Händen derjenigen, die die Menschheit für ihre eigenen Zwecke manipulieren wollen. Aber gerade indem man die Aufmerksamkeit auf das diachrone Moment lenkt, auf die Tatsache der Zukunft als essentielle Dimension des menschlichen Daseins, als auf das Moment, das in der Geschichtsschreibung voransteht, können die Einseitigkeit und die Gefahren dieser Einseitigkeit des synchronen Moments in den anthropologischen Wissenschaften korrigiert werden. Die Kirchengeschichte ist schließlich dazu da, darauf hinzuweisen, daß es eine menschliche Überzeugung gibt, einen menschlichen Glauben, der die Zukunft als Erfüllung der Gerechtigkeit sieht.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

CONRAD MÖNNICH

geboren am 31. Mai 1915 in Amsterdam, Lutheraner. Er studierte an der Universität von Amsterdam, doktorierte in Theologie und ist seit 1943 Professor für alte und mittelalterliche Kirchengeschichte an der Universität Amsterdam.

Bernard Plongeron

Kirchengeschichte am Kreuzungspunkt der theologischen Wissenschaften

Wem sollte dieses Paradox nicht auffallen – auf der einen Seite der immer häufigere Gebrauch von Begriffen wie «historisches Denken und Empfinden, Geschichtsphilosophie und -theologie» in den theologischen Zeitschriften, auf der anderen ein nachlassendes Interesse an der kirchengeschichtlichen Information bei weiten Leserkreisen.

Natürlich darf dabei nicht übersehen werden, daß der moderne Mensch oft fasziniert ist von dem zukunftgerichteten, die Zukunft planenden Menschen, der seine Geschichte «gestaltet» und sich dabei von seiner Vergangenheit losmacht. Um diese im Grunde naive Auffassung zu motivieren, verweist er, nicht ohne eine gewisse Begründung, auf ein Geschichtsverständnis, das derart vom Gewicht der Tradition und allem, was in diesem Begriff an Verfestigung und Erstarrung mitschwingt, belastet ist, daß es dadurch wie «tot» wirkt. Dagegen wird die Begeisterung von neuem wach, wenn die Kirchengeschichte Schlüssel für das Verständnis der Probleme unserer Zeit liefert.

Daraus ergibt sich: Die heute zu beobachtende kulturelle Akzeleration wandelt die Erkenntniskriterien von Grund auf. Gleich anderen Wissenschaften begreifen die theologischen Wissenschaften, daß ihre spezifische Eigenart nicht mehr von irgendwelchen der Geschichte entlehnten Elementen abhängt. Das Problem, das mehr die *Art* des Wissens als seinen *Inhalt* betrifft, macht eine Zusammenfassung notwendig, die mit falschen Autonomievorstellungen von einer geson-

derten Unterweisung der verschiedenen theologischen «Traktate» aufräumt. Vielmehr kehren die theologischen Wissenschaften, gleichsam aus innerem Antrieb, zu einer Inventaraufnahme der tausendjährigen Vergangenheit der Kirche zurück, um daraus unter einem ihnen je eigentümlichen Aspekt – Dogma, Moral, Spiritualität, Liturgie, Kirchenrecht usw. – eine christliche Anthropologie abzuleiten, die geeignet ist, ihrer methodologischen Überlegung Nahrung zu geben.

Zu diesem Zweck wenden sie sich ganz natürlich an den Historiker – nicht damit er an ihre Stelle tritt, sondern damit er ihrer Arbeit Ausrichtung gibt. Erwächst nicht daraus das Bild des Kreuzungspunktes? Dieses Bild besagt: Zusammentreffen und Neuorientierung verschiedener Wege, die sich in ihm kreuzen.

Natürlich kann dieser Kreuzungspunkt nur ein fester Punkt sein – mit anderen Worten: Er setzt eine Stabilität der Kirchengeschichte voraus. Trotz der dargestellten Bemühungen[1] bedarf die Kirchengeschichte als Drehscheibe für die übrigen theologischen Wissenschaften von ihrer eigenen Besonderheit her noch ernster Neuabstimmung von seiten ihrer Vertreter. So bringt uns der Gegenstand unserer Untersuchung zunächst eine doppelte Krise zu Bewußtsein: die der historischen Betrachtung unter dem Einfluß der übrigen Humanwissenschaften; und die der theologischen Wissenschaften im Suchen nach ihren eigenen historischen Fundamenten. Im Zentrum dieser zweifachen Krise erkennen die theologischen Wissenschaften und die Geschichte am besten, welcher Art ihr Dialog sein muß und welche Bedeutung er besitzt.

I. Kurze Überlegungen über eine gemeinsame Krise

Es gilt also zu erkennen, daß der Historiker, der nicht auf die Legung dieser Fundamente achtet, von eben den Wissenschaften in Frage gestellt wird, die lange Zeit hindurch von ihm im wesentlichen erwartet haben, daß er ihre eigene Methodik in Daten, Fakten und wissenschaftliche Darstellungen der Kontroversen übertrug. Wenn einmal die Geschichte unserer Kirchengeschichtslehrbücher und -vorlesungen geschrieben wird, so wird sie enthüllen, wie weit das historische Denken sich in die syllogistischen Schemata einer übergreifenden theologischen Denkweise eingeschlossen hatte. Als diese dann unter dem Druck unserer pluralistischen Zivilisation zusammenbrach, zog sie ganz folgerichtig eine Kirchengeschichtskonzeption in ihren Sturz hinein, die durch dauerndes Lavieren zwischen Geschichte und Theologie und historischer Theologie ihre spezifische Eigenart ein wenig vergessen hatte. In diesem Stadium begann die Krise überzugreifen und erforderte eine ganz andersartige Überlegung. Ihr erster Schritt war:

a) Ein Prozeßdenken

Ein so namhafter Historiker wie P. Goubert konnte eine ganze Mentalität in Frage stellen, deren er sich nicht sicher ist, obwohl er dabei speziell die Kirche Frankreichs gegen Ende des Ancien Régime im Auge hat und diese Mentalität heute nicht mehr vorhanden ist. «In einem katholisch gebliebenen Land hat man selten den Mut, auf der Tatsache zu beharren, daß die römische Kirche in Frankreich unerschütterliche Vorkämpferin einer Gesamtkonzeption der Welt (Natur, Menschen, Wissenschaft, Erziehung) geblieben ist, in der alles im voraus unverrückbar festgelegt war, zumindest seit dem hl. Thomas.»[2]

In der gleichen Richtung, in der sich das Urteil dieses Laien-Wissenschaftlers bewegt, ging Erzbischof A. Pangrazio von Gorizia (Italien) vor den Konzilsvätern des Zweiten Vatikanums noch weiter in seiner massiven Kritik einer bestimmten «Darstellung der katholischen Kirche». «Die katholische Kirche wird in einer allzu abstrakten und statischen Weise dargestellt. Ihrem dynamischen und historischen Aspekt, das heißt konkret: ihrem Aspekt als Kirche wird nicht genügend Platz eingeräumt. Das Geheimnis der Kirchengeschichte wird dabei nach meiner Auffassung nicht genügend transparent.» Der Bischof scheute sich nicht, unmittelbar gegen den Historiker Stellung zu nehmen, der Gefangener einer übergreifenden Theologie ist: «In der Geschichte der Kirche verlaufen unter dem Wirken des Geistes und der Mitwirkung, bzw. aufgrund des Widerstandes der Menschen, die Ereignisse sehr häufig in einer ungeahnten und unerwarteten Weise, die kein theologisches System voraussehen noch auch nachträglich integrieren kann. Wer von den großen Theologen des 13. Jahrhunderts hätte zum Beispiel das große abendländische Schisma des 16. Jahrhunderts für möglich gehalten oder auch nur die Verzerrungen und Mißstände, die das Antlitz der Kirche in der vorreformatorischen Periode entstellen sollten? Und wer hätte, umgekehrt, zur Zeit der Reformation jene erstaunliche Konsolidierung der Kirche voraussagen können, die Gott durch seine Gnade nach dem Konzil von Trient gewirkt hat?»[3]

Entnehmen wir diesem Text drei grundlegende Vorwürfe hinsichtlich des Verständnisses der Dauer, des Raumes und des «Konkreten» (das heißt der Sprache) im historischen Bild der Kirche.

b) Historische Dauer und institutionelle Kirche

Die Diskussion geht die Kirchenrechtler wie die Philosophen und die Theologen an wegen einer scheinbaren Antinomie zwischen der Dynamik und dem «Strukturellen», das heißt den kirchlichen Institutionen. Diese letzteren werden allzuhäufig unter ihrem formalen und juridischen Aspekt dargestellt und scheinen dann durch ihre Undurchsichtigkeit die Dynamik zu verhüllen, welche die Historiker auf Schritt und Tritt im Spiel der Ausübung menschlicher Freiheit als Motivationen und Faktoren der Entscheidung entdecken. Die religiösen Institutionen dürften vielmehr das Ergebnis oder die Folgeerscheinungen von Vorgängen darstellen. Keineswegs sind sie Sinnbilder des Fertigen, denn sie nehmen teil am «Mysterium» der Kirchengeschichte. Wir mögen alles mögliche über die Bedingungen der Gründung und die Geographie der Orden vom 10. bis 13. Jahrhundert wissen; dennoch droht uns das Wesentliche zu entgleiten, wenn der Autor eines Lehrbuches oder der dozierende Professor die Dynamik übergehen, die von der Blüte zum Niedergang führt. Nehmen wir ein beredtes Beispiel: Wir erleben die Schaffung des Ordens von Cluny und danach seinen Niedergang, der zwar relativ ist, aber voll und ganz ausreicht, um den hl. Bernard mit aller Kraft gegen die Verdorbenheit der cluniazensischen Mönche vom Leder ziehen zu lassen; er wird abgelöst durch den Orden von Cîteaux, der sowohl in seiner Regel als in seiner Organisation strenger ist. Doch auch bei ihm schleichen sich Mißstände ein, und er wird durch diese Mißstände und seinen kollektiven Reichtum unterhöhlt; in diesem Augenblick treten die Bettelorden auf den Plan, die später mit den gleichen Gefahren zu kämpfen haben. Braucht man sich also nur mit der Aufzeichnung dieser Dialektik von Leben und Sterben zu begnügen, um zu dem Schluß zu gelangen, daß eine Institution – auch wenn sie religiösen Charakters ist –, sobald sie sich selbst überlassen wird, dem Untergang geweiht zu sein scheint? In diesem Fall wird ein Blick auf die Hauptdaten und Strukturen der Institution (oder des Lehrsystems), die von dem Historiker nachgezeichnet werden, die übrigen Disziplinen *ins Bild setzen*, ohne sie über den Sinn der historischen Dauer zu *informieren*. Diese beginnt, wenn der Historiker erfaßt, wodurch und worin der kollektive Glaube der Christen etwas historisch Gestorbenes und auf einen engen Raum Lokalisiertes so weit beleben kann, daß er ihm neue Dimensionen zurückgibt.

Der Schritt bleibt typisch historisch, wenn im Zentrum des Ereignisses eine Persönlichkeit von transzendentem Einfluß aufsteht. Ja das Verhältnis zwischen Mensch und Institution könnte einen fruchtbaren Weg bilden, auf dem sich zugleich das Ereignishafte und die heute zu Unrecht so sehr verschrieene Biographie rehabilitieren ließen. Unterscheiden wir das «Punktuelle» (das «zeitlich bestimmte Faktum» bzw. «das Stehenbleiben bei dem sorgfältig markierten, identifizierten und zeitlich bestimmten Ereignis») und das «Andauernde (continu)» («die Bedeutung eines zeitlich bestimmten Ereignisses für eine längere Dauer»), dann werden wir erkennen, daß das Wichtige vielleicht nicht so sehr Franz von Assisi und die Gründung seines Ordens im Jahre 1209 ist, sondern die franziskanische Revolution, die im 13. Jahrhundert das christliche Bewußtsein in seinen evangelischen Werten und seinen spirituellen wie kulturellen Ausdrucksformen erneuert, dann bekommen wir ein Gefühl dafür, weshalb dies alles im 13. und nicht im 12. Jahrhundert möglich war; wir werden die Umwandlung dieser Werte in dem wiederholten Aufstieg und Niedergang begreifen, woraus das Gewebe der Einzel- und Gemeinschaftsschicksale besteht. Ein Vinzenz von Paul im 17. Jahrhundert, ein P. Peyriguère an der Wende des 20., ohne von einem P. Chevrier zu sprechen, bleiben zu ihrer Zeit und gleichsam den Bedürfnissen ihrer Zeitgenossen im Glauben zugeordnet, Offenbarung des Antlitzes Christi, des Sohnes Gottes, des Gottes der Geschichte. Die Rückwirkung dieser Persönlichkeiten auf die Welt ihrer Zeit würde unter ihren konkretesten und somit dank den verschiedenen historischen Verfahren am meisten identifizierbaren Aspekten zu einer Art Epiphanie für «die, welche Augen haben zu sehen».[4]

c) Der Beitrag einer sozio-kulturellen Geographie der religiösen Ideologien.

Aber «sehen» bedeutet in der Geschichte lokalisieren oder genauer gesagt: den für die Besonderheit und die Entwicklung eines Problemtyps der Kirchengeschichte passenden Raum umschreiben. Die Fachtheologen würden gern auf gewisse intellektuelle Verallgemeinerungen verzichten, wenn zum Beispiel der Historiker ihnen eine sozio-kulturelle Lokalisierung der religiösen Ideologien

bieten würde. Sie läßt sich unter verschiedenen Formen fassen. Für das 17. Jahrhundert legt M. de Certeau den Akzent auf die «mehr oder weniger verborgenen Kreise, in denen gleiche Ideen lebendig sind – wie die der Jansenisten, der ‹dévots› oder der ‹spirituels›, ‹Zirkel› von Freigeistern oder Gelehrten, die in ihrem Mitgliederstand allgemein ziemlich homogen waren und ihre Tätigkeit ebenfalls im Verborgenen entfalteten, eine soziale und berufliche Spezialisierung der Kongregationen, die sich mehr und mehr auf der Leiter einer sozialen Hierarchie und in einer strenger werdenden Organisation der Berufstätigkeiten einordnen. So ergeben sich verstärkte Absonderungen – sowohl der kleinen privaten Kreise untereinander (die ihrerseits der Öffentlichkeit fern standen), als auch zwischen Gruppen, die stärker geprägt waren durch objektive Aufgaben, durch das Milieu, aus dem sie sich rekrutierten, und durch die Ideologien, die zum Zeichen dieser Absonderung werden».[5]

Eine derartige Lokalisierung im historischen Bereich würde den theologischen Disziplinen den sozio-kulturellen Apparat an die Hand geben und damit einem allgemein empfundenen Mangel methodologischer Art Abhilfe schaffen. Drei Verfahren könnten dazu beitragen: die thematische Analyse der Kirchenpresse und des religiösen Inhaltsanteils gewisser politischer Periodica; das Studium der «religiösen Grenzen» im Zusammenhang mit der konfessionellen Pluralität eines geographischen Raumes; und vor allem die vertiefte Untersuchung der Sprache – sei es in struktureller Hinsicht, im Zusammenhang mit dem Vokabular der Apologeten und Polemiker, oder als Faktor der christlichen Durchdringung bzw. des Hindernisses für die christliche Botschaft in einem nonkonformistischen Milieu, wie etwa einem Missionsland.

Es liegt klar auf der Hand, daß der Dogmatiker und der Moraltheologe den Standort eines historisch in bestimmter Weise situierten Problems besser erfassen würden, wenn der Historiker sich nicht damit begnügte, die Aufarbeitung dieses Problems allein an Hand der großen Theoretiker der Zeit nachzuzeichnen. Es muß darüber hinaus weiter ermittelt werden: Wie hat sich das theologische Denken der Religiosen- und Laieneliten unter den Massen verbreitet? Was hat das christliche Volk auf dem Weg über Themenstellungen, die zur Steigerung der Wirkung auf die Kollektivmentalität fixiert und simplifiziert waren, davon begriffen? Stellt sich die wirkliche Frage (z.B. Gnadenstreit, Streit um ekklesiologische Konzeptionen, sittliche Pflichten des Christen usw.) in ihren Abwandlungen in der gleichen Weise, wie die Gelehrten sie zuvor in ihren Studierstuben diskutiert hatten? Hier kann uns das Beispiel Pascals, des Verfassers der «Lettres provinciales» zu denken geben. – Wir haben mehrere Seminare von Theologen geleitet, die daran interessiert waren, die kollektive Mentalität zu erforschen, die hinter dem jansenistischen Journal *Les Nouvelles Ecclésiastiques* stand: Das historische Herantreten an den doktrinalen Gehalt hat den Teilnehmern, die anfangs in ideologischen Schemata dachten, welche beim Kontakt mit den Dokumenten ganz andere Färbungen annahmen, manche Überraschung beschert.[6] – Raymond Deniel hat einen anderen Versuch unternommen: Er hat das Bild herauszuschälen versucht, das die katholische Presse sich im Frankreich der Restauration von der Familie machte. Er hat dazu vier Periodica benutzt: *Le Conservateur* (gegründet von Chateaubriand im Oktober 1818), *La Quotidienne* (Juli 1815), *Le Mémorial catholique* (Januar 1824) und vor allem das offiziöse Blatt des französischen Klerus der Restauration, *L'Ami de la Religion et du Roi*. Alle seine Analysen beweisen, wie sehr Theologen, Seelsorger und Moralisten auf einem religiösen Ideal fußen, das sich auf eine politische Theorie gründet – in diesem konkreten Falle die der Traditionalisten, Chateaubriand, Bonald, Lamennais, Genoude.[7]

Eine Versuchung würde darin bestehen, Vorstellungen nationaler Art zu huldigen, während der Historiker doch die Geographie der Welt des Geistes nachzeichnen soll. Bald umfaßt die kulturelle und religiöse «Provinz» mehrere Staatsgebilde – so und in diesem Sinne spricht man für das 18. Jahrhundert von der Revolution der atlantischen Welt; bald zieht sie unübersehbare religiöse Grenzlinien innerhalb eines und desselben Staates. Das ist außerordentlich wichtig vor allem für das religiöse Empfinden. So hätte, nach Meinung von Forschern, die in Henri Bremonds Spuren wandeln, der Humanismus des «Midi» (Südfrankreich) seine Grenze nicht zwischen dem Staatsgebiet Italiens und Frankreichs – man denke daran im Zusammenhang mit den Ansprüchen der Revolution auf das Comtat-Venaissin, ein zu den päpstlichen Ländern gehörendes Gebiet – sondern zwischen Süd- und Nordfrankreich. Der von der *devotio moderna* geformte Norden, der gegen Ende des Mittelalters einen so starken Einfluß auf Spanien ausübt, zielt in mehreren Ländern Nord-

osteuropas auf eine biblische und patristische Tradition des christlichen Lebens.[8] Die Einheit eines Systems der Lehre oder der Spiritualität bricht sich an anderen Grenzen, wie es für den lothringischen Jansenismus gezeigt worden ist.[9] Eine derartige Geographie der spirituellen Einheiten, die in einem homogenen sozio-kulturellen Milieu beheimatet sind, würde für die Theologie der Spiritualität neue Perspektiven eröffnen: Sie würde nicht mehr allein nach dem Einfluß des einen Autors auf den andern fragen, sondern ihren Gegenstand unter doktrinalem und soziologischem Aspekt betrachten.

So würde eine Dialektik zwischen dem von den Eliten «Gegebenen» und dem von den christlichen Massen «Empfangenen» – und dem «Gelebten» – entstehen. Die Spezialisten der christlichen Anthropologie hätten dazu in Fragen der Völkerpsychologie und der Gruppendynamik ein Wort mitzusprechen – vor allem –, um an einen ganz wesentlichen Punkt heranzukommen:

d) Die doktrinale Konzeptualisierung und die Sprachen in der Geschichte

Welche Wissenschaft würde sich heute nicht die Frage nach der Sprache, dem sprachlichen Ausdruck, stellen? Der Kirchenhistoriker kann sich dieser Frage auch nicht entziehen, indem er sich an eine von der Theologie ererbte doktrinale Konzeptualisierung klammert.

Das Interesse für die Beziehungen zwischen der römischen Kirche und den verschiedenen Zivilisationen berührt speziell die Geschichte der Katechese, wie die ausgezeichnete Untersuchung von Bartomeu Melia über die Evangelisation von Paraguay im 17. und 18. Jahrhundert zeigt. Weil die Sprache des Siedlers das Spanische war, bemühte sich der Jesuitenmissionar, das Kolonialvolk, die Indios, in seiner eigenen Sprache, dem Guarani, anzusprechen. «Für den Missionar ist die Grammatik eine geheiligte Wissenschaft; es gibt keine Evangelisation ohne Übersetzung. Einen Katechismus verfassen und eine Grammatik schreiben, sind nur Aspekte eines und desselben missionarischen Antriebes.»[10] Dadurch aber greift das soziale Kriterium auf das Religiöse über, da der Missionar durch Ablehnung der Sprache des Kolonisierenden (in diesem Falle des, gleich um wen es sich im einzelnen handeln mochte, als Spanier betrachteten Siedlers) bewußt und entschieden Spanierfeindlichkeit und Antikolonialismus miteinander verbindet.

Wenn diese Verschiebung vom Religiösen zum Sozialen in der Missionstheologie bereitwillig zugestanden wird, zeigen die Dogmatiker sich im Hinblick auf das Kriterium der Häresie, das heißt auf das Depositum fidei, bedeutend zurückhaltender. Doch stellt der Historiker der modernen Kirche fest, daß sich unter der Einwirkung der Pluralismen der Mystische Leib in mehreren Kirchen zerstückelt hat. Dabei ist eine entscheidende Tatsache, daß der notorische Häretiker offiziell zum amtlichen Diener der Kirche – einer anderen Kirche – geworden ist. *Die* (eine) Gewißheit zerstrahlt in Gewißheiten durch die Multiplikation der Glaubensbekenntnisse, in denen die geistigen Vorstellungen der Kirche, der man angehört, ebensoviel Bedeutung haben wie der Lehrgehalt des ausgesprochenen Credo. Ein *nicht-religiöser* Typ von Gewißheit beginnt sich herauszukristallisieren – in diesem Falle durch die Teilnahme an der bürgerlichen Gesellschaft. Protestanten wie Katholiken, Jesuiten wie Jansenisten – sie alle unterliegen dieser Entwicklung im Laufe des 18. Jahrhunderts, das sich mehr und mehr politisiert.[11] Schließlich gewinnt der sozio-kulturelle Ausdruck der Gruppe die Oberhand über den Gegenstand der dogmatischen Auseinandersetzung, woraus sich wiederum die Notwendigkeit ergibt, die verschiedenen Vokabulare auf dem doppelten Register des Expliziten (das, was gesagt wird) und des Impliziten (um dessentwillen es gesagt ist) zu untersuchen.

Durch Vermittlung der Geschichte können so neue Beziehungen zwischen Anthropologie und Dogma entstehen, vorausgesetzt, man denkt über eine andere noch wenig erkennbare Dimension nach:

II. Das historische Ereignis und das «Mysterium» der Kirche

a) Geschichte und Dogma

Gott ist im Paläolithikum nicht anders als im 20. Jahrhundert. Aber es gibt eine Geschichte der Vorstellungen, welche die Menschen sich von Gott gemacht, der Riten, durch die sie zu ihm in Beziehung zu treten gesucht, und der asketischen Übungen, durch die sie seine Gegenwart zu erfahren getrachtet haben. Auf dieser Ebene lassen sich Entwicklungslinien nachzeichnen. Man kann ferner sagen, daß es einen Fortschritt in der Erkenntnis des Gegenstandes «Gott» gibt, wie es der Übergang von den Primitivreligionen zu den großen monotheistischen Religionen zeigt.

In einem analogen Sinne kann man von der Geschichte der Dogmen sprechen. Auch hier ist der Ausgangspunkt etwas Vorgegebenes: das Faktum Christi, wie es das Zeugnis der Apostel darstellt. Dieses Faktum ist als solches unwandelbar. Dagegen stellt die Geschichte einen Fortschritt im Verständnis dieses Gegebenen fest, der zum «Mysterium der Kirche», zum Pleroma (πλήρωμα) Christi gehört. Kardinal Daniélou anerkennt, daß die Dogmengeschichte schwer um ihre Anerkennung zu ringen hatte. Er bezieht sich auf den Skandal, den Jules Lebretons Buch, *Histoire du dogme de la Trinité*, erregt hat. Während Loisy *Evangile et l'Eglise* veröffentlichte, antwortete Blondel mit *Histoire et Dogme*. Von einem historisierenden Denken gefangen, hielt Loisy die religiöse Wahrheit für an die Epoche gebunden, in der sie ihre Formulierung fand, und schloß dann weiter, daß sie keine bleibende Bedeutung besitze. Doch «wandelt sich weder die Wahrheit, wie Loisy meint, noch entwickelt sich der Geist, vielmehr präzisiert sich der sprachliche Ausdruck».[12] Vielleicht muß hinzugefügt werden, daß es mehr als eine Sprache gibt, sie sich präzisiert: es zeichnen sich verschiedene Arten ab, in denen ein und derselbe Gegenstand gesehen und betrachtet wird. Indessen haben sich nach der Modernistenkrise Historiker und Theologen in einer vorsichtigen, von gegenseitigem Mißtrauen genährten Unbeweglichkeit verschanzt, wo doch heute zu einem besseren Verständnis des Glaubens ein Dialog zwischen ihnen dringend notwendig ist. Er könnte von der Erkenntnis ausgehen, daß Dogmengeschichte eine Inventarisierung der unerschöpflichen Reichtümer des durch die Offenbarung Gegebenen ist, da der Historiker dem Theologen zeigen muß, daß sie nicht allein fortschreitendes, sondern auch pluralistisches Verständnis eines unerschöpflichen Gegenstandes ist: des Gott-Menschen in seinem Mystischen Leib, der Kirche.

b) Geschichte und Exegese

Um dessen Mysterium voll zu erfassen, müßte man wohl auf den recht oberflächlichen Schnitt zwischen biblischer Geschichte und Kirchengeschichte verzichten. Trifft es zu, daß die Apostelzeit den *terminus a quo* für das Studium des Christentums als historisches Ereignis darstellt, so darf man doch die alttestamentlichen Wurzeln nicht übersehen, die im Neuen Bund auf Schritt und Tritt sichtbar werden. Und sie nähren als solche bis heute die Kollektivpsychologie bestimmter Gruppen wie etwa eines «katholischen Biblizismus» im Süden der USA. Obwohl man dabei leicht an unberechtigte Extrapolation denken könnte, kann der Historiker für seine eigenen Überlegungen neue Impulse gewinnen, wenn der Bibelwissenschaftler seinerseits auf die Zweiteilung in eine profane und eine sakrale (sacrée) Geschichte verzichtet. Pierre Bockel äußert sich dazu sehr treffend, wenn er feststellt: «Es ist vollkommen evident, daß es in den Augen Gottes nur eine einzige Geschichte geben kann, in der sein Sohn Jesus Christus präsent ist, damit sie als ganze heilige (sainte) Geschichte wird. Besteht die Bestimmung der Kirche als unsichtbarer, in die zeitliche Dauer eingetauchter Leib Jesu Christi nicht letztlich darin, Ferment der Geschichte zu sein, damit diese in ihrer ganzen Tiefe gelebt und, jenseits des rein äußeren Geschehens oder der einfachen Abfolge, in ihrer Wirklichkeit als Heilsgeschichte erfaßt wird? (...) Von der Geschichte nur die reizlose Abfolge der Ereignisse sehen, wäre dasselbe, als wollte man den Menschen mit seiner Silhouette verwechseln (...) und die Autonomie des Leibes der Seele gegenüber vertreten, und das würde eine massive Herausforderung an den Bund, an das Geheimnis der Menschwerdung des Wortes, an die geeinte gott-menschliche Person Christi, an die einigende Kraft des Geistes, an das Wesen der Kirche, ja bereits an die Sendung der Propheten darstellen.»[13]

Aber weil die Bibelwissenschaftler an einer historischen Materie arbeiten, die bereits durch die Überlieferung sublimiert ist, bemerken sie, daß die historische Exegese nicht mehr ausreicht. Auf dem zweiten Kongreß der Association catholique française pour l'étude de la Bible (Katholische Gesellschaft für das Bibelstudium) bemerkte Paul Ricœur: Die historische Exegese enthüllt sehr wohl den primitiven Sinn eines Textes; aber seine Analyse enthält bereits eine Interpretation, einen Vergleich zwischen zwei Kulturen; dabei läuft der Wissenschaftler Gefahr, sich selbst zu «projizieren»[14] – falls der Historiker ihm nicht seine eigenen Techniken zur Erforschung der kollektiven Mentalitäten zur Verfügung stellt. Die Konfrontation des Zivilisationsbegriffes des Exegeten mit dem des Historikers würde den Gesichtskreis einer «totalen» Geschichte weiten: Man denke nur, was sich alles aus jenen für ihre historische Ablagerung berühmten Stätten gewinnen läßt: Nach Memphis und Theben registriert Tanis das stürmische Schicksal von Völkern, die auf seinem Boden aufeinandertrafen – von der Zeit der großen

Pyramiden bis zu den letzten Ptolemäern. Die Neuinterpretation der entdeckten Materialien unter dem Kreuzfeuer der technischen, sprachwissenschaftlichen, historischen und exegetischen Techniken wäre eine interessante praktische Anwendung.[17]

III. Die Kirchengeschichte als pluridisziplinäres Fach der Theologie

Hier und dort in Frankreich beginnen mehrere Disziplinen einbeziehende Seminare für die theologische Ausbildung und Unterweisung. Der Nationale Studienausschuß für die Seminare der Sulpizianer unter dem Vorsitz von Bischof Paty von Luçon verfolgt diese Neuerungsversuche mit großer Aufmerksamkeit. Noch sind sie zu bruchstückhaft, um ein Ergebnis erkennen zu lassen, das als Anregung für pluridisziplinäre Planungen des gesamten theologischen Unterrichtes dienen könnte. Doch anerkennen manche Professoren, die über die Wandlung der Kirchengeschichte im Bilde sind, längst, auf wie schwachen Beinen die Autonomie mancher «Traktate» steht – ohne daß sie dabei an ein Abdanken denken. Ihr Neueinbau in den spezifisch historischen Unterricht wird vor allem für einen Bereich gewünscht:

a) Die Grenzgebiete: Apologetik und Ekklesiologie

Als Wissenschaft von der Glaubwürdigkeit tritt die Apologetik heute noch gern als die theologische Disziplin auf, welche mit Hilfe von Philosophie und Geschichte «die Verteidigungsfunktion» für das Ganze versieht; sie tut dies im Lichte des Glaubens. Auf Grund dieses Kriteriums würden Philosophie und Geschichte nur als «Hilfswissenschaften des Glaubens»[16] verwendet, weil man nicht erkennt, was für die Philosophie die Möglichkeit einer Offenbarung, das heißt ihre Nicht-Widersprüchlichkeit, bedeutet, und für die Geschichte die Aussage, daß der Sohn und der Vater ungeteilt die eine göttliche Natur besitzen. Natürlich würde es ein schweres Risiko bedeuten, das Gewicht von Aussagen aus dem Bereich des Glaubens auf «humane» Wissenschaftsdisziplinen zu übertragen. Aber wäre es nicht gerade interessant zu zeigen, was ein gelebter Glaube wirkt und mit sich bringt – sowohl unter dem Aspekt einer Religionsphänomenologie als auch unter dem der Einstellung und Stellungnahme des christlichen Volkes verschiedenen Zeichen der Glaubwürdigkeit, wie zum Beispiel den Wundern, gegenüber? Und zwar ohne der Wahrung der Kompetenzen Abbruch zu tun? Für den Historiker besteht das Problem nicht mehr darin, dem Dogma der Wesensgleichheit zuzustimmen, sondern festzustellen, daß es eine Mentalität formt, und dementsprechend darüber Auskunft zu geben, um den Apologeten in soziologischer Hinsicht zu informieren, jenseits der ideologischen, ja selbst doktrinalen Kontroversen. Die «defensive» Funktion der Apologetik würde dann einen positiven Charakter annehmen, an dem es ihr so oft gefehlt hat.

Die Gegenüberstellung des Historikers mit den Theologen könnte noch fruchtbarer sein auf dem Gebiet der Ekklesiologie. P. Congar stellt fest, daß man im Anschluß an die gregorianische Reform «von einer Ekklesiologie christlicher Anthropologie zu einer Ekklesiologie der Machtbefugnisse, Prärogativen und Rechte der 'Kirche' im Sinne von Sacerdotium oder der Hierarchie, übergegangen ist. Die modernen, gesondert und in sich konzipierten Abhandlungen *über die Kirche* sind kaum mehr als Abhandlungen des öffentlich-kirchlichen Rechtes».[17] Im Gefolge dieser Abwertung hatten die Historiker sich im Bereich der kirchlichen Politik eingenistet. Und so haben Theologen und Historiker, wenn auch aus verschiedenen Gründen, die Kirche ihrer Funktion als Mystischer Leib entleert zugunsten einer sozialen Funktion, in der die Kirche ihre «notae» nur noch in Reaktion auf eine Gesellschaft oder eine Zivilisation zeigte, die sie vom 18. Jahrhundert an in Verbannung hielt. Vielleicht begreifen wir, weil wir heute besonders lebhaft die Notwendigkeit einer politischen Theologie empfinden, das heißt eines Nachdenkens der Kirche über sich selbst, mit dem Ziele, ihre Weltpräsenz zu gestalten, auch besser die Notwendigkeit, dieses Thema der politischen Theologie im eigentlichen Gewebe der Ekklesiologien wiederzuentdecken.

Der Historiker kann die Kirche in ihrem Wesen als Corpus Mysticum, auf das sich ein hierarchisiertes Priestertum aller ihrer Mitglieder gründet, nicht ignorieren, weil dies ein integrierender Teil der Gesellschaft «Kirche» ist, die er studiert. Umgekehrt muß der Theologe sehen, auf welche Weise sich in den verschiedenen Epochen die Kirche als Braut Christi soziologisch inkarniert. Entweder werden diese beiden Ebenen zum Schaden der erstgenannten voneinander getrennt, und die Ekklesiologie verwandelt sich in «kirchliche Politik», oder das komplexe Spiel des Geistlichen und Zeitlichen funktioniert weiter in der

Überschneidung der beiden Ebenen, und man gelangt zu einer politischen Theologie. In Zusammenarbeit mit den Theologen könnte der Historiker die Augenblicke der Verzerrungen und der Verbindungen dieser beiden Ebenen im Laufe der Jahrhunderte ausfindig machen. Zusammen müßten sie ihre tiefe Bedeutung für das Verständnis der christlichen Anthropologie daraus gewinnen.[18]

b) Das «aevum» in der Kirchengeschichte

Die Verschiedenheit dieser Gegenüberstellungen würde allen zumindest dies zeigen: Die Kirche nimmt in der Welt nur in seltenen Augenblicken die Gesamtheit und Fülle ihrer Funktion wahr. Jedes Jahrhundert bzw. jeder große «Augenblick» des Christentums hat ein besonderes «aevum», auf das mehr oder weniger schnell ein anderes folgt. So entstehen Spannungen zwischen den verschiedenen Aspekten der Kirche innerhalb einer historisch gesehen homogenen Periode. Weshalb ist in dieser oder jener Periode die «Zeit» der Pastoral oder die der Spiritualität länger und ausgeprägter als die «Zeit» der theologischen Reflexion? Weshalb wird jene von einer anderen Kombination beherrscht? Diese Spannungen und Verschiebungen zu registrieren, wäre eine Aufgabe des Historikers, der sich anschließend an den Spezialisten wenden würde, der die so herauskristallisierten Besonderheiten oder «Zeiten» studiert.

Bei ihrer Rückübertragung auf die Kurve der langen Dauer (synchrone Betrachtung) würde man den Pulsschlag des christlichen Lebens im Laufe *organischer* (gleichzeitige Wahrnehmung der Hauptfunktionen der Kirche) und *kritischer* Perioden (Entstehung, Fortschritt, Wandlungen und Rückgang der «Zeiten» der Kirche) besser erkennen. Diese Beachtung der Diachronismen würde mit Sicherheit zu einem Weiteren anregen:

c) Eine thematische Form des Unterrichtes

Ist dies nicht das letzte Wort eines unter Beteiligung mehrerer Disziplinen gegebenen Unterrichtes um den Drehpunkt der Geschichte? Ohne vollständig auf die traditionelle Einteilung in Perioden zu verzichten, läßt sich ein Studium bestimmter Themen, die über lange Zeitspannen hin verfolgt werden, denken: Die Kirche und der gelebte Glaube der Christen (Christianisierung und Entchristianisierung); die Kirche in ihrer karitativen Funktion (Theologie der Caritas und der karitativen Tätigkeiten); das Problem der religiösen Toleranz vom 16.–20. Jahrhundert, usw.

Diese Themen würden als Vorbereitung für «Rundgespräche» dienen, zu denen, um den Historiker versammelt, alle von dem jeweiligen Thema betroffenen Spezialisten geladen wären, und zwar sowohl aus den theologischen wie aus den «profanen» Wissenschaften. Wenn sie zusammen mit Studenten höherer Semester durchgeführt werden, müßten solche Arbeitsgemeinschaften überdies zum Forschen an Hand von Dokumenten anleiten. Wir denken hier an eine eigene Erfahrung zu dem Thema «Der Christ angesichts des Todes» für den Zeitraum vom 17. bis 18. Jahrhundert. Die Studenten hatten mehrere Reihen von Testamenten auszuwerten und waren von ihren eigenen Entdeckungen begeistert. Ausgehend von dieser Grundlage diskutierten sie ein Semester lang gemeinsam mit einem Psychologen, einem Moraltheologen, einem Dogmatiker und einem Wirtschaftswissenschaftler über das Thema.

Weshalb könnte nicht in dieser Weise der gesamte Unterricht über ein Jahr hin in irgendeinem «heißen Eisen» der Kirchengeschichte konvergieren? Man denke etwa an den «Fall Luther», der sowohl die Exegese, die Fundamentaltheologie und die Sakramentenlehre wie die Moraltheologie und die Spiritualität angehen würde ... Und dergleichen Themen gibt es noch viele.

Die allenthalben auseinanderbrechenden Unterrichtsstrukturen, die bei den theologischen Wissenschaften unverkennbare Notwendigkeit, ihre Methodik im Kontakt mit der Geschichte als Kreuzungspunkt zu überprüfen, berechtigen uns zu der Hoffnung, daß diese wenigen Anregungen, und mögen sie noch so unzulänglich formuliert sein, nicht ohne weiteres in das Reich der Utopie verwiesen werden können.

[1] Einen Bericht über konkrete Fälle des Zusammenwirkens von Kirchengeschichte mit den theologischen Disziplinen bieten L. Febvre, Au cœur religieux du XVIe siècle (Paris 1957) und vor allem, Le problème de l'incroyance au XVIe siècle (Paris 1968). – Über die spezifische Eigenart der Kirchengeschichte, M. de Certeau, L'histoire religieuse du XVIIe siècle. Problèmes de méthodes: RSR 57 (1969) 231–250. Man vergleiche dazu R. Guelluy, L'évolution des méthodes théologiques à Louvain d'Erasme à Jansenius: RHE 37 (1941) 31–144.

[2] P. Goubert, L'Ancien Régime, I. La Société, 1600–1750 (Paris 1969) 254.

[3] Discours au Concile Vatican II (Paris 1964) 199–202.

[4] F. de Beer, La conversion de saint François selon Thoma de Celano (Paris 1963). Auf Grund einer vergleichenden Analyse des Vokabulars stellt der Autor fest, daß in Thomas de Celanos erster Vita des hl. Franz die Armut eine Erfahrung ist, welche die franziskanische Gemeinschaft nach ihrer ersten Reise zum Papst macht. Daher die seltsame Unentschiedenheit der Regel von 1209 in dieser

Hinsicht. In der Lehre des Bettelns in Rom wird die franziskanische Armut zugleich (zweite Vita des hl. Franz) zur Norm und zum mystischen Streben.

Der Anruf an das christliche Bewußtsein, ausgehend von einem «datierten» Phänomen, wird auch erkennbar in J.F.Six, Charles de Foucauld aujourd'hui (Paris 1966). Aber die Dissertation des gleichen Autors, Un prêtre, Antoine Chevrier, fondateur du Prado (1826–1879) (Paris 1965) zeigt die Risiken von Extrapolationen. Die Interpretation besteht in der Verteidigung eines modernen Verständnisses der Evangelisation gegen die Spiritualität des 19. Jahrhunderts; daher die Anachronismen im Vokabular und in gewissen thematischen Analysen.

[5] M. de Certeau (vgl. Anm. 1) 241–242.

[6] B.Plongeron, Une image de l'Eglise d'après les «Nouvelles Ecclésiastiques» 1728–1790: Rev. Hist. Egl. de France 151 (1967) 241–268.

[7] R.Deniel, Une image de la famille et de la société sous la Restauration (Paris 1965).

[8] M.Venard, Histoire littéraire et sociologie historique: deux voies pour l'histoire religieuse (Akten des Colloquiums von Aix, März 1966) 78–79. – A.Weiler, Humanismus und Scholastik. Die Erneuerung des christlichen Denkens in der Renaissance: Concilium 8/9 (1967) 530–538.

[9] R.Taveneaux, Le jansénisme en Lorraine 1640–1789 (Paris 1960). Aus dieser vorbildlichen Arbeit sind die notwendigen Schlußfolgerungen für unser Thema gezogen worden von P.Chaunu, Jansénisme et frontière de catholicité (XVIIe et XVIIIe siècles). A propos du jansénisme lorrain: RH 227 (1962) 115–138.

[10] B.Melia, La création d'un langage chrétien dans les réductions des Guarani au Paraguay, Dissertation der Katholischen Theologischen Fakultät von Straßburg (1969) 93.

[11] Vgl. B.Plongeron, Conscience religieuse en Révolution (Paris 1969) «L'hérésie» ou le statut socio-culturel de l'ecclésiologie, 192–211.

[12] J.Daniélou, Histoire et pensée religieuse: Rev. de Synthèse, IIIe s, 37–39 (1965) 298–299.

[13] P.Bockel, L'histoire vue d'un seul regard: Bible et Terre Sainte 53–54 (1963) 5–6.

[14] Vgl. La Croix (13. Sept. 1969).

[15] P.Montet, Tanis: Bible et Terre Sainte 53–54 (1963) 10–38.

[16] Y.Congar, Artikel «Théologie» = DThC XV, Spalte 469 ff. Le Bachelet, Artikel «Apologétique et Apologie» = DAFC I, Spalte 190.

[17] Y.Congar, Ecclesia Mater: Vie Spirituelle 503 (1964) 324–325.

[18] Siehe auf der Grundlage dieser Gegebenheiten B.Plongeron aaO. 183–192.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

BERNARD PLONGERON

geboren am 5. März 1931 in Meaux (Frankreich), 1963 zum römisch-katholischen Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne und an der Theologischen Fakultät von Paris, ist Lizentiat der Theologie, erwarb ein Diplom für höhere Studien in Geschichte und doktorierte 1963 in Geschichte, ist Lehrbeauftragter am Institut Catholique von Paris und beigeordneter Direktor des Forschungszentrums für religiöse Geschichte.

Giuseppe Alberigo

Neue Grenzen der Kirchengeschichte?

Bekanntlich sind in den letzten Jahrzehnten und auch heute viele Abschnitte der Kirchengeschichte einer Überprüfung unterzogen worden. Denken wir nur an die neue Sicht des Urchristentums, die von einer statischen, eindeutigen und mythischen Interpretation der Texte wegkommen will. Sobald diese dynamischer, pluralistischer und ohne Mythos besehen werden, ergibt sich von den ersten Jahrzehnten des Christentums ein ziemlich verschiedenes Bild.

Wenn auch in geringerem Ausmaß ist auch eine Revision im Gang, welche die Verzeichnungen zu berichtigen sucht, die sich aus einer ausschließlich den Standpunkt der Mehrheit vertretenden Sicht einiger Fakten des kirchlichen Lebens ergeben. Dies ist z.B. inbezug auf das Konzil von Chalkedon und den Monophysitismus der Fall. Alle großen Ströme des christlichen Denkens waren sich ja während Jahrhunderten darin einig, daß sie von den nichtchalkedonischen Christen keine Notiz nahmen, da man diese für eine in Lehre und Kultur unbedeutende, für die Kirchengeschichte uninteressante Minderheit hielt.

Eine weitere Revisionsperspektive kann sich daraus ergeben, daß man einen Interpretationstypus zurückweist, den ich – man verzeihe den Ausdruck – als «romozentrisch» bezeichnen möchte. Diese um Rom kreisende Schau hat im letzten Jahrhundert vor allem im Katholizismus eine dominierende Rolle gespielt. In der Linie dieser Revision liegt beispielsweise die Überprüfung der Darstellungen der Gregorianischen Reform. Bis vor kurzem starrten diese fast ausschließlich auf die Rolle und den Einfluß, den Rom bei diesem Vorgang ausgeübt hat. Trotzdem man weiterhin die Zentralisierung beachtet, die diese Reform in das Leben der Kirche hineingebracht hat, gewahrt man allmählich doch den Anstoß und den Einfluß, den andere religiöse Kreise und andere geographische Zonen auf ihre Entstehung und Durchführung ausgeübt haben.

Eine weitere Revision endlich betrifft die im wesentlichen kontroversistische Deutung der religiösen Geschichte des 16. Jahrhunderts. Diese Revision geht mühevoller und langsamer vor sich als alle andern, weil sie noch an das Lebendige unserer heutigen religiösen Situation rührt und somit keinen rein retrospektiven und wissenschaftlichen Charakter hat. Es ließen sich noch andere

analoge Neuausrichtungen erwähnen wie z.B. die Revision der Geschichte des Modernismus, der Geschichte der Ekklesiologie undsoweiter. Wie alle diese Fälle deutlich zeigen, werden sich die Historiker nach und nach bewußt, daß ein Hauptproblem der Kirchengeschichtsforschung nicht in die Frage liegt, wie man die inhaltlichen Verzeichnungen einzelner Fakten berichtigen kann. Bemerkenswerterweise haben bis jetzt diejenigen Geschichtsrevisionen am meisten Erfolg gehabt, die sich mit groben Mystifizierungen einzelner Tatbestände befaßten. Die von Dvornik vorgenommene Rekonstruktion der ganzen Kontroverse um Photios hat im wesentlichen diesen Sinn gehabt. Sie wollte eine Frage, die von einer überreichen Literatur jahrhundertelang systematisch mystifiziert worden war, wieder in ihren tatsächlichen Rahmen zurückversetzen und wissenschaftlich korrekt darstellen. Auch das Werk von Jedin über die Geschichte des Konzils von Trient, das von Lortz über die Ursprünge der Reformation in Deutschland und das von Aubert über das Pontifikat Pius' IX. haben meines Erachtens weitgehend zutiefst diesen Sinn. In jedem dieser Werke kommt das Bemühen zum Ausdruck, die Geschichte zu rekonstruieren auf dem, was tatsächlich geschehen ist, oder wenigstens auf dem, was die Geschichtsquellen von den Geschehnissen berichten, und nicht auf den mehr oder weniger voreingenommenen Thesen von Sarpi, Pallavicino und andern Kontroverstheologen über das Konzil von Trient oder von Denifle, Grisar und protestantischen Apologeten über Luther oder endlich der Hagiographen oder Polemiker über Pius IX.

Diesen und noch andern Werken des gleichen Typus kommt das entscheidende Verdienst zu, von geschichtlichen Ereignissen, die bis vor wenigen Jahren fast ausschließlich in apologetischer Sicht bekannt waren, eine wissenschaftliche Darstellung vorgelegt zu haben. Eines der Hauptergebnisse dieses strengen Bemühens um wissenschaftliche und methodische Genauigkeit liegt aber eben in der immer klareren Einsicht, daß die Kirchengeschichtsforschung sich mit diesem wenn auch noch so beachtlichen Fortschritt nicht begnügen darf, sondern neben der Konsolidierung und Ausweitung der methodischen Erhellung des tatsächlichen Verlaufs der Geschehnisse noch ein weiteres Problem anpacken muß.

Nicht nur die inhaltlichen Verzeichnungen der Ereignisse sind zu beheben, sondern man muß zudem über eine für gewöhnlich bloß partielle Sicht hinwegkommen, die davon herrührt, daß man aufgrund eines kulturbestimmten ekklesiologischen oder ideologischen Vorurteils einen Einzelaspekt der Wirklichkeit nach und nach die Oberhand gewinnen ließ.

Ich möchte hier ein erstes Verzeichnis solcher Aspekte zusammenstellen; es wird wahrscheinlich unvollständig sein, aber doch dazu dienen können, die Probleme zu erhellen, denen entlang heute die «Grenze» der Kirchengeschichte verläuft. Für gewöhnlich – und von entgegengesetzten Seiten aus – schreibt man Kirchengeschichte, indem man der Rechtgläubigkeit ein Vorrecht zuerkennt gegenüber dem, was von der Kirche eines betreffenden Zeitpunkts jeweils nicht als rechtgläubig anerkannt wurde. Selbstverständlich hat der Kirchenhistoriker nicht zur Aufgabe, in bezug auf die Bewertungen, zu denen sich die Kirchen verpflichtet glaubten, sich an deren Stelle zu setzen, sondern er hat diese Bewertungen zur Kenntnis zu nehmen und ihnen Rechnung zu tragen, insofern sie Ereignisse von manchmal großer Tragweite darstellen. Doch für gewöhnlich wurde diese Haltung von einer andern überlagert, welche das Bekenntnis zur Orthodoxie zur unerläßlichen Bedingung dafür macht, daß ein Ereignis vom Historiker in Betracht gezogen wird. Nicht umsonst hat die westliche Kirchengeschichtsschreibung von der Geschichte der orientalischen Kirchen nach dem Schisma immer vollständiger abgesehen. Die einzige Ausnahme bilden die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, die nach dem Bruch mit Rom und der alten Kirche ein neues Interesse für das ebenfalls von Rom «ausgeschlossene» östliche Christentum zeigten.

Nicht nur für die Rechtgläubigkeit ist man voreingenommen, sondern in Verbindung damit auch für die Einförmigkeit gegenüber dem Pluralismus und der Vielfalt, weshalb man den konformistischen Haltungen den Vorzug gibt gegenüber dem, was besondere Charismen zu betätigen suchte oder besondern Situationen entsprechen wollte und deshalb die Unterschiede und Abweichungen betonte. Dieser Einstellung gemäß hat die Kirchengeschichtsschreibung sich mit Vorliebe um die Darstellung der anerkannten Positionen bemüht, das Suchen und Tasten aber weniger eingehend verzeichnet. Dies hat sich vor allem nachteilig ausgewirkt auf die Rekonstruktion der Lehrgeschichte und zuweilen auch der Spiritualitätsgeschichte, insofern auf die gesicherten Auffassungen mehr Gewicht gelegt wurde als auf das Forschen und Ringen. Man gab dem «etablierten» Christentum gegenüber dem Christentum *in itinere* den Vorzug.

Allbekannt ist die Bevorzugung der «klerikalen» Komponente der Kirche gegenüber der nichtklerikalen, wodurch die Kirchengeschichte oft zu einer «Klerikergeschichte» verkürzt wurde, zu einer Geschichte des Amtspriestertums, die über die Hegemonie, welche die Kleriker tatsächlich ausgeübt haben, noch hinausging.

Durch eine Reihe außerordentlich starker Faktoren – vom Nachlassen der anfänglichen eschatologischen Spannung bis zum Einfluß des römischen Rechts – wurde die Institution gegenüber dem Ereignis und allgemein gegenüber dem gesamten christlichen Leben, das sich außerhalb oder am Rande der Institutionen abspielte, überbetont, wie bekanntlich in den letzten Jahrzehnten von einigen reformierten theologischen und historischen Strömungen hervorgehoben wurde. Weil die Kirchengeschichte diese Bevorzugung übernahm, wissen wir selbst über unbedeutendste und banale Dinge, welche eine Institution oder die Menschen, die diese verkörpern, betreffen, ungemein viel, schweben aber in Gefahr, nur sehr wenig zu wissen, oder wissen tatsächlich fast nichts über Phänomene, die doch in mancher Hinsicht eine Geschichtsmächtigkeit hatten, die den Einfluß mancher Päpste und vieler großer Würdenträger der Kirche weit übertrifft.[1] Deshalb ist es oft vorgekommen, daß die Darstellung der Kirchengeschichte einen abgerissenen und überraschenden Verlauf nahm – der die Zuflucht zu «providentialistischen» Erklärungen nahelegte –, weil man sie sich nicht in der Dynamik des christlichen Lebens abspielen ließ, sondern in der Statik der Institutionen, die nur einzelne Dimensionen dieses christlichen Lebens zum Ausdruck brachten.

Auch wird im allgemeinen der geltenden Autorität der Vorzug gegeben vor dem Volk, dem die Bevorzugung der Institutionen gegenüber dem Ereignis nur zum Teil zugute kommt. Man braucht bloß an das Verhältnis zu denken, in dem die Kirchengeschichte für gewöhnlich das Lehramt der kirchlichen Autorität und das Lehramt «in credendo» des Gottesvolkes darstellt, wobei sie nur das erste gelten läßt, vom zweiten aber nichts wissen will. Zur Bildung dieser Fehlhaltung hat bekanntlich der Umstand beigetragen, daß die griechisch-lateinische Kultur die Macht des Menschen über den Menschen in allen ihren Äußerungen anerkannt hat, vom Eigentumsrecht bis zur politischen Macht.

Es gibt noch raffiniertere Bevorzugungen, z.B. die Vorliebe für gewisse Autoritäten gegenüber andern. Man braucht bloß den Denzinger oder Mirbt aufzuschlagen, um zu gewahren, daß die Autorität des Papstes gegenüber der der Konzilien oder des Bischofskollegiums eine Sonderstellung einnimmt, so wie auch in der protestantischen Welt ein gewisser Autoritätstypus gegenüber andern privilegiert wird. Es handelt sich dabei um eine subtile Differenzierung, von der nie ausdrücklich die Rede ist, die sich aber tatsächlich auswirkt.

Ebenso hinterlistig ist auch die Bevorzugung der Tendenzen der Mehrheit gegenüber denen der Minderheit. Und zwar handelt es sich dabei nicht einfach um die unterschiedliche Behandlung der rechtgläubigen und der abweichenden Auffassungen, sondern für gewöhnlich wird auch innerhalb der Orthodoxie eine Meinung so sehr bevorzugt, daß die ganze Kirchengeschichte auf die Geschichte eines ihrer Faktoren eingeebnet und verkürzt wird, mag es sich dabei auch um den bestimmendsten Faktor handeln, während man die geschichtliche Wirklichkeit der von Minderheiten vertretenen Strömungen übersieht, obwohl diese oft Werte, Überlieferungen und Instanzen vertraten, die von denen der Mehrheit verschieden waren und diese ergänzten. Es handelt sich hier um eine in bezug auf die Philosophie der Geschichte und die Anthropologie sehr bedeutungsvolle Frage. Geschichte schreiben unter der Voraussetzung, daß den Strömungen, die sich durchsetzen, gegenüber den Strömungen, die nicht durchdringen, ein Vorzug zukomme, ist ganz allgemein falsch, erweist sich aber als besonders verhängnisvoll in der religionsgeschichtlichen Forschung, weil man so gewisse Phänomene nicht versteht, die sich nur dann erklären ließen, wenn man sie in Zusammenhang mit Bestrebungen der Minderheit bringen würde, denen man aber nicht Rechnung tragen wollte.[2]

Selbstverständlich wird die kanonisierte Heiligkeit höher bewertet als das religiöse Leben des gewöhnlichen Christen. Aufgrund dieser Bevorzugung haben die Historiker zuweilen sich zu Handlungen verstiegen wie die, einen Heiligen zu einem Inbegriff einer bestimmten Epoche zu machen. Man muß sich aber fragen, inwieweit man das christliche Leben einer Epoche im Leben eines oder einiger weniger Christen gipfeln lassen und verkörpert sehen kann, und ob dies nicht von der Schwäche herrührt, die die Geschichtsschreibung für eine Anthropologie von Helden, von Übermenschen hat.

Dieses Inventar ließe sich wohl mit Nutzen erweitern und vervollständigen. Wir führen hier nur noch eine auffallende Einseitigkeit großen Aus-

maßes an: die ganze von westlichen Autoren verfaßte Kirchengeschichte bevorzugt den Okzident gegenüber dem Orient und in zweiter Linie den griechischen Osten gegenüber dem eigentlich asiatischen oder afrikanischen, syrischen, koptischen usw. Christentum. Dieser Haltung ist es auch zuzuschreiben, daß unsere Kultur vom christlichen Leben in andern Ländern und Kulturbereichen kaum eine Ahnung hat und deshalb auch nicht von den entfernten Ursachen, die viele Ereignisse des Okzidents in der Geschichte des östlichen Christentums haben.

Bekanntlich hat man schon wiederholt die Forderung erhoben, man solle dem Zustand ein Ende machen, daß Historiker, die einer christlichen Kirche oder Konfession angehören oder mit einer solchen sympathisieren, ausschließlich aus der Sicht dieser ihrer Kirche heraus Kirchengeschichte schreiben. Von Gottfried Arnold bis zu K. S. Latourette und E. Benz haben vor allem protestantische Forscher sich für diese Forderung eingesetzt.[3] Wie man aber weiß, wurden alle diese Vorschläge aufgegeben, weil die öffentliche Meinung das ökumenische Anliegen, das solchen Vorschlägen zugrunde lag, nur zögernd sich zu eigen machte, oder weil ihre Begründung schon an und für sich schwach war und sich letztlich nicht aus einer streng wissenschaftlichen Neukonzeption der Kirchengeschichte als Wissenschaftsdisziplin ergab.

Man hat eben oft den Fortschritt der ökumenischen Gesinnung unter den Christen mechanisch in eine Kirchengeschichte zu übersetzen versucht, die unter ökumenischem Horizont dargestellt wurde, ohne daß man die hierzu unerläßlichen Begriffsinstrumente und kulturellen Vorbedingungen schuf. Daraus ergaben sich unhaltbare oder zum mindesten unbefriedigende Versuche, bei der Rekonstruktion der geschichtlichen Sachverhalte irenische Abstriche vorzunehmen. Vor allem aber ist zu betonen, daß es nicht angeht, ein kirchliches Anliegen – den Ökumenismus – in das Vorgehen einer Wissenschaft, der Kirchengeschichte, umzusetzen.[4] Anderseits muß man zur Kenntnis nehmen, daß in einem allgemeineren Sinn die maßgebendsten der heute lebenden Kirchenhistoriker ein in mancher Hinsicht analoges Problem aufgeworfen haben, indem sie in den letzten Jahren die Ansicht vertraten, daß die bei allen kirchlichen Strömungen im Gang befindliche rasche und grundlegende Änderung des Kirchenbildes auch eine dementsprechende Änderung des Status der Kirchengeschichte nach sich ziehe, die zwar Geschichtswissenschaft bleibe, aber überdies zu einer echt theologischen Disziplin werde. Die umfassende und tiefgreifende Neubesinnung, die in der christlichen Welt vor sich geht, müßte demnach auch den Wissenschaftsstatus der Kirchengeschichte miteinbeziehen und ihn von Grund auf in Frage stellen.[5]

Ich selber teile diese Ansicht nicht. Ich bin zwar davon überzeugt, daß die kritische Reflexion und die existentiellen und institutionellen Änderungen, die sich bei den Christen vollziehen, so bedeutungsvoll sind, daß sie sich auch auf den letzten Zusammenhang und die allgemeine Perspektive auswirken müssen, in deren Umkreis sich – unter anderen – die Kirchenhistoriker bewegen. Doch eben deshalb, weil ich davon tief überzeugt bin, halte ich daran fest, daß man sich sehr davor hüten muß, in aller Hast willkürliche Änderungen vorzunehmen in der grundlegenden Struktur einer wissenschaftlichen Disziplin wie der der Kirchengeschichte, deren wissenschaftliche Strenge einen unerläßlichen Garantiefaktor dafür bildet, daß die in Gang befindliche Neubesinnung Früchte trägt.

Aus diesen Gründen halte ich es für meine Pflicht, ein weiteres Mal meiner Überzeugung Ausdruck zu geben, daß die Kirchengeschichte eine historische Disziplin ist und bleiben muß, die einen eigenen Gegenstand, ein spezifisches Formalobjekt, unter dem sie diesen Gegenstand betrachtet, und eine eigene Methode hat. Gegenstand der Kirchengeschichte muß die Kirche sein und somit die christlichen Kirchen – ich verstehe hier diesen Begriff nicht dogmatisch, sondern phänomenologisch –, d.h. alle Äußerungen des Lebens, Denkens, Organisierens, die im Christentum ihren Ausdruck gefunden haben, dessen geschichtlicher Status ein kirchlicher Status ist, wenn auch in den verschiedenen Perioden und von seiten der verschiedenen Tendenzen in sehr verschiedenem Sinn. Wer diesen Standpunkt einnimmt, läßt sich auf keine verkürzenden Interpretationen ein – angefangen von denen, die nur die «wahre» Kirche, d.h. eine rein geistige und somit unsichtbare Kirche zum Gegenstand der Kirchengeschichte machen wollen, bis zu denen, welche die Kirche nur in ihren institutionellen, juridisch festgelegten Ausdrucksformen erkennen wollen. Objekt der Kirchengeschichte ist folglich nicht die Heilsebene – die als solche die ganze Geschichte der Schöpfung einbegreift – und selbst nicht das, was wir aufgrund des Glaubens als eine Vorwegnahme des Gottesreiches im Leben der Kirche bereits als vorhanden annehmen.

Der Horizont, unter dem die Kirchengeschichte die Geschichte studiert, ist folglich der der zeit-

lichen Aufeinanderfolge ihrer sichtbaren Äußerungen; sie forscht in den Quellen nach ihrem Erscheinungsbild, nicht nach ihrem providentiellen Sinn. Insofern die Theologie das Offenbarungsgut oder – so man lieber will – die Offenbarung als solche, wo immer sie an den Tag getreten ist, zum Ausgangspunkt nimmt, kann man infolgedessen die Kirchengeschichte keineswegs als theologische Disziplin bezeichnen. Christentum und Kirche sind auch Gegenstand der Theologie; diese betrachtet sie aber in einer Perspektive, die sich vom Horizont der Kirchengeschichte wesentlich unterscheidet. Auch inbezug auf die Kirche gilt, was sich von der gesamten Schöpfung sagen läßt: Wenn sie auch auf einen einzigen göttlichen Akt zurückgeht, so läßt sie sich «quoad nos» doch nur auf verschiedene Weisen denkerisch erfassen.

Ein letztes: Die Wissenschaft der Kirchengeschichte bedient sich bei ihrer Arbeit der geschichtlichen, d.h. einer wesentlich positiven und empirischen Methode, nämlich einer kritischen Analyse der Quellen, die uns über die Vergangenheit Aufschluß geben. Mit einer solchen Methode läßt sich die komplexe theandrische Struktur der Kirche nicht erschöpfend erkennen. Diese Tatsache stellt uns, wie das bei allen andern Humanwissenschaften – und vielleicht bei allen Wissenschaften – der Fall ist, wiederum vor die Frage nach der Beziehung zwischen der positiven Forschung und der komplexen Natur des Forschungsobjekts. Ein Versuch, beim heutigen Stand der begrifflichen, epistemologischen und ideologischen Reflexion diese Grenze nicht gelten zu lassen, würde meiner Überzeugung nach reinem Wunschdenken entspringen und, statt zu einer Förderung, zu einem Rückschritt in der Leistung der Kirchengeschichte führen, deren Fruchtbarkeit genau dem Grad wissenschaftlicher Strenge in der Forschungsarbeit entspricht. Im Gegenteil ermöglicht, ja stimuliert gerade die Anerkenntnis, daß die Kirchengeschichtsforschung und damit auch deren Grenzen einen besondern Charakter aufweisen, eine umfassendere und innerlich freie Ausnutzung der großen Erkenntnismöglichkeiten, die dieser Wissenschaft innewohnen. Diese Anerkenntnis setzt den Forderungen ein Ende, der Kirchengeschichte ein mehrfaches Ziel und einen mehrdeutigen Wissenschaftsstatus zuzuweisen, die, wie wir schon gesagt haben, von der Verkürzung der natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit auf das Heilsmysterium oder umgekehrt bestimmt sind oder auch vom jeweiligen Stand des kirchlichen Bewußtseins oder von der partikulären Auffassung, die der einzelne Historiker über die «praeambula fidei» hat.[6] Anderseits ist diese Anerkenntnis behilflich, die Kirchengeschichte mit dem tatsächlich bestehenden Problem einer immer besseren Anpassung an die Natur des Forschungsobjekts zu konfrontieren, und damit trägt sie zu einer Überwindung der positivistischen Phase auf allen Forschungsebenen bei.

In dieser Beziehung hat die Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert entscheidende Fortschritte gemacht, die von der Kirchengeschichte erst in unsicheren Ansätzen übernommen worden sind. Ihre Übernahme wird gehemmt durch eine instinktive Mißtrauenshaltung auf seiten vieler Historiker oder durch die ablenkende und verzögernde Wirkung der Diskussionen über den «habitus fidei» des Historikers und über die theologische Natur der Kirchengeschichte. Alle Ziele, die sich auf diesen Wegen erreichen lassen, können auf viel wissenschaftlichere und gültigere Art verwirklicht werden, indem man sich in der Kirchengeschichte die Fortschritte zu eigen macht, die in den Geschichtswissenschaften im allgemeinen erzielt worden sind. Diese Fortschritte bestehen im Übergang von der partiellen und rein faktuellen (*événementielle*) Geschichte zur Globalgeschichte, d.h. zu der Rekonstruktion eines kirchlichen Ereignisses vermittels der Erforschung aller Faktoren, aus denen es bestand, und auch der Wirklichkeitsaspekte, die es bedingen konnten oder sonstwie mit ihm zusammenhingen. Dank dieser Sicht ist man dazu gelangt, die lange praktizierte Bevorzugung der politischen und diplomatischen Geschichte aufzugeben; man ist zu einer korrekteren Einschätzung des gesellschaftlichen Elements als eines Gegenstandes der Geschichtswissenschaft gelangt, zur Anerkenntnis der dynamischen Interdependenz der verschiedenen Wirklichkeitsaspekte, zur Integration psychologischer, lehrhafter und spiritueller Elemente, die vom Geschichtspositivismus lange Zeit mit Mißtrauen betrachtet wurden.

Zweifellos ist die Geschichtsforschung mit alldem über die Erkenntnisebene, auf die sie sich vom Moment ihrer Konstitution zu einer Wissenschaft an gestellt hat, qualitativ nicht hinausgekommen. Aber sie ist erst dann zu einem solchen Überstieg reif, wenn grundlegende Elemente wie der Zeitbegriff, der Sichtbarkeitsbegriff und andere von Grund auf neu formuliert worden sind.

Im Licht dieser höchst summarisch dargelegten Überzeugungen möchte ich nun anzudeuten versuchen, wie eine ganzheitliche Sicht der gesamten

christlichen Wirklichkeit einer besonders dramatischen Periode, des 16. Jahrhunderts, möglich ist, in bezug auf die die ursprünglichen Spannungen die Geschichtsforschung noch in höchstem Maße beherrschen und so unserer Erkenntnis der damaligen Ereignisse sehr enge Grenzen setzen. Die Anstöße von der ökumenischen Annäherung und ekklesiologischen Neubesinnung her haben bis jetzt bloß nebensächliche Wirkungen gezeitigt oder dann die Dinge geradezu mystifiziert.

Die kirchengeschichtlichen Ereignisse des 16. Jahrhunderts haben eine immer stärkere und intransigentere Radikalisierung erlebt, die sich auf die Struktur des Christentums tief auswirkte und in sie Elemente hineinbrachte, die bis dahin noch unbekannt waren, nachher aber sich als so beharrend erwiesen, daß sie zu spontanen «Kategorien» der abendländischen Kultur geworden sind. Man denke z.B. an den verhältnismäßig rasch verlaufenden Prozeß, nach dessen Abschluß sowohl das Christentum römischer Oboedienz als auch das reformatorische Christentum sich als «Religion» bezeichnen.[7] Deshalb muß jede Neudarstellung der Kirchengeschichte jenes Jahrhunderts es sich zur Pflicht machen, die Wirklichkeit zu respektieren und nicht an die Stelle des Denkens jener Zeit das heutige Denken des Historikers zu setzen. Man muß darum jede Versuchung zurückweisen, die Spannungen, Spaltungen, Gewalttätigkeiten, Unduldsamkeiten, Verantwortlichkeiten, kurz, alle die Faktoren abzuschwächen und einzuebnen, die tatsächlich Konfliktselemente darstellen, in denen der eine Teil seine christliche Legitimität zu behaupten suchte und sie dem andern Teil absprach. Wir brauchen deshalb in bezug auf die Korruption des Klerus oder die unbewußten Motive Luthers nichts zu beschönigen und – auf dieser Ebene – nicht zu leugnen, daß die 95 Thesen tatsächlich angeschlagen worden sind,[8] sondern wir müssen eine ganzheitliche, d.h. globale Schau der Präsenz der Christen und ihrer Kirchen im europäischen Leben des 16. Jahrhunderts zurückgewinnen.

Wenn man den Mut aufbringen wird, in kritischer Strenge diesen Weg zu verfolgen, so sollten sich daraus offensichtliche Resultate ergeben, die zu einer viel treffenderen Kenntnis des religiösen Lebens im 16. Jahrhundert führen könnten. Vor allem sollte sich dies auf die Darstellung der Kirchengeschichte auswirken, indem dieser der ganze unendliche Raum und die ganze Dichte der Überzeugungen, Haltungen, allen Christen gemeinsamen Akte zurückgewonnen würden, die unbekannt geblieben sind nicht bloß deshalb, weil die Aufmerksamkeit der Historiker von den institutionellen Elementen in Beschlag genommen war, sondern auch infolge der konfessionellen Intransigenz. Es muß wiederentdeckt werden, daß die Kirche des 16. Jahrhunderts nicht bloß aus den gegensätzlichen Konfessionen besteht und nicht nur die Glaubensspaltung ist, sondern daß sie zum mindesten ebensosehr in der Gemeinschaft im gleichen Glauben und im Bewußtsein besteht, derselben Wirklichkeit zuzugehören, dasselbe Schicksal zu teilen. Daß man den konfessionellen Zaun sich auch durch die Kirchengeschichtsschreibung hindurchziehen ließ, hat dagegen zwei und oft noch mehr Geschichten konstruieren lassen: die Geschichte der katholischen Kirche, die Geschichte der reformierten Kirchen, die Geschichte der Wiedertäufer oder der Antitrinitarier. Daß man über diese Phase der Kirchengeschichtsschreibung hinausgelangt, erscheint gerade dadurch möglich, daß man sich um die «Globalität» bemüht, die sich in den andern Geschichtswissenschaften durchgesetzt hat. Selbstverständlich hat man sich bisweilen episodisch schon in dieser Richtung bewegt,[9] doch stellt sich immer mehr die Aufgabe, sich systematisch und dauernd nach dieser Richtung hin zu orientieren.

Auf dieser darstellenden Ebene wird es weiterhin wichtig sein, das östliche Christentum, vor allem – doch nicht ausschließlich – das griechische und russische, wieder in den Rahmen der Christenheit zu integrieren. Allzuoft hat die neuere Geschichtsschreibung all dies unbeachtet gelassen und an den Rand verwiesen, so daß sie es verunmöglichte, die tiefen Zusammenhänge wahrzunehmen, die noch bloß einige Jahrzehnte vor dem Konzil von Florenz und vor der großen Emigration, die auf den Fall Konstantinopels folgte, die beiden großen christlichen Räume miteinander verband.[10] Noch weniger kennt man das christliche Leben, das außerhalb der Christenheit, unter der muselmanischen Herrschaft, herangereift ist und seine Beziehungen zum traditionellen Leben der Christen des Okzidents.

Ferner stellt sich die Aufgabe, das Gespür dafür zurückzugewinnen, was für die Kirche des 16. Jahrhunderts die «Häretiker» bedeuteten, d.h. die von allen Konfessionen ausgestoßenen Christen, deren Zeugnis in mehr als einem Fall den Pfad darstellte, auf dem das Christentum dieses Jahrhunderts das Wissen um große evangelische Werte bewahrte, die sonst mit Füßen getreten und sogar ausgelöscht worden wären – denken wir z.B. an den Frieden und die Zurückweisung der Gewalt.

Wichtig wäre es auch, daß das christliche Leben auch im Hinblick auf zwei andere religiöse Gemeinschaften jener Epoche studiert würde: die jüdischen Gemeinden und den Islam. Man müßte dabei starre politische und psychologische Abschrankungen durchbrechen und nach dem allfälligen Zusammenhang mit dem christlichen religiösen Phänomen fahnden. Um die historische Kenntnis auf das religiöse Leben der gewöhnlichen Christen auszudehnen, bedarf es einer intensiven Erforschung vor allem der Laienbruderschaften, der Geschichte der Häufigkeit des Sakramentenempfangs, der verschiedenen Kultelemente, der Bibelkenntnis, der Benutzung frommer Bücher. Wenn man sich in dieser Richtung bewegt, wird man sich dem Problem annähern, in welchem Bezug das religiöse Leben zum wirtschaftlich-gesellschaftlichen Rahmen steht, der bis jetzt wenig berücksichtigt wurde, obwohl sehr enge und tiefe gegenseitige Beeinflussungen bestehen. Damit nimmt man den eigentlich religiösen Beweggründen des Lebens der Kirchen und der einzelnen Christen nichts von ihrer Bedeutung, vermeidet aber den Eindruck, daß die Religionskämpfe, die das ganze 16. Jahrhundert durchziehen, sich zwischen Engeln und nicht zwischen Menschen abgespielt hätten, die von der wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der sie lebten, umgeben, bedingt und oft an ihr beteiligt waren.[11]

Eine globale geschichtliche Darstellung des religiösen Lebens des 16. Jahrhunderts wird das Studium der entgegengesetzten kontroversistischen, geschichtlichen und theologischen Positionen umfassen müssen, indem sie sich um eine ganzheitliche Betrachtung von Schulen bemüht, die zwar aus Antinomie entstanden wie die der Zenturionen von Magdeburg und die römische Schule von C. Baronius, aber durch die Tatsache einander nähergebracht wurden, daß sie dieselben Probleme im gleichen Bestreben, wenn auch unter entgegengesetzten Vorzeichen, anpackten. Viele Aspekte der christlichen Kultur ließen sich durch das nicht bloß vergleichende, sondern ganzheitliche Studium von Strömungen veranschaulichen, die zwar einander entgegengesetzt, aber doch auf die gleiche christliche Wirklichkeit bezogen waren und bis jetzt ausschließlich als entgegengesetzte Welten für sich betrachtet wurden.

Auch innerhalb der Hauptkirchen – der römischen, lutheranischen und kalvinischen Kirche – hat sich die Kirchengeschichte für gewöhnlich darauf beschränkt, die Position jeder Gruppe mit der Strömung zu identifizieren, der es jeweils geglückt ist, ihre Hegemonie durchzusetzen, indem sie die Mehrheit gewann. Aber gerade in bezug auf eine Periode so lebendiger Wirkkräfte und so tiefgreifender Änderungen erscheint es unerläßlich, die in der Minderheit verbliebenen Strömungen und ihre dialektische Funktion gegenüber der Mehrheit wie gegenüber den andern Kirchen richtig zu kennen. Die in der Minderheit verbliebenen Strömungen haben in mehr oder weniger kurzen Abständen Bewegungen von großer Wichtigkeit ins Leben gerufen, und auf jeden Fall läßt sich über das christliche Leben jener Jahrzehnte kein wahrheitsentsprechendes Bild gewinnen, wenn man die Ausstöße, die von diesen Minderheiten ausgingen, nicht richtig bewertet.

Es bedarf also dieser und wahrscheinlich vieler anderer Integrierungen von Faktoren des religiösen Lebens im 16. Jahrhundert, von Faktoren, die bis jetzt bekannt und zuweilen auch weniger bekannt waren, aber unwillkürlich nur in ihren trennenden Elementen, ja geradezu als Zubehör anderer, entgegengesetzter «Religionen» ins Auge gefaßt wurden, ohne daß man dem vielen, das sie trotz der polemischen Intention gemeinsam hatten, und sie trotz der schroffen Trennungen weiterhin miteinander verband, irgendwie Beachtung schenkte.

Die historische Kritik stellt vor eine weitere Reihe von Problemen in bezug auf Urteile, die im 16. Jahrhundert formuliert wurden und die in der nachfolgenden Geschichtsschreibung eine äußerst wichtige diskriminierende Wirkung ausübten.

Ich möchte einige Beispiele anführen, die mich sehr bezeichnend dünken: vor allem das von römischer sowie von reformierter Seite formulierte Urteil, daß die voneinander abweichenden Thesen über die Rechtfertigung, wie sie z.B. im Regensburger Religionsgespräch vertreten wurden, sich nicht miteinander vereinbaren ließen. Wir wissen, von welch entscheidendem Einfluß auf die gegenseitige Distanzierung der Lehre das Urteil war, das Rom, Wittenberg und Genf über diese Positionen abgaben. Heute hingegen sucht eine Untersuchung wie die von H. Küng über die Rechtfertigung in einer Perspektive und mit einem theologischen Wissen, die viel umfassender sind als die des 16. Jahrhunderts, aufzuzeigen, daß die beiden Positionen an und für sich nicht unvereinbar sind. Es geht dabei nicht darum, die Tatsache wegzudisputieren, daß man sich damals vor eine unübersteigbare Meinungsverschiedenheit gestellt sah, sondern vielmehr darum, das geschicht-

liche Wissen auf alle damals mitspielenden Faktoren auszudehnen, ohne sich zum vornherein an die Grenzen zu halten, die von der damaligen Polemik gezogen worden waren.

Ein anderes Urteil jener Zeit, das meiner Ansicht nach gründlich überprüft werden muß, betrifft den Humanismus als antichristliches Phänomen. Dieses Vorurteils wegen ignoriert die Kirche noch heute die Bedeutung des Werks des Erasmus und der großen humanistischen Generationen im allgemeinen, die nicht nur im Rahmen des Christentums gedacht und gelebt haben, sondern die auch willens waren – freilich auf ihre Weise –, sich in diesen Rahmen einzufügen[12].

Ein weiteres, ebenfalls interessantes Beispiel bildet die Bedeutung, die vor allem von seiten der katholischen Kontroverstheologen und nun wiederum von Lortz der sogenannten «theologischen Unklarheit» zugeschrieben wird, d.h. der theologischen Unsicherheit als eines Faktors, der sich beim Vollzug der Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert wesentlich negativ ausgewirkt habe.[13] In dieser These liegt nämlich meines Erachtens eine Zurückweisung des Pluralismus, eine Bevorzugung der Gewißheit und ein entsprechendes Mißtrauen gegenüber dem Suchen, eine Vorliebe für den Monolithismus gegenüber der Existenz mannigfaltiger Lehrformulierungen, die doch für das Christentum während fünfzehn Jahrhunderten der gegebene Zustand war. Ist es wirklich die Geschichtsforschung, die zu einem solchen Schluß führt, oder ist dieser nicht vielmehr ein Vorurteil, das von außerhalb der Forschung liegenden Überzeugungen diktiert wird?

Man darf wohl darauf hinweisen, wie in dieser Perspektive die Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts imstande wäre, Elemente zu bieten, um den globalen Sinn der religiösen Ereignisse des 16. Jahrhunderts von neuem zu erwägen, der für gewöhnlich unter entschieden negativem Vorzeichen dargestellt wird, nämlich unter dem Zeichen der Trennung, des Bruchs der religiösen Einheit. Eine streng wissenschaftliche Untersuchung wird sicherlich all dies ans Licht fördern, ohne Abschwächungen anzubringen oder die scharfen Ecken abzufeilen; gleichzeitig aber wird sie bereit sein zu sehen, wie in eben diesem Bruch, in eben dieser Trennung eine ganze Reihe positiver Werte an den Tag getreten sind, die zum großen Teil dem Christentum von heute zugute kommen, nur hat man normalerweise nicht den Mut und die Klarsicht, sie dieser Tatsache zuzuschreiben. Der Wert des Pluralismus in den theologischen Formulierungen, in den Äußerungen des religiösen Lebens, in der Leitung der Kirche; die Aufwertung des Laientums oder, besser gesagt, des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen; die Wiederaufnahme des Kontaktes mit der Bibel; die expansive Kraft, die die durch den Bruch freigesetzten gewaltigen Energien erzeugt haben und die sich in der großen missionarischen Expansion der folgenden Jahrhunderte auswirkte, gehen in weitem Ausmaß auf das Erbgut von Ideen, Forderungen, Erfahrungen zurück, das im 16. Jahrhundert mit ungestümer Intensität an den Tag getreten ist.

Diese Kategorie von Urteilen gehört nicht direkt in die Kompetenz der Kirchengeschichte, wird aber ermöglicht oder aber vollständig verbaut, je nachdem diese imstande ist oder nicht, sich immer besser nach der Kenntnis ihres Objekts auszurichten.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Eine rigorose, hellsichtige Ausrichtung der Kirchengeschichte nach den vordersten Grenzen der Geschichtsforschung könnte auf der Ebene der großen Gesamtbewertungen unsere Kenntnisse des christlichen Lebens im 16. Jahrhundert sowie in andern Epochen beträchtlich verändern.

Wir können jedoch diesen summarischen Arbeitsvorschlag nicht abschließen, ohne – wenn auch kurz – wenigstens die Hauptprobleme anzuführen, die noch offenbleiben oder durch die Annahme dieses Vorschlags sich zuspitzen würden.

Vor allem ist ohne weiteres klar: Wenn man auf der einen Seite daran festhält, daß Gegenstand der Kirchengeschichte eben die Kirche zu sein hat, wenn auch in der weitesten Bedeutung dieses Wortes, und wenn man auf der andern Seite nach einer globalen Dimension dieser Geschichte sucht, so entsteht eine Spannung. Der Kirchenbegriff, den die Historiker der Untersuchung der Quellen über die zu erforschende Epoche entnehmen,[14] wird nämlich für gewöhnlich derart eng sein, daß er mehr oder weniger breite Gruppen von Christen außer acht läßt. Anderseits würde es, wenn man anstelle der «Kirche» das «Christentum», die «missionarische Ausbreitung», die «Verkündigung der Frohbotschaft» zum Objekt machen würde, zwangsläufig zu einer Krise in dem Sinn führen, daß die Identität der Kirchengeschichte als Wissenschaft verunsichert würde und diese beinahe unvermeidlich in eine zwielichtige Zwischenposition zwischen der Geschichtswissenschaft einerseits und der Heilsgeschichte oder Theologie der Geschichte anderseits hineingeriete,[15] was meiner Ansicht nach einen eindeutigen Rückschritt bedeuten würde.

Eine weitere offene Frage betrifft den Einfluß, den die immer scharfsinnigere Infragestellung der Existenz eines «sakralen» Lebensraums und das entsprechende Aufkommen «unterirdischer Kirchen» auf den Wissenschaftsstatus der Kirchengeschichte haben könnten. Die Geschichte der Kirche unserer und der nächsten Jahrzehnte wird sich auch diesem Problem gegenübersehen und dadurch wahrscheinlich dazu angespornt werden, sich immer feinere Forschungsinstrumente zu schaffen, um das Gleichgewicht zwischen der «Makrohistoriographie» und einer «Mikrohistoriographie» herzustellen.

Dies ist übrigens heute schon insofern erfordert, als die Kirchenhistoriker nicht einem groben Mißverständnis anheimfallen: der Verwechslung einer «globalen» Geschichte der Kirche mit einer Geschichte der «Universal»-Kirche. Denn wenn man auch zweifellos eine Globalgeschichte der Universalkirche beibehalten und weiterentwickeln muß, so ist es doch noch dringlicher, daß eine globale Geschichte von Ortskirchen und Ortsgemeinden geschaffen wird. Der Kirchenhistoriker muß unbedingt zur Kenntnis nehmen, daß die konkreten Christengemeinden auf existentieller und ekklesiologischer Ebene eine ganz neue Bedeutung erhalten haben und sei dies auch nur in der Perspektive einer ausgedehnteren Dialektik der Gemeinschaft mit den andern Ortskirchen. Unter diesem Horizont sollte nicht nur eine neue Saison der Kirchengeschichtsschreibung anheben, sondern auch die Gefahr vermieden werden, daß die Globalgeschichte der Kirche auf eine Verwestlichung und Europäisierung dieser Geschichte hinausläuft.

Schließlich bleibt noch ein besonders heikles Problem offen: die Frage nach der Anthropologie, auf die sich die von uns gezeichnete Schau der Kirchengeschichte abstützen soll. Denn offensichtlich ist es, zusammen mit der Ekklesiologie, das Menschenbild, das das Werk des Kirchenhistorikers bedingt, vor allem die Erarbeitung der Arbeitshypothesen und die Entscheidung, wem in der Forschung die Priorität zukommen soll. Wir brauchen bloß an den mehr oder weniger breiten Raum zu denken, den der Historiker der eschatologischen Spannung in der nachapostolischen Kirche zuerkennen kann, an die Frage also, wann die eschatologische Naherwartung nachließ. Man ersieht ohne weiteres, daß es von den kulturellen Interessen und den Glaubensüberzeugungen des Historikers abhängt, ob die Forschung auch in dieser Richtung vorangetrieben wird oder nicht.

Ich verhehle nicht, daß mein Vorschlag in sich schließt, sich voll und ganz in die Säkularisierung der Kirchengeschichte zu fügen in dem Sinn, daß diese sich vollständig und engagiert in die wissenschaftliche Dialektik der Geschichtswissenschaften integriert. Eine Säkularisierung, die sich von positivistischen oder antiklerikalen Schlacken befreit und auch die pseudotheologischen Verlokkungen zurückgewiesen und die konfessionellen Schranken gesprengt hat. Eine «offene» Säkularisierung der Kirchengeschichte in dem Sinn, daß diese Disziplin nach einer wissenschaftlichen Erkenntnis der zeitlichen Aufeinanderfolge von Formen des christlichen Lebens trachtet, die für den Gläubigen ebenfalls «Zeichen» sind und die der Theologe im Licht der Offenbarung über den Heilsplan Gottes zu entziffern berufen ist. Man braucht sich keine vergeblichen Illusionen über eine «aseptische» und «objektive» Geschichte oder über vorurteilsfreie und unvoreingenommene Historiker zu machen. Und doch ist es von entscheidender Wichtigkeit, daß die Kirchengeschichte ihren Status als historische Disziplin mit alldem, was dies in sich schließt, in Treue zu sich selbst vertieft. Daraus ergäbe sich meiner Überzeugung nach auch eine Akzeleration auf einen eventuellen qualitativen Sprung der Kirchengeschichte hin, so daß die nachteiligste Beschränkung, an der sie leidet, behoben würde: die nämlich, daß sie nur über Instrumente verfügt, die sich bloß zur Wahrnehmung des sichtbaren Aspektes der Kirche eignen.

[1] Typisch für diese Haltung ist die programmatische Formulierung, mit der Eusebius von Caesarea seine Kirchengeschichte einleitet: «Ich habe mich entschlossen, in einer Schrift zu berichten über die Nachfolgen der heiligen Apostel, über die von unserem Erlöser an bis auf uns verflossenen Zeiten, über die zahlreichen, großen Ereignisse der Kirchengeschichte, über alle trefflichen kirchlichen Führer und Vorsteher in den angesehensten Gemeinden, über alle jene, welche immer wieder mündlich oder schriftlich Dienst am göttlichen Worte taten...». (I, 1). Ein sonderbarer, bezeichnender Protest gegen die Kirchengeschichte, die bloß aus einem Bericht über die Konflikte zwischen Institutionen, Personen, zwischen Rechtgläubigen und Häretikern besteht, findet sich in den «Xenien» von Goethe: «Mit Kirchengeschichte was hab ich zu schaffen?/Ich sehe weiter nichts als Pfaffen;/Wie's um die Christen steht, die Gemeinen,/Davon will mir gar nichts erscheinen./Ich hätt auch können Gemeinde sagen,/Ebensowenig wäre zu erfragen./(...)/Es ist die ganze Kirchengeschichte/Mischmasch von Irrtum und Gewalt» (Werke I [Stuttgart] 1122). Vgl. M. de Certeau, L'histoire religieuse du XVIIe siècle. Problèmes de méthodes: Rech. sc. relig. 57 (1969) 231–250.

[2] Damit will ich keineswegs den Vorschlag machen, die Kirchengeschichte müsse sich um die «möglichen» oder «eventuellen» Kirchen interessieren – dies wäre Phantasterei –, doch glaube ich, daß man über die Identifikation der Kirche mit der vorherrschenden Institution oder Theologie hinauskommen muß.

[3] G. Arnold, Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie. Vom

Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688 (Frankfurt 1729 – Hildesheim 1967); K.S. Latourette, History of Expansion of Christianity (New York 1937–1945); E. Benz, Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht (Leiden 1961). Zu Arnold vgl. P. Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie (Wien 1960) 33–84; zu Latourette vgl. D. Sella, Gli studi di storia religiosa negli Stati Uniti e l'opera di K.S. Latourette (Firenze 1958). Der Suche nach einer Neuorientierung dient auch der Aufsatz von E.G. Leonard, Nécessité et directives d'une conception nouvelle de l'histoire de l'Eglise: Etudes de théologie et d'action évangéliques de la Faculté libre de théologie protestante d'Aix en Prov. 2 (1941) 119–140.

[4] Auf diese Grenzen wies wiederholt hellsichtig hin D. Cantimori, Studi di storia (Torino 1959) 479–480, 483–484, 544, und später in: Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento (Bari 1960) 7. Interessant ist die strenge Unterscheidung zwischen der Kirchengeschichte und ihrer theologischen Interpretation, die dem ausgezeichneten Aufsatz von K.E. Skydsgaard zugrunde liegt: La Réformation en tant qu'événement oecuménique: Oecumenica (1969) 230–250. Dieser hebt hervor, wie Katholiken und Protestanten von der Reformation eine abgeschlossene, endgültige, metyphysische Deutung gegeben haben (S. 242), und fügt hinzu, daß sowohl die Polemik wie der Irenismus nur gegenseitige Indifferenz bedeuten, nicht aber Konfrontierung und noch weniger Kontakt.

[5] Zu diesem Punkt vgl. R. Aubert, Introduction générale zu seiner Nouvelle histoire de l'Eglise I (Paris 1936) 7–26 und H. Jedin, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?: Saeculum 5 (1954) 119–128 und jetzt in: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte I (Freiburg i. Br. 1966) 37–48; ferner Kirchengeschichte: Lex. Theol. u. Kirche VI, 209–211; die Einleitung zu: Handbuch der Kirchengeschichte I (Freiburg i. Br. 1962) 2–11 und endlich: La storia della Chiesa è teologia e storia (Milano 1968). Die gleiche Linie vertritt auch C.W. Dugmore, Ecclesiastical History. No Soft Option (London 1959).

[6] Die Frage nach der Wichtigkeit oder Unwichtigkeit des Glaubens beim Kirchenhistoriker wurde angepackt von R. Aubert, Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse: Recherches et débats 47 (1964) 28–43.

[7] Diese fortschreitende Distanzierung schlug sich in der Formel nieder: «Cuius regio eius et religio», die dem protestantischen Kanonisten Joachim Stephani zugeschrieben wird. Die Analyse der Texte der Confessio Augustana (1530), des Augsburger Religionsfriedens (1555) und des Westfälischen Friedens (1648) läßt die fortschreitende Änderung des Sprachgebrauchs ersehen: 1530 wurde *religio* noch bloß in einheitlichem Sinn gebraucht, so daß das ganze abendländische Christentum darunter verstanden wurde; 1555 kommt dieser Sinn noch vor, aber es werden auch schon «Konfession» und «Religion» einander gleichgesetzt: «beide Religionen», «alte Religion oder Augspurgische Confession»; 1648 schließlich wird allgemein der Ausdruck verwendet «utraque religio». Vgl. J. Heckel, Cura religionis – Ius in sacra – Ius circa sacra: Festschrift für U. Stutz (Stuttgart 1938) 224–298. Es ist nicht überflüssig, zu erwähnen, daß auch der Codex iuris canonici Normen für die Fälle von «mixta religio» enthält!

[8] Vgl. E. Iserloh, Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt (Münster 1966). Zu der nachfolgenden Diskussion vgl. R. Baumer, Die Diskussion um Luthers Thesenanschlag. Forschungsergebnisse und Forschungsaufgaben: Um Reform und Reformation (Münster 1968) 53–95.

[9] Ich erinnere an den Aufsatz von H. Jedin, Ein «Turmerlebnis» des jungen Contarini: Histor. Jahrbuch 70 (1951) 115–130, worin die Analogie zwischen dem geistlichen Erlebnis des künftigen Kard. Contarini mit dem des Augustinermönchs Martin Luther hervorgehoben wird. Ein Versuch zu einer globalen Schau, wenn auch in perspektivischer Verkürzung, wurde gemacht von J. Lebrun, Le christianisme et les hommes à la fin du XVIe siècle: Nouvelle histoire de l'Eglise III (Paris 1968) 232–254.

[10] Wie sehr dieses Problem gesehen wird, bezeugen die wichtigsten neuern Handbücher der Kirchengeschichte und der Geschichte der Spiritualität, in denen sich ein Kapitel oder ein Anhang über das östliche Christentum findet, wie dies übrigens auch schon bei A. Fliche und V. Martin der Fall war. Gerade bei diesen Akten guten Willens wird man sich bewußt, wie sehr solche Lösungen vom geschichtlichen Standpunkt aus noch unzulänglich sind, auch wenn sie ein schätzenswertes Zeugnis ökumenischer Gesinnung darstellen.

[11] Von dieser weiten, reichen Problematik ist fast ausschließlich ein Aspekt isoliert und überprüft worden: der wirtschaftliche Aufschwung, der angeblich vom Kalvinismus herbeigeführt wurde (Max Weber). Es stellt sich die Frage, ob diesbezüglich die Historiker nicht in zwei Vorurteilen befangen geblieben sind: einmal in dem seit dem 17. Jahrhundert aufgekommenen Gedanken, es sei apologetisch notwendig, den Beitrag der Religion zur Wohlfahrt der Staaten aufzuzeigen, und sodann in der ausschließlich negativen Bewertung des Bruches, woraus sich das Bedürfnis ergab, auch auf die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Folgen dieses Bruches hinzuweisen.

[12] Vgl. im allgemeinen A. Weiler, Humanismus und Scholastik: Concilium 3 (1957) 530–538, und für den besonders aufschlußreichen Fall von N. Machiavelli D. Cantimori, Nicolò Machiavelli: Storia della letteratura italiana IV (Milano 1966) 7–53.

[13] J. Lortz, Die Reformation in Deutschland I (Freiburg i Br. [2]1948) 137–138; Wie kam es zur Reformation? (Einsiedeln 1950) 42–43.

[14] Unter den katholischen Wissenschaftern herrscht häufig die Meinung, es komme der Theologie zu, das Objekt der Kirchengeschichte zu bestimmen. Vgl. H. Dickerhof, Kirchenbegriff, Wissenschaftsentwicklung, Bildungssoziologie und die Formen kirchlicher Historiographie: Histor. Jahrbuch 89 (1969) 176–202 und G. Denzler, Kirchengeschichte im Lichte der Wahrheit: J. Bielmeier (Hrsg.), Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Zeitalters (Regensburg 1969) 99. J. Wodka hat den Versuch gemacht, eine für die Kirchengeschichte normative Ekklesiologie zu entwerfen: Il mistero della Chiesa nella prospettiva della storia ecclesiastica: Il mistero della Chiesa I (Roma 1966) 581–786 (Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht: Mysterium der Kirche I [Salzburg 1962] 347–477). Abgesehen von den ernsthaften methodologischen Bedenken, die seine Art des Vorgehens auslöste, dünkt mich dieser Versuch abstrakt. Die konkrete Bestimmung des Gegenstandes der kirchengeschichtlichen Forschung kann meines Erachtens nicht von außen her erfolgen vermittels einer von dieser Wissenschaft artverschiedenen Disziplin, wie es die Theologie ist.

[15] Außer den Vorschlägen von Arnold, Latourette und Benz vgl. diejenigen von G. Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift (Tübingen 1947) (Neudruck in: Wort Gottes und Tradition [Göttingen 1964] 9–27); von H. Bornkamm, Grundriß zum Studium der Kirchengeschichte (Gütersloh 1943) 17ff; von H. Karpp, Kirchengeschichte als theologische Disziplin: Festschrift R. Bultmann (Stuttgart 1949) 149–167, die alle das Bestreben haben, der Kirchengeschichte ein weiteres, komplexeres Objekt zuzuweisen als die Kirche in ihrem juridisch-institutionellen Verständnis, das in den fünfziger Jahren vorherrschend war, und gleichzeitig über die traditionelle Erkenntnisgrenze der Geschichtsforschung hinauszukommen: die Sichtbarkeit. Es scheint nicht, daß die verschiedenen Alternativen einen hinreichend konkreten Charakter haben, um das Forschungsobjekt genau bestimmen zu können. Übrigens kann man auch diesbezüglich sich fragen, ob nicht gerade durch eine integrale Ausnutzung der von der Geschichtswissenschaft gebotenen Möglichkeiten sich diejenigen Elemente gewinnen lassen, die von der traditionellen Kirchengeschichte vernachlässigt worden sind und oft immer noch vernachlässigt werden.

Von einem andern Gesichtspunkt aus gesehen, erscheint das Anliegen Karpps, den von K. Barth der Kirchengeschichte zugewiesenen Status einer Hilfswissenschaft der Theologie zu überwinden, als völlig verständlich. Dieses Anliegen läßt sich aber nicht dadurch verwirklichen, daß man der Kirchengeschichte einen theologischen Status zuweist, sondern eher dadurch, daß man wieder folgerichtig ihre Natur als autonome historische Disziplin bejaht, auch wenn sie zur Theologie in einer Interdependenz steht.

Übersetzt von Dr. August Berz

GIUSEPPE ALBERIGO

geboren am 21. Januar 1926 in Varese. Er studierte an der Universität von Mailand, doktorierte 1947 in Rechtswissenschaften, ist seit 1965 Professor an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Bologna und Direktor des Instituts für religiöse Wissenschaften in Bologna.

Yves Congar

Die Geschichte der Kirche als «locus theologicus»

Über jedes Wort in diesem Titel ließe sich diskutieren, vor allem aber darüber, wie weit man den Begriff «Kirche» fassen soll. Es setzt sich immer mehr die Tendenz durch, ihn im Sinn von «Gottesvolk» zu verstehen und in dessen Geschichte auch die nicht mit dem römischen Stuhl verbundenen christlichen Gemeinschaften miteinzubegreifen. Man spricht zuweilen von Christentumsgeschichte. Was den Begriff «locus theologicus» betrifft, so fassen wir ihn, ohne weitere Präzisierungen anzubringen, im Sinn von Melchior Cano (1562) auf, der eingangs dieses Aufsatzes angeführt zu werden verdient, weil er geschrieben hat, man müsse die Theologen, in deren Erörterungen die Geschichte kein Wort mitzureden habe, für ungebildet (*rudes*) halten.[1] Die «loci» bezeichnen die verschiedenen theologischen Erkenntnisquellen, die den Regeln der theologischen Kriteriologie entsprechend qualifiziert werden.

In einem gewissen Sinn umfaßt die Kirchengeschichte alles, ja, wenn man sie im weitesten Sinn versteht, selbst die Heilige Schrift. Zu ihr gehören die alte Epigraphie und Ikonographie, die Liturgie und jene «praxis Ecclesiae», auf die sich Thomas von Aquin in der Sakramententheologie wiederholt beruft; ferner die Schriften der Kirchenväter und Theologen, die Konzilsdokumente und die Verlautbarungen der Päpste, das Leben der Heiligen... Nicht diese verschiedenen Unterabteilungen interessieren uns hier; man spricht von ihnen in den Traktaten «De locis». Darin richtet man das Augenmerk fast ausschließlich auf ihren inhaltlichen Stellenwert, den man auf unglaublich juridische Art zu bestimmen sucht.[2] Man hebt im Grunde nur ihre – apologetisch dienliche – Bedeutung als weit zurückreichende Zeugen hervor, kümmert sich aber nicht um ihre Geschichtlichkeit als solche, als ob es nicht auf ihre Lokalisation in der Zeit (und im Raum) ankäme. Was uns hier dagegen beschäftigt ist dies, daß zu einem bestimmten Zeitpunkt, an einem bestimmten Ort, innerhalb der Koordinaten von vorher und nachher, etwas Neues, anderes vor sich gegangen, gedacht und gesagt worden ist. Kurz, uns geht es hier um die Geschichte als solche. Oder vielmehr um die Kenntnis des Geschichtlichen, um die Kenntnis dessen, was sich in der Abfolge der Zeiten und an verschiedenen Orten ereignet hat. Was kann diese Kenntnis zur Tätigkeit des Theologen beitragen?

1. Was die Kenntnis der Geschichte beiträgt

Es tönt bald banal, wenn man sagt, daß – nach und mit der jüdischen Religion – das Christentum von Wesen aus geschichtlich ist. Gott hat sich in Taten kundgetan, die sein Volk im Gedächtnis behalten und im Glauben gedeutet hat und denen inspirierte Worte und Schriften ihren vollen Offenbarungswert gegeben haben. Seitdem die Geschichts- und Bibelkritik besteht, stellt sich der Theologie die Frage nach der Beziehung und dem Zusammenhang zwischen den Aussagen des Glaubens und den Gegebenheiten, die einer im vernünftigen Maß kritischen Geschichtsschreibung zugänglich sind. Dies ist seit Beginn des 19. Jahrhunderts das Problem der protestantischen Theologie; es hat die Modernismuskrise in der katholischen Kirche bestimmt und seit R. Bultmann eine neue Form angenommen und ein ganz anderes Gewicht erhalten. Eine Theologie, und vor allem eine Christologie, die vor ihm die Augen verschließt, wird von niemandem, der im Bilde ist, mehr ernst genommen werden. Zudem empfehlen alle Pläne zur Erneuerung der theologischen Studien und das Konzilsdekret «Optatam totius» selbst, in die dogmatischen Fragen auf dem Weg ihrer Genese auf biblischer, patristischer und geschichtlicher Ebene einzudringen (man erschließe «die weitere Dogmengeschichte unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur allgemeinen Kirchengeschichte», Nr. 16). Eine Theologie, die diesen beiden Forderungen nach einer genetischen Einführung und einer geschichtlichen und im vernünftigen Maß kritischen Behandlung der schriftlichen Dokumente nicht nachkommt, wird von nun an keine Geltung mehr beanspruchen dürfen und unzulänglich bleiben.

Das Problem der Dogmenentwicklung wurde bei uns seit dem 19. Jahrhundert gestellt. Während es vom Ersten Vatikanum praktisch ignoriert wurde, wurde es vom Zweiten zur Kenntnis genommen (Dei Verbum, Nr. 8), aber zu diesem Zeitpunkt war seine Formulierung in der Problematik der sachverständigen Theologen bereits überholt. Eine bessere und kritischere Information über die Tatbestände, ein schärferes Wissen um die Geschichtlichkeit und Bedingtheit der theologischen und sogar der dogmatischen For-

mulierung durch die Problematik einer Epoche und ihre kulturellen Triebkräfte erlaubten es nicht mehr, eine so einfache und optimistische Sicht der Dogmengeschichte zu haben. Diese stellt nicht so sehr eine zusammenhängende «Entwicklung», eine fortschreitende Herausschälung des implizit Enthaltenen dar, sondern eher eine Folge von Formulierungen ein und desselben Glaubensinhaltes, der sich in verschiedenen Kulturwelten reflektiert und ausdrückt.[3]

Anfänglich hatte man der Geschichtswissenschaft die Funktion zugedacht, die katholischen Positionen zu verteidigen und zu verdeutlichen. Dies war im 16. Jahrhundert nötig[4] und behält seinen Sinn. Pius XII. beschränkte den Nutzen der positiven Theologie nicht darauf, sondern nahm den Gedanken Pius' IX. wieder auf, der von der Theologie erwartete, daß sie aufzeige, wie die von der «Kirche» definierte Lehre in den Quellen enthalten ist.[5] Selbstverständlich muß man darüber hinausgehen. Wir sind uns der geschichtlichen Bedingtheit der lehramtlichen Dokumente klarer bewußt geworden: Sprache, Denkkategorien, Problemstellung bestimmen sogar, wie man an die Fragen herangeht. Zur Deutung der Konzilstexte und der Verlautbarungen des ordentlichen Lehramtes der Päpste und der andern Autoritätsträger bedarf es einer ganzen historischen Hermeneutik.[6] Wir sollten einen philologischen, historischen und kirchenrechtlichen Kommentar zum Denzinger haben. Erst ein solcher Kommentar könnte uns über den genauen Sinn und die Tragweite der Texte ins Bild setzen. Der Syllabus Pius' IX. z. B. läßt sich nur von der geschichtlichen Situation und sogar zum großen Teil nur von der damaligen Lage Italiens her richtig verstehen; die Dokumente, auf die dieses Verzeichnis verweist, strotzen von Anspielungen auf die gesellschaftliche und politische Lage Europas.

Letztlich wird in der Welt von heute eine offene Anerkennung der Geschichtlichkeit und – bis zu einem gewissen Maße – der Relativität vieler Akte, Texte und Haltungen die beste Apologetik sein. Wie H. Küng wiederholt betont hat und Schritte wie die von Ch. Davis uns schärfer bewußt gemacht haben, geht es für die Kirche darum, glaubwürdiger, vertrauenswürdiger dazustehen. Deswegen – aber diese Pflicht besteht schon abgesehen von allen «Nützlichkeits»-Erwägungen – sollte sie so und so viele Fiktionen aufgeben und veraltete Tabus, die sich nach dem heutigen Stand der Erkenntnisse einfach nicht mehr halten lassen, aufheben.[7]

Die Kenntnis der Geschichte öffnet uns den Weg zu einem gesunden Relativismus. Dieser ist etwas ganz anderes als der Skeptizismus; er ist im Gegensatz zu diesem ein Mittel, um wahr zu sein und sich wirklichkeitsentsprechender zu sehen und im Blick auf die Relativität dessen, was tatsächlich relativ ist, nur das als absolut zu bezeichnen, was diesen Namen wirklich verdient. Dank der Geschichte sehen wir die Dinge in ihren richtigen Proportionen und hüten uns, das für «die Tradition» zu halten, was erst von vorgestern ist und im Lauf der Zeiten sich mehr als einmal gewandelt hat. Wir entdramatisieren so viele Besorgnisse, die das Aufkommen neuer Ideen und Formen zwangsläufig in uns weckt. Wenn der Sinn für die Geschichte über die bloße Kenntnis und das journalistische Wissen um die Vergangenheit hinausgeht, können wir uns mit seiner Hilfe in der Gegenwart besser auskennen und über das, was sich wirklich abspielt, und über den Sinn der Spannungen, die wir erleben, klarer im Bilde sein.[8] In dieser Hinsicht stellt die Geschichte der Gegenwart und die Zeitgeschichte – ein Fach, das sich neben der Religionssoziologie mächtig entwickelt – eine besonders wirksame Hilfe dar.[9] Zu erwähnen ist aber auch die Geschichte der Geschichtswissenschaft. Diese ist etwas ganz anderes als ein Sich-selbst-Überbieten der Forschung; sie ist ein ausgezeichnetes Mittel zur Selbstkritik, indem sie uns aufzeigt, warum, unter dem Gewicht welcher Umstände man bis anhin die Ereignisse und die Menschen, Luther beispielsweise, nicht richtig eingeschätzt hat.[10] Wenn die Kenntnis der Vergangenheit dazu verwendet wird, unsern Platz in der Gegenwart besser zu bestimmen, kann sie uns zur Prospektion behilflich sein. Teilhard de Chardin hat gesagt: «Die Vergangenheit hat mir den Bau der Zukunft enthüllt.»[11] Dies ist in einem mir bekannten Bereich, in der Geschichte der Ekklesiologie, offensichtlich der Fall. Die Kenntnis dieser Geschichte erhellt das Werk des Zweiten Vatikanums und den Sinn dessen, was Gestalt annehmen will und im Kommen ist.

Es gibt ein Gebiet, auf dem sich der Einfluß der Geschichtskenntnis als außerordentlich heilsam erwiesen hat und erweist: der Ökumenismus. H.I. Marrou spricht ganz allgemein von einer läuternden Wirkung des geschichtlichen Denkens: es befreit uns von der Last der Vergangenheit.[12] Aus ungenügender Kenntnis der Geschichte sowie der örtlich verschiedenen Situationen hat man während Jahrhunderten einander verurteilt und in den Bann getan, ohne je auf den Gedanken zu kommen, daß auch etwas anderes berechtigt sein könn-

te als das, was man jeweils selbst für richtig hielt. Man war des Glaubens, das, was man für richtig halte, sei von jeher als richtig angesehen worden. Man ermangelte des notwendigen Abstands. Man wollte den andern sich gleichschalten. Die Kenntnis der Geschichte hat es ermöglicht, das Dossier mehrerer Streitfälle von neuem zu öffnen: das des sogenannten «Monophysitismus» der vorchalkedonischen Theologen,[13] das des Patriarchen Photios (F. Dvornik), das der Bannbullen von 1054, das des jansenistischen Schismas von Utrecht.[14] Von Luther war bereits die Rede. Die Geschichte hat es auch ermöglicht, Probleme wieder aufzugreifen, die einst von der Apologetik belastet waren, wie z. B. das der Tradition.[15] Wir stehen erst am Beginn dieser Katharsis, dieser Befreiung durch das geschichtliche Wissen zu einer erweiterten Wahrheitssicht. Ich selbst kann bezeugen: Jedesmal (oder fast jedesmal), wenn ich zu den wirklichen Fakten und den ursprünglichen Dokumenten zurückging, nahm der Sachverhalt ein anderes Aussehen an, als wie man ihn uns geschildert hatte.

2. *Epistemologie und Theologie dieser Frage*

Es sei einem Mann, der der Theologie zu dienen sucht, gestattet, an die Historiker eine prinzipielle Frage zu richten. Unter Theologie wird die wissenschaftliche Erhellung und Entfaltung der Offenbarung Gottes verstanden. Nun sagen wir aber, die Offenbarung sei mit dem Tode der Apostel abgeschlossen – wenigstens in dem von H. de Lubac treffend dargelegten Sinn, daß sie dann, wenn das Zeugnis über Christus abgelegt ist, zu ihrer Vollendung gelangt ist. Wie Johannes vom Kreuz gesagt hat, hat Gott uns nichts Weiteres mehr zu sagen, weil das, was er in Teilaussagen einst durch die Propheten gesagt hatte, er jetzt auf vollständige Art gesagt hat, indem er uns im Sohn alles schenkte.[16] Ist damit das Spiel zu Ende? Wird, wie K. Barth einmal formuliert hat, die Eschatologie nur der Zeitpunkt sein, an dem das Tuch weggehoben wird, das über die schon von jeher gedeckte Tafel gebreitet war? Bringt die Geschichte nichts Neues?

Eine solche Auffassung stößt auf wenigstens drei Einwände, die vielleicht drei Ausdrucksformen der gleichen Schwierigkeit sind. Erstens von dem her, was die Geschichte ist: das Betätigungsfeld unserer Freiheit. Darin liegt der Gedanke des Neuen, der Hervorbringung von noch nie Dagewesenem. Zweitens vom biblischen Zeitbegriff her – ein Begriff, der in den letzten zwanzig Jahren oft ans Licht gehoben wurde und von C. Tresmontant so dargelegt wird: «Im biblischen Denken koexistiert wie bei Bergson die Ewigkeit mit einer schöpferischen und erfinderischen Zeit. Die Zeit ist nicht einfach der Ablauf von dem, was in der Zeitlosigkeit schon vorgegeben war, so daß ein zeitenthobener Blick aufs Mal hätte voraussehen können, was ein für allemal gegeben war (außer wenn es sich dabei um Gott handelt...). Die Zeit ist wirklich unablässig Genese von unvorhergesehenem Neuem.»[17] Wie man treffend bemerkt hat, gelangt Odysseus in der Odyssee an seinen Ausgangspunkt, Ithaka, zurück, während die biblische Geschichte dem Geheiß des Aufbruchs, des Vorwärtsschreitens gehorcht: Abraham, der auszog; das Evangelium als «Übergang» und Ruf, stets über sich hinauszugehen. Den dritten Einwand entnehmen wir einer kritischen Überprüfung von «Gaudium et spes» und des Zweiten Vatikanums ganz allgemein durch einen Marxisten.[18]

P. Lecocq unterscheidet drei Erkenntnisebenen oder -quellen, die der theologische Diskurs artikuliert: 1. die geoffenbarte Wahrheit, die von oben kommt und unveränderlich, endgültig, unerschöpflich reich an Anwendungsmöglichkeiten ist; 2. die Tradition, der Schatz und die Summe der Überzeugungen, die im Lauf der Jahrhunderte von der Weisheit der Kirche, die das Offenbarungsgut hütet, erworben wurde; 3. die Fakten der Geschichte. Nach Ansicht des Autors läuft in «Gaudium et spes» wie im ganzen christlichen Denken und Verhalten schließlich alles auf die Neubestätigung geoffenbarter Sätze hinaus. Die Geschichtsfakten sind höchstens eine Gelegenheit, das schon Gesagte von neuem zu bekräftigen; die konkrete Wirklichkeit ist eigentlich keine Erkenntnisquelle; «die Geschichte ist schließlich nichts anderes als eine immer neue Abwandlung des stets gleichen, das sich wiederholt, indem es sich verändert» (S. 77).

Wir haben nicht vor, dieser marxistischen Kritik klein beizugeben, denn wie könnten wir, ohne sogar unsere Grundlagen zu verleugnen, uns einer Position anschließen, für die jede Behauptung, daß eine transzendente Ordnung existiert und daß nicht alles von unten, von einer rein menschlichen Geschichte herkommt, utopisch oder idealistisch ist? Wir werden uns weiterhin an die biblischen und christlichen Aussagen halten; die marxistische Kritik verpflichtet uns jedoch, gewisse Dimensionen von ihnen, die vielleicht bis anhin etwas übersehen wurden, besser wahrzunehmen.

Wir müssen von zwei exegetischen Gegebenheiten ausgehen: 1. Man wird immer deutlicher

inne, daß die Stelle Ex 3, 14, wo Gott seinen Namen, d.h. sich selbst offenbart, den Sinn hat: «Ich werde der (das) sein, der (was) ich sein werde»; ihr werdet mich an meinen Taten erkennen; «ich werde für euch dasein».[19] Gott ist der lebendige Gott; er gibt sich kund in seinen Werken, in der Geschichte, die erst am Ende abgeschlossen sein wird.

2. Der biblische Wahrheitsbegriff ist eschatologisch: die «Wahrheit» verwirklicht sich in dem, was ein Ding seiner Bestimmung nach werden soll; sie liegt vor uns, nicht hinter uns.[20] Gott selbst ist nicht hinter der Welt; er ist vor ihr und ruft sie. Nach dem großartigen Wort, das Msgr. Hazim, orthodoxer Metropolit von Latakije, in der Eröffnungsrede an der Konferenz von Uppsala im August 1968 ausgesprochen hat, «erklärt sich das Christentum nicht durch die Vergangenheit, sondern durch die Zukunft». Darum *geschieht* die Wahrheit[21] – dies ist ein tief jüdischer und alttestamentlicher Gedanke. Das Christusereignis hat diese Gegebenheiten nur umgewandelt, nicht aufgehoben. Wie O. Cullmann treffend dargetan hat, hat es in dem Zeitpunkt, den Paulus «die Fülle der Zeit» nennt, das Ende vorweggenommen, aber bei dieser Vorwegnahme in das Zentrum, in das Herz der Menschheitsgeschichte das Prinzip (ohne die Fülle seiner Wirkungen) der eschatologischen Vollendung eingeführt: neuer *und ewiger* Bund. In einem gewissen Sinn ist somit alles schon geschehen. Es kann nichts geben, was über das persönliche Kommen Gottes in unsere Menschheit und unsere Welt hinausgeht; es kann keine Worte mehr geben nach *dem* Wort.[22]

In einem ebenso wirklichen Sinn jedoch ist die Wahrheit Christi noch zu verwirklichen: vgl. Eph 1,23; 4,15–16; Kol 1,19. Christus ist in sich selbst Fülle, muß sich aber noch in uns erfüllen. Christus und sein Wort haben noch etwas Unausgedrücktes, Ungesagtes an sich, das zu seiner Äußerung der noch nicht zum Abschluß gelangten Vielfalt der Geschichte und der Völker bedarf. Christus ist nicht nur Alpha, sondern auch Omega (Apok 1,8; 21,6; 22,13). Man hat schon gesagt: «Die Zukunft des Menschen ist der Mensch.»[23] Es gibt eine Zukunft Christi in seinem Leib, den Augustinus den «Christus totus, Christus integer» nennt. Es gibt einen Christus im Kommen, bis er zu seiner vollen eschatologischen Wirklichkeit gelangt ist; es gibt nach einem Wort Tennysons «the Christ that is to be».[24] Was besagt dies konkret?

Zunächst ein An-den-Tag-Treten Christi und durch ihn Gottes im Leben seiner Heiligen: «Das Leben der Heiligen ist auch ein Wort Gottes.»[25] Der «sensus fidelium» hat nicht eine unbedingte Geltung, ist aber ein sehr bedeutungsvoller «locus theologicus»: er ist an liturgischen Schöpfungen und so an der Schaffung einer «lex orandi» mitbeteiligt. Und doch ist die Sakramentenliturgie der typische Ort der Reproduktion des stets Gleichen, da sie die Aktualisierung (die *memoria*) des Ephapax der Erlösung ist. Die Kirche ist jedoch nicht nur Liturgie, sondern auch Prophetie, insbesondere in dem Verständnis und dem Wort, das sie unter den Anregungen und manchmal Forderungen, die von der Geschichte ausgehen, aus der Offenbarung und dem Christusereignis zieht. Die Aktualisierung des Gotteswortes gehorcht noch weitern Bedingungen als der der Heilshandlungen in den Sakramenten. Das Wort *(gesta et dicta)* Gottes kann unablässig vertieft werden; vor allem aber wird es den Menschen vorgelegt in der Vielfalt der Zeiten und Orte, Erfahrungen, Probleme und Kulturen. In ihrer beständigen Neuheit und Ursprünglichkeit erheischt die menschliche Geschichte einerseits unablässig eine Antwort auf noch unbekannte Fragen, und anderseits bringt sie Ausdrucksmittel mit sich, die vorher noch nicht geschaffen waren. Die Geschichte als Eintreten des Noch-nie-Dagewesenen fließt somit in den Wesenskern dieser «Zukunft Christi» ein, die das Leben des Gottesvolkes ist. Dieses empfängt von ihr «sogar die Bedingungen seines Zeugnisses» und «die Mittel, um seiner Botschaft im Heute Gottes ihre Aktualität zu geben» (Chenu). Dies ist, wenn auch etwas zaghaft formuliert, der Sinn von Nr. 44 von «Gaudium et spes» (vgl. Nr. 58, Abschnitt 2) und des Gedankens von den «Zeichen der Zeit».

Was die Probleme der Zeit und der Kulturen betrifft, so kann es sich nicht darum handeln, aus dem «Gegebenen» lediglich die Folgerungen zu ziehen, die es vorgeformt enthielt. Es gibt nicht lediglich eine Wiederholung des stets Gleichen: die Aktualisierung nimmt Neues, noch nie Dagewesenes in sich auf und verleibt es sich ein. Die Zeit rückt immer vor. Doch der Heilige Geist ist dem Volk Gottes gegeben worden, um unablässig Christus zu empfangen und ihn voranzutragen in das Noch-nie-Dagewesene der Geschichte hinein. Er spricht weiterhin durch die Propheten. Er ist, wie H.U. von Balthasar gesagt hat, «der Unbekannte jenseits des Wortes».[26] Wenn die biblische Wahrheit vollendet ist, so ist er «der Geist der Wahrheit». Man müßte hier eine ganze Theologie des Heiligen Geistes vorlegen; doch würde uns dies zu weit führen. Auf alle Fälle versteht man, warum Jesus sagen konnte: «Wer an mich glaubt,

wird noch größere Werke vollbringen als ich» (Jo 14,12).

Man könnte das Problem noch erweitern und sich fragen, ob diese Geltung als «locus theologicus» sich über den Bereich des Volks der Getauften hinaus auch auf die sogenannte Profangeschichte ausdehnen ließe und unter welchen Bedingungen. Man käme damit auf die eingangs dieses Aufsatzes angetönte Frage zurück: Was hat man unter dem Wort «Kirche» zu verstehen? Zum mindesten ist zuzugeben, daß echt christliche Keimkörner oder Werte außerhalb der christlichen Kreise, ja zuweilen in Opposition zur geschichtlichen Kirche eine geschichtliche Entfaltungschance – eine wenn auch zwiespältige, so doch wirkliche Entfaltung erlebt haben. Die Konzilserklärung «Dignitatis humanae» spricht in diesem Sinn (Nr. 12, Abschnitt 2); Paul VI. hat anerkannt, daß die Französische Revolution im Grunde «christliche Ideen übernommen hat: Brüderlichkeit, Freiheit, Gleichheit, Fortschritt, Verlangen, die untern Klassen zu heben».[27] Läßt sich noch mehr sagen? «Gaudium et spes» anerkennt, daß der Heilige Geist in der Geschichte der Welt am Werk ist.[28] Es existiert gegenwärtig eine theologische Strömung, die sich auf die in Christus geschehene Vereinigung Gottes mit der Menschheit, auf die Existenzsituation stützt, in der sich alle Menschen deshalb befinden, weil der universale Heilswille Gottes in dem vorliegt, was man zuweilen die objektive Erlösung nennt. Daraus schließen gewisse Theologen, daß die Kirche sich nicht mit der Gesellschaft identifizieren läßt, die diesen Namen trägt. Sie existiert incognito in der Welt und ihrer Geschichte, die als solche in die absolute, ungeschuldete Präsenz des Mysteriums Gottes aufgenommen sind – das Thema der anonymen oder impliziten Christen.[29]

Wir können uns hier nicht auf eine Diskussion über diese Auffassung einlassen. Vom «locus theologicus» her gesehen, muß man auf formelle, grundlegende Prinzipien abstellen, die als Kriterien gelten: Wort Gottes, Lehramt. Man gelangt somit zu den allgemeinen Regeln der theologischen Kriteriologie zurück, die ebenfalls für die «Geschichte» als «locus theologicus» gelten. Doch dieser «locus theologicus» hat jene Eigenart und Berechtigung, die wir darzulegen versuchten.

[1] De locis theologicis XI, c. 2 § 3: Opera, Ausg. Serry (Padova 1714) 271–272.

[2] So noch J.M. Levasseur, Le lieu théologique «Histoire» (Trois-Rivières, Ed. du Bien Public 1960).

[3] Vgl. in diesem Sinn E. Schillebeeckx in: Théologie d'aujourd'hui et de demain (Kolloquium von Chicago) (Paris 1967) 121–137; J.-P. Jossua, Immobilité, progrès ou structurations multiples des doctrines chrétiennes?: Rev. Sc. phil. théol. 52 (1968) 173–200; M. Seckler, Der Fortschrittsgedanke in der Theologie: Theologie im Wandel (Tübingen 1967) 41–67. In einem andern Zusammenhang spricht G. Baum von «re-focussing of the Gospel... a new response to God's Word in a new age» (The Credibility of the Church today. A Reply to Charles Davis [London 1968] 152).

[4] M. Cano aaO. XI, c. 2 § 4 (273b); P. Polman, L'élément historique dans la Controverse religieuse du XVIe siècle (Gembloux 1932)

[5] Enzyklika «Humani generis» vom 12. Aug. 1950: Denz.-Schönb. 3886.

[6] Dies sagt eindrücklich P. Fransen in: Problèmes de l'autorité = Unam Sanctam 38 (Paris 1962) 93–100.

[7] Vgl. H. Kühner, Tabus der Kirchengeschichte. Notwendige Wandlung des Urteils (Zürich 1963).

[8] Der junge Marx spricht von der Geschichte als einem Mittel zur «Selbstverständigung».

[9] Vgl. B. Stasiewski, Kirchengeschichte und Zeitgeschichte: Reformata reformanda. Festg. H. Jedin (Münster 1965) II, 631–644; V. Conzemius, Die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen kirchlichen Zeitgeschichte: Concilium 2 (1966) 479–486.

[10] Zu Luther vgl. A. Herte, Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus, 3 Bände (Münster 1943); Y. Congar, Luther vu par les catholiques ou de l'utilité de faire l'histoire de l'histoire: Rev. sc. phil. théol. 34 (1950) 507–518. Seitdem liegen zahlreiche Bilanzen vor: Th. Sartory: Una Sancta 16 (1961) 38–54. 186–197; A. Ahlbrecht ebd. 18 (1963) 174–183; R. Stauffer, Le catholicisme à la découverte de Luther (Neuchâtel 1966); F.W. Kantzenbach, Lutheran World 13 (1966) 255–272; H. Jedin: Chicago Studies 5 (1966) 53–63; A. Brandenburg, Katholische Lutherstudien (Paderborn 1966); E. Iserloh, Luther in katholischer Sicht heute: Concilium 2 (1966) 231–235; A. Hasler, Luther in der katholischen Dogmatik (München 1968).

In bezug auf Photios leistete eine analoge Arbeit: F. Dvornik, Le schisme de Photius (Paris 1950).

[11] Lettres de voyage (1923–1939) (Paris 1956) 186.

[12] H.I. Marrou, De la connaissance historique (Paris 1954) 273f: «Das geschichtliche Denken führt zu einer wahren Katharsis, zu einer Befreiung unseres soziologischen Unbewußten, die ein wenig der gleicht, die auf der psychologischen Ebene von der Psychoanalyse angestrebt wird... Ich ziehe diese Parallele hier in vollem Ernst: In beiden Fällen beobachten wir diesen auf den ersten Blick überraschenden Mechanismus, durch den 'die Erkenntnis der einstigen Ursache den jetzigen Zustand verändert'; in beiden Fällen befreit sich der Mensch von der Vergangenheit, die bis dahin verborgen auf ihm lastete, nicht dadurch, daß er sie vergißt, sondern im Bemühen, sie wieder aufzufinden, sie voll bewußt auf sich zu nehmen, um sie zu integrieren. In diesem Sinn hat man von Goethe bis zu Dilthey und Croce immer wieder gesagt, daß die Geschichtskenntnis den Menschen von der Last der Vergangenheit befreit. Auch hier erscheint die Geschichte als eine Pädagogie, als Übungsgelände und Werkzeug unserer Freiheit.»

[13] Pius XII., Enzyklika «Sempiternus rex» vom 8. Sept. 1951: Acta Apost. Sedis 43 (1951) 636–637.

[14] Erklärung der aus Vertretern der römisch-katholischen Kirche und der jansenistischen Kirche von Utrecht zusammengesetzten gemischten Arbeitsgruppe vom 7. Nov. 1966: Docum. cath. (1967) 24–26.

[15] Die amerikanische Sektion, die die Frage im Hinblick auf die Konferenz von Faith and Order von Montreal (1963) studiert hat, hat dies wiederholt bemerkt.

[16] Aufstieg zum Carmel II, Kap. 22,3.

[17] Essai sur la pensée hébraïque (Paris 1953) 41.

[18] P. Lecocq, La structure théologique du «Schéma XIII»: La Nouvelle Critique, Nr. 178, Aug.–Sept. 1966, 69–96.

[19] M. Buber, Moses; Ders., Königtum Gottes: Werke II (München 1964); G. von Rad, Theologie des A. T. I (München ^{4}1962) 193–200; R. Reisel, Observations on 'Ehyeh aser 'ehyeh (Assen 1957); M. Allard: Rech. Sc. relig. 45 (1957) 79–86; Y. Congar: La Maison-Dieu Nr. 59 (1959) 132–161; Neudruck in: Les voies du Dieu vivant (Paris 1962) 80–107; R. Abba: Journ. Bibl. Lit. 80 (1961) 320–328;

J. Schreiner: Concilium 2 (1966) 757–762; J. B. Metz, Gott vor uns. Ernst Bloch zu Ehren (Frankfurt 1965) 227–241.

[20] Am besten hat dies dargelegt W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965). E. Bloch schreibt mit Recht: «Die wirkliche Genese liegt nicht am Anfang, sondern am Ende» (Das Prinzip Hoffnung III (Berlin 1956) 419).

[21] Jo 3,21; 1 Jo 1,6; Tob 4,6; 13,6; Ez 18,9; 2 Chr 31,20. Wir beendeten einen Aufsatz «Vie de l'Eglise et conscience de la catholicité (erschienen Sept. 1938 in Bulletin des Missions) mit den Worten: «Der wirkliche Inhalt der ursprünglichen Formulierung und der Texte kommt ihr (der Kirche) durch die Ereignisse zum Bewußtsein: man wird dann wissen, was es heißen will, daß das Evangelium der ganzen Schöpfung verkündet wird, wenn es verkündet sein wird.» Dieser Aufsatz ist übernommen in die Esquisses du mystère de l'Eglise.

[22] Vgl. Kap. III von Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïcat (Paris 1953) mit den entspr. Belegstellen. Ich erinnere gern an die Stelle bei Thomas, Summa theol. I–II q. 103 a. 3; Lumen gentium Nr. 48: «die Erneuerung der Welt ist unwiderruflich schon begründet...»

[23] Formulierung von Francis Pouge, in Anlehnung an Heidegger, Sein und Zeit. Angeführt von R. Garaudy, Perspecives de l'homme (Paris 1960) 53.

[24] Ende des Gedichtes CV zum neuen Jahr in: In memoriam (Everyman's Library. Tennyson's Poems I [1830–1856] 331). Zweifellos könnten wir hier J. Moltmann und W. Pannenberg in Übereinstimmung miteinander bringen: den Gedanken Moltmanns, daß Gott durch die Erfüllung seiner Verheißung sich am Ende voll offenbaren wird, und die Idee Pannenbergs, daß die Geschichte Gott offenbart, da nur die vollendete Geschichte ihren Gesamtsinn und die ganze Mächtigkeit (das Königtum) Gottes an den Tag treten lasse.

[25] So Pius XI. im Hinblick auf Theresia von Lisieux (A. Combes, Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission [Paris 1954] 212, Anm. 4).

[26] In: Interpretation der Welt (Festschr. R. Guardini) (Würzburg 1965) 638–645.

[27] Ansprache vom 1. Sept. 1963 in der Kathedrale von Frascati: Doc. Cath. Nr. 1410, col. 1371–1372.

[28] Vgl. Nr. 22,5; 26,4; 38; 41,1. Vgl. auch 57,4 (das Wort Gottes).

[29] Hier wären die betr. Schriften von K. Rahner, E. Schillebeeckx, G. Baum (vgl. oben Anm. 3) anzuführen.

Übersetzt von Dr. August Berz

YVES CONGAR

geboren am 13. April 1904 in Sedan, Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique in Paris und an der Hochschule Le Saulchoir, ist Lizentiat der Philosophie und Lektor und Magister der Theologie sowie Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Zahlreiche seiner Werke wurden ins Deutsche übersetzt: Die Tradition und die Traditionen (Mainz 1965), Priester und Laien (Freiburg 1965), Für eine dienende und arme Kirche (Mainz 1965), Heilige Kirche (Stuttgart 1966), Jesus Christus, unser Mittler, unser Herr (Stuttgart 1967).

Roger Aubert

Die Geschichte der Kirche als unentbehrlicher Schlüssel zur Interpretation der Entscheidungen des Lehramtes

Die theologische Arbeit artikuliert sich vom Wort Gottes aus, aber in einer katholischen Perspektive. Das Gotteswort vorzulegen und auf neue Situationen anzuwenden obliegt dem kirchlichen Lehramt. Für den Theologen ist es deshalb von grundlegender Wichtigkeit, so genau als möglich zu wissen, was das Lehramt gesagt hat und welchen Verpflichtungsgrad seine Äußerungen haben. War eine bestimmte Erklärung des Lehramtes durch das Charisma der Unfehlbarkeit gedeckt, an dem es in gewissen genau bestimmten, übrigens sehr seltenen Fällen teilhat? Und sofern das der Fall war, was hat es dann genaugenommen sagen wollen, d. h. welcher Punkt seiner Erklärung ist durch dieses Unfehlbarkeitscharisma garantiert und somit als unabänderlich anzusehen? Dies läuft auf die Frage hinaus: Auf welches Problem – das sich im allgemeinen ganz anders stellte als heute – hat das kirchliche Lehramt von einst, dessen Entscheidungen weiterhin verpflichtenden Charakter haben, unter Einsatz seiner Unfehlbarkeit antworten wollen? Falls es sich um das ordentliche, nicht unfehlbare Lehramt handelt, so ist neben dieser Frage, die sich selbstverständlich ebenfalls stellt, das erste Problem das, ob seine Erklärungen von einst auch noch für die Kirche von heute und den Theologen von heute verpflichtenden Charakter haben und inwieweit.

Fragen dieser Art stellen sich zwangsläufig, sobald man feststellt – und man braucht kein großer Gelehrter zu sein, um dies festzustellen –, daß das Zweite Vatikanum in bezug auf die Stellung des Papstes und der Bischöfe in der Kirche nicht genau das gleiche gesagt hat wie das Erste Vatikanum und daß Johannes XXIII. in bezug auf den Sozialismus nicht genau das gleiche gesagt hat wie Pius IX. Oder denken wir etwa an die nicht unbeträchtlichen Unterschiede zwischen der Lehre, die Bonifaz VIII. in der Bulle «Unam Sanctam» über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat vertreten hat, und dem, was Pius XII. hierüber gelehrt hat. Wenn schon – abgesehen von den Theologen selbst – die Soziologen und Psychologen uns hier über etwas und selbst viel zu sagen haben, so kann selbstverständlich auch der Historiker wichtige Elemente beitragen, um auf Fragen wie die von

uns angetönten zu antworten. Die folgenden Ausführungen wollen bloß einige Reflexionen in Gang bringen und ahnen lassen, in welcher Richtung nach der Lösung gesucht werden muß.

Zunächst ist eine Vorbemerkung notwendig. Wenn man vom Beitrag der Historiker zur Hermeneutik der Erklärungen des kirchlichen Lehramtes spricht, so denkt man vor allem – und dies ist sicherlich auch die Hauptsache – an die Geschichte der Konzilien oder der Interventionen von Päpsten. Wir dürfen jedoch nicht aus dem Auge verlieren, daß die Entscheidungen des Lehramtes – Päpste, Konzilien, Bischöfe, die sich individuell äußern – erst dann ihren wahren Sinn erhalten, wenn man sie in die gesamte Geschichte der Kirche zurückversetzt. Nehmen wir den konkreten Fall der Verurteilung der fünf Sätze des Jansenius durch die im Mai 1653 erschienene Bulle «Cum occasione». Dieser Fall eignet sich besonders gut als Beispiel, denn einerseits wurde unsere Kenntnis des psychologischen Kontextes dieser Verurteilung von J. Orcibal und L. Cognet durch hervorragende Arbeiten vertieft,[1] und anderseits gibt es wenige päpstliche Interventionen, über die wir gegenwärtig so gut im Bild sind, da Lucien Ceyssens seit einem Vierteljahrhundert in allen öffentlichen und privaten Archiven West- und Südeuropas dieser Frage nachgegangen ist und darüber acht umfangreiche Dokumentenbände und mehr als hundert wohlfundierte Aufsätze veröffentlicht hat.[2] Die Verurteilung der fünf Sätze, die von den Theologen allzulange als die – von einzelnen sogar als unfehlbar angesehene – Antwort auf eine spitzfindige Diskussion zwischen Fachleuten der Gnadentheologie behandelt wurde, erscheint uns heute in einem ganz neuen und in bezug auf unser Anliegen sehr aufschlußreichen Licht.

Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts herrscht in ganz Westeuropa allgemein das Verlangen, eine katholische Restauration voranzutreiben, um die durch die doppelte Krise der Renaissance und der Reformation in der Kirche ausgelöste Malaise zu beheben. Wenn man sich aber auch in bezug auf das Ziel einig ist, so bestehen doch große Meinungsverschiedenheiten in bezug auf die einzusetzenden Mittel. Die einen, insbesondere die Jesuiten, erblicken die Rettung im christlichen Humanismus und hoffen, auf diese Weise die vom neuen, aus der Renaissance hervorgegangenen Ideal eingenommenen Menschen wiederum mit Zuversicht zu erfüllen. Sie propagieren eine oft anspruchsvolle Spiritualität, jedoch aktivistischer Prägung, die auf die Kräfte des durch die Gnade wiedergeborenen Menschen vertraut. Gegenüber dieser ersten Gruppe befürchten andere apostolische Männer, die unter dem Einfluß Augustins ein pessimistischeres Menschenbild haben, die Konzessionen gegenüber dem Humanismus könnten zum Naturalismus führen, und sie sind um so mehr für diese Furcht anfällig, als sie feststellen, daß sich manche Elitechristen eben deswegen zum Kalvinismus hingezogen fühlen, weil sie gegen einen schlecht christianisierten Humanismus ankämpfen und die ganze Macht der göttlichen Gnade im Heilswerk bekräftigen möchten. Sie treten deshalb für eine theozentrische Spiritualität ein, indem sie den beängstigenden Charakter der göttlichen Transzendenz betonen, vor der der sündige Mensch sich nur auf die Knie werfen kann. Diese Vorentscheidung auf dem Gebiet der Spiritualität und Pastoral wirkt sich auf der Ebene der Dogmatik und der Moraltheologie aus. Der christliche Optimismus der ersten Richtung führt zum Molinismus und Probabilismus, d.h. zu einem Verständnis der Gnade als eines Mitwirkens Gottes mit dem menschlichen Tun und zu einer milderen Auffassung der Moral. Der ernste, pessimistische Augustinismus der zweiten Gruppe läßt diese im Gegensatz hierzu den Akzent viel mehr auf die göttliche Gnade als auf die menschliche Freiheit setzen und auf dem Gebiet der Moral viel strengere Forderungen stellen. Zwischen diesen Strömungen, die beide davon überzeugt waren, daß es um die Zukunft des Katholizismus gehe, mußte es zwangsläufig zu einer Auseinandersetzung kommen. Unter dem Einfluß verschiedener zufälliger Faktoren artete diese nach und nach zu einem offenen Kampf aus, wovon der Jansenistenstreit anfänglich nur eine neue Episode war.

Eine Episode – und dies ist ein wichtiger Aspekt der Frage, den die Geschichtswissenschaft ebenfalls zu erhellen vermag –, von der die Historiker uns sagen, daß sie sich von Anfang bis Ende unter so unglücklichen Umständen abspielte, daß die Jünger oder sogenannten Jünger des Jansenius – die in Wirklichkeit nur Anhänger Augustins und der Überzeugung waren, die alten Traditionen der Kirche zu verteidigen gegenüber Neuerern, die dem Tagesgeschmack allzusehr zu huldigen schienen – sich völlig guten Glaubens unwillkürlich fragen mußten, ob sie nicht das Opfer ungerechter Machenschaften ihrer Gegner waren, welche die Aufmerksamkeit von den schwachen Punkten ihrer Position, z.B. von ihrer Kasuistik, ablenken wollten. Und dies um so mehr als, wie L. Ceyssens

deutlich aufgezeigt hat, selten eine Verurteilung so ungeschickt ausgesprochen wurde, woran namentlich der Assessor Albizzi des Sanctum Officium die Schuld trägt, der während der Reihe von Zwischenspielen, die zur Verurteilung von 1653 führten, eine entsprechende Rolle spielte. Wenn die Theologen gewußt hätten, wie während dieser Jahre die Situation in Rom eigentlich war, so wären sie nie auf den Gedanken gekommen, die Bulle «Cum occasione» als eine Entscheidung ex cathedra zu betrachten.

Die Erklärungen des Lehramtes erscheinen somit nur dann in ihrem wahren Sinn, wenn sie in die Gesamtgeschichte der Kirche zurückversetzt werden, die ihren Rahmen bildet – den entfernten Kontext und den unmittelbaren Kontext, wie das von uns angeführte Beispiel zeigt. Zudem aber ist die Kirchengeschichte selbst nur dann bedeutungsvoll, wenn sie sich um eine globale Sicht bemüht, indem sie die Religionsgeschichte in die Kulturgeschichte hineinversetzt und sie auch auf dem Hintergrund der politischen Geschichte und der Gesellschafts-, ja sogar Wirtschaftsgeschichte der jeweiligen Epoche betrachtet. Man könnte hier wiederum die Geschichte des Jansenismus als Beispiel anführen und aufzeigen, in wie vielen Punkten Lucien Goldmann[3] richtig sieht, obwohl seine Deutung manchmal zu weit geht und einen zu systematischen Charakter aufweist, doch fehlt hierzu im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes der Raum. Ich ziehe es vor, an ein anderes Beispiel zu erinnern, an die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes auf dem Ersten Vatikanum.

Die Konzilsväter, die diesem neuen Dogma zustimmten, waren sicherlich davon überzeugt, daß eine gesunde Theologie nichts dagegen einzuwenden habe, diese These den Gläubigen als Glaubenssatz vorzulegen. Doch wenn die führenden Köpfe der Mehrheit mit einem Eifer, der uns heute verwundert, sich für diese Definition einsetzten, gegen die man mit gutem Recht gewisse theoretische Einwände und vor allem Opportunitätserwägungen vorbrachte, so waren eben diese Anhänger der Definition auch noch von weitern, außerkirchlichen Motiven bewegt, die sich aus der damaligen Lage der Kirche erklären lassen, aber auch aus der politischen und gesellschaftlichen Einstellung jener Zeit. Viele Konzilsväter hielten es für nötig, sich gegenüber den immer stärkern Angriffen der Gegner Roms oder des Christentums eng um das Oberhaupt der Kirche zu scharen und jedem Einwand gegen eine immer zentralistischere Leitung der defensiven und offensiven Strategie der Kirche den Boden zu entziehen; zudem aber sahen sie es für ihre Pflicht an, in einer Welt, die von den demokratischen Bestrebungen – in ihren Augen eine abgeschwächte Form der revolutionären Anarchie – unterminiert war, das Autoritätsprinzip so stark als möglich zu betonen. Da sie in ihrer Jugend tief vom Traditionalismus beeinflußt waren, hielten sie es für das Heil der Gesellschaft wie für das der Kirche für wichtig, den Akzent auf die hierarchische Ordnung zu legen, die sie selbstverständlich in einer monarchischen Perspektive sahen. In einem scharfsinnigen Aufsatz[4] bietet Y. Congar eine treffende Analyse dieser Mentalität, von der die Kirchengeschichte und insbesondere die Geschichte des Ersten Vatikanums nicht absehen kann.

Diese nicht der Glaubenslehre entstammenden Motivierungen, diese von pastoralen und sogar politischen Überzeugungen einer gegebenen Zeit ausgehenden Einflüsse auf eine Dogmenentscheidung ans Licht zu heben, stellt nicht nur einen Beitrag zur episodischen Geschichte des Konzils dar, sondern ist vom theologischen Standpunkt aus von großem Belang. Selbst die Form der Definition, diese so schroffe, abrupte Formulierung, welche die Theologen von heute im ökumenischen Dialog vor so viele Schwierigkeiten stellt, diese Darstellung der Unfehlbarkeit und des Primats des Papstes in einer mehr monarchischen als kollegialen Perspektive, kurz, die konkrete Form, welche die Aussage über die Vorrechte des Papstes in der Konstitution «Pastor aeternus» des Ersten Vatikanums erhalten hat, läßt sich zum Teil aus der psychischen Einstellung erklären, mit der die Kämpfer für die Definition an diese Frage herangetreten sind. Um in dieser Definition eines ökumenischen Konzils den festen Kern herauszuschälen, der den Glauben der Katholiken wirklich einfordert, und ihn von der kontingenten Einkleidung, die auf die Anliegen einer bestimmten Epoche zugeschnitten ist, zu unterscheiden, ist es von entscheidender Wichtigkeit, diesem Element Rechnung zu tragen.

Wenn man zu einer korrekten Interpretation der Entscheidungen des Lehramtes diese in den allgemeineren Kontext der zeitgenössischen Kirchen- und Profangeschichte zurückversetzen muß, so ist es erst recht unerläßlich, die Geschichte dieser Interventionen selbst zu erforschen, allen ihren Faktoren nachzugehen, ihrer entfernten und näheren Vorbereitung, den Druckversuchen, denen die Autorität von dieser oder jener Seite ausgesetzt war, den genauen Umständen, unter denen sich

diese schließlich zu einer Äußerung entschlossen hat. Das kirchliche Lehramt ist ja keine abstrakte Entität und auch nicht lediglich Sprachrohr Gottes, sondern eine Gruppe von Menschen, denen Gott die für die Menschheit bestimmte Botschaft anvertraut, wobei er, wie bei der Menschwerdung seines Sohnes, alle Gesetze der menschlichen Psyche respektiert.

Auf die Gefahr hin, eine scheinbar banale Aussage zu machen, müssen wir betonen, daß der entscheidende Beitrag des Historikers zu der Hermeneutik der Erklärungen des kirchlichen Lehramtes darin besteht, uns immer wieder die «Geschichtlichkeit» dieser Erklärungen in Erinnerung zu rufen. Wenn, wie neulich G. Thils schrieb, «die kirchliche Wirklichkeit nie im Reinzustand existiert, sondern stets in eine Geschichte eingebettet ist»,[5] so gilt dies für alle Aspekte des kirchlichen Lebens mit Einschluß der lehramtlichen Erklärungen der Hierarchie. Diese werden von Menschen gemacht, die nicht durch ein Wunder ihrem Menschsein enthoben sind, und sie werden stets in einer bestimmten geschichtlichen Situation, in einem Zusammenhang gemacht, der ihnen zwangsläufig eine zeitgebundene Färbung gibt, von der man nicht absehen darf, wenn man sie korrekt interpretieren will.

Der erste Punkt bedarf keiner langen Kommentare, denn wenn die Erklärungen des Lehramtes stets Sache von Menschen sind, die Menschen bleiben, so ist es gegeben, daß diese oft von persönlichen Bestrebungen oder Pressionsgruppen beeinflußt werden – und es gibt solche in der Kirche so gut wie im Staat.

Beim zweiten Punkt muß man etwas länger verweilen, denn hier handelt es sich nicht mehr um einen Aspekt, den die Philosophen verächtlich als «anekdotisch» bezeichnen würden, obwohl er keineswegs zu unterschätzen ist, sondern hier geht es um den Kern des Problems. Eine Erklärung des Lehramtes ist fast immer, selbst im Sonderfall einer feierlichen Dogmenverkündigung, umstandsbedingt, d. h. von einer gegebenen geschichtlichen Situation provoziert, zu der die Kirche Stellung nehmen muß, und vor allem ist sie partiell, d. h. sie betrifft nur einen Aspekt der Frage und bringt so in Gefahr, diesem umstrittenen Aspekt so sehr Beachtung zu schenken, daß es – sofern man nicht auf der Hut ist – scheinen möchte, er allein schon stelle den gesamten Gegenstand oder wenigstens das Hauptelement des betreffenden Gegenstandes dar. Wie die gesamte Geschichte der Kirche zeigt, sind die meisten Erklärungen des Lehramtes durch das Verlangen hervorgerufen worden, zu einem besonderen, eventuell peripheren Thema Stellung zu nehmen, das in der Kirche umstritten war oder (wie beispielsweise die Lehre über Maria) in einem bestimmten Zeitpunkt besondere Aufmerksamkeit auf sich zog, so daß man eine Klarstellung als nützlich erachtete, damit nicht allmählich eine immer bedenklichere Fehlrichtung eingeschlagen werde. Wenn man der betreffenden Erklärung des Lehramtes ihre eigentliche Tragweite und ihren eigentlichen Sinn geben will, so muß man unbedingt diesen Zusammenhang beachten. Wie oft haben nicht ungezügelte Spekulationen über eine Aussage des Lehramtes, die man nicht in das dogmatische Ganze einordnete, das in seiner Gesamtheit das einzige Mysterium Christi darstellt, die Theologie in Engpässe und ausweglose Situationen hineingebracht! Wie oft auch wollte man schon weitern Untersuchungen den Weg versperren, indem man sich auf eine Erklärung des Lehramtes berief, die keineswegs zum Ziele hatte – dies ist praktisch nie der Fall –, das letzte Wort zur betreffenden Frage zu sagen, sondern bloß einen Aspekt dieser Frage präzisieren oder einfach in Erinnerung rufen wollte.

Doch dies ist noch nicht alles und noch nicht einmal die Hauptsache. Nicht nur sind die Erklärungen des Lehramtes stets umstandsbedingt – d. h. durch eine kontingente Sachlage provoziert – und partiell – d. h. in bezug auf einen Aspekt, der zu einem gewissen Zeitpunkt stark beachtet wird, von einem bestimmten Gesichtswinkel aus getroffen –, sondern sie sind auch immer in eine bestimmte Kultursituation hineingesprochen, und bei der Eigenart des menschlichen Denkens und Sprechens kann dies ja gar nicht anders sein, selbst wenn Reflexion und Formulierung unter dem Antrieb und Schutz des Gottesgeistes vor sich gehen. «Gratia non tollit naturam», sagt ein altes theologisches Axiom, das nichts Modernistisches an sich hat. Die Formulierungen, deren sich das Lehramt bedient, und die hinter den Worten liegenden Begriffe, die es ins Spiel bringt, sind von der geschichtlichen intellektuellen Situation bedingt, in die jeder Mann der Kirche eingespannt ist und zwangsläufig eingespannt bleibt. Unter geschichtlicher intellektueller Situation verstehe ich die jeweilige allgemeine Geisteshaltung, die jeweiligen Geistesstrukturen, die von einer Epoche zur andern sich weiterentwickeln – zwar nicht von Grund auf, aber in einem gewissen Maß; und insbesondere verstehe ich darunter in dem uns hier beschäftigenden Fall die jeweilige theologische

Einstellung, die jeweilige theologische Optik, die sich ebenfalls ändert.

Vor einem Vierteljahrhundert hat ein französischer Theologe, H. Bouillard, in gewissen Kreisen gewaltigen Anstoß erregt, weil er schrieb: «Eine Theologie, die nicht aktuell wäre, wäre eine falsche Theologie.»[6] Doch diese schockierende Behauptung war nur der Schluß, der sich aus einem andern, weniger anstößigen Satz ergab: «Wenn der Geist eine Entwicklung durchmacht, so hält sich eine unveränderliche Wahrheit nur dank einer gleichzeitigen korrelativen Entwicklung aller Begriffe, die unter sich die gleiche Beziehung bewahren.» Die Behauptung, die christliche Wahrheit bestehe nie im Reinzustand, bedeutet nicht, sie sei zwangsläufig mit Irrtümern vermischt, sondern besagt, daß sie immer in kontingente Begriffe und Schemata eingespannt ist, die ihre rationale Struktur bestimmen. Man kann sie nicht daraus lösen, denn sie befreit sich aus einem Begriffssystem nur, indem sie in ein anderes übergeht. Dies entspricht dem Gesetz der Inkarnation. Die göttliche Wahrheit ist für den menschlichen Geist nie außerhalb kontingenter Begriffe zugänglich, d. h. außerhalb von Begriffen, die sich auf ein bestimmtes Denksystem beziehen. Dies will nicht besagen, daß man die Hoffnung aufgeben müsse, je ein Absolutum zu erreichen, kann doch durch eine Vielfalt von Repräsentationsweisen hindurch ein bejahtes oder wenigstens angezieltes Absolutum bestehen. Wenn auch die Begriffe, Methoden und Systeme mit der Zeit sich gezwungenermaßen ändern, so bleiben doch die Aussagen, die sie enthalten, nur drücken sie sich in neuen Kategorien aus. Zudem – und eben dies wollte H. Bouillard in seinem herausfordernden Satz sagen – «sind es die Aussagen selbst, die, um in einem neuen Geistesuniversum ihren Sinn zu bewahren, in Entsprechung zu diesem Universum neue Begriffe, Methoden und Systeme festsetzen. Wäre dies nicht der Fall, so würden die alten Formulierungen wohl weiterbestehen, aber ihren ursprünglichen Sinn verlieren. Der Geist, der eine Formulierung in sich aufnimmt, bemüht sich, sie zu ihrem Verständnis mit der Gesamtheit seiner Auffassungen zu verbinden. Er interpretiert sie gemäß dem, was er weiß. Er rekonstruiert sie seinen persönlichen Schemata entsprechend. Nur unter dieser Bedingung kann er sie erfassen. Wenn er aber in einer Formulierung oder in mehreren korrelativen Formulierungen unbewußt einen der Begriffe, eines der Schemata ändert, wie sollten dann nicht alle andern dementsprechend geändert werden müssen, damit die Aussagen ihren ursprünglichen Sinn bewahren?»[7]

Vielleicht wendet man ein, diese Überlegungen gälten wohl für die Theologie, nicht aber für die Erklärungen des Lehramtes. Das kirchliche Lehramt kann jedoch schwerlich eine Lehre vorlegen, ohne sich von der Forschungsarbeit der Theologen inspirieren zu lassen und ohne sich innerhalb der Denkrahmen und Begriffe der zeitgenössischen Theologen auszudrücken.[8] Um genau zu verstehen, was es sagen wollte, muß man deshalb zuerst untersuchen, was die damaligen Theologen dachten, welches ihre Problematik war, welches ihre Denkschemata waren – und dies ist eine Arbeit, die dem Historiker zufällt. Man darf übrigens nicht vergessen, daß viele Erklärungen des Lehramtes nicht nur entfernt vorbereitet, sondern zum Großteil auch redigiert wurden von Theologen, die von ihrer Art, an die Probleme heranzugehen und sie zu lösen, nicht gänzlich abstrahieren konnten. Man braucht dazu nicht Beispiele aus der Vergangenheit herzuholen: alle erinnern sich noch, auf welche Weise die Konzilskonstitutionen des Zweiten Vatikanums ausgearbeitet worden sind. Wer die Texte der Enzykliken oder Konzilien zu interpretieren sucht, ohne die Historiker zu fragen, was die Theologen, von denen diese Texte stammen, dachten und wollten, schwebt in Gefahr, sie grob zu mißdeuten, und es ist wiederum die Geschichte, die uns aufzeigt, daß man mangels eines zureichenden Einfühlungsvermögens in die Geschichte oft in solche Mißdeutungen gefallen ist.

Dem geschichtlichen Zusammenhang einer Verlautbarung des Lehramtes, den geschichtlichen Umständen Rechnung zu tragen, die ihr ihren eigentlichen Sinn geben, indem sie ihre Tragweite präzisieren und nüancieren, ist erst recht notwendig, wenn es sich nicht um eine Glaubenslehre, sondern um Erklärungen zu sittlichen Fragen, d. h. zum praktischen Verhalten handelt. Das Dogma ändert sich im Grunde nicht, sondern kann nur eine andere, präzisere Formulierung annehmen, wie dies übrigens auch bei den großen grundlegenden Prinzipien der christlichen Moral der Fall ist; die Anwendungen der Moral auf das praktische Leben (jedenfalls viele von ihnen) hingegen sind Fluktuationen unterworfen, die mit den Veränderungen der Lebensumstände und mit der Evolution des Hinblickens auf die berühmten «Zeichen der Zeit» zusammenhängen, die auf diesem Gebiet, wie die Konstitution «Gaudium et spes» es uns kürzlich in Erinnerung gerufen hat, eine wichtige Rolle spielen.[9]

Die kirchlichen Verlautbarungen auf dem Gebiet der Moral, die oft auf das zurückgehen, was Msgr. Montini das «pastorale Lehramt» genannt hat,[10] liegen auf verschiedenen Ebenen, die nicht miteinander zu verwechseln sind. Man muß dabei einerseits die Aussagen unterscheiden, die überall gültige Werte ausdrücken, und anderseits das, was man nach dem Vorschlag von de Soras «geschichtlich-prudentielle Aussagen» nennen kann:[11] religiöse Bewertungen zeitgenössischer Wirklichkeiten oder Ideologien im Licht universaler Werte, und konkrete Direktiven zur Inkarnierung unveränderlicher Werte in veränderlichem Geschehen. Diese geschichtlich-prudentiellen Aussagen des pastoralen Lehramtes weisen somit vom logischen Standpunkt aus einen Mischcharakter auf: unter einem bestimmten Gesichtswinkel stellen sie auf Grund der Werte, die sie bezeugen, absolute, kategorische Behauptungen dar; unter einem andern Gesichtswinkel hingegen stellen sie Behauptungen dar, die von der Kontingenz der geschichtlichen Umstände geprägt sind, auf die sie sich berufen. Sie beziehen sich gezwungenermaßen auf Phänomene, die sich entwickeln, während sie andauern (so z.B. weist der moderne Krieg ein anderes Gesicht auf als der Krieg von gestern), auf Institutionen, die sich wie alle geschichtlichen Gegebenheiten verändern (so z.B. ist das Unternehmen des 20. Jahrhunderts nicht mehr die gleiche geschichtliche Wirklichkeit wie das liberale Unternehmen des 19. Jahrhunderts) und auf Ideologien, die eine andere Gestalt annehmen, selbst wenn sie unter dem gleichen Etikett einhergehen (wie z.B. der Sozialismus um die Mitte des 20. Jahrhunderts im Vergleich zum Sozialismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts). Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis eines Phänomens, das für solche, die des geschichtlichen Sinns entbehren, oft so verwirrlich ist: die beträchtlichen Unterschiede in den verschiedenen päpstlichen Verlautbarungen über Fragen dieser Art. Die Distanz zwischen dem Syllabus Pius' IX., der die modernen Freiheiten verurteilte, und der hohen Einschätzung der Menschenrechte durch Pius XI. und Pius XII. zu der Zeit, als diese Rechte von den totalitären Regimen mit Füßen getreten wurden, ist nur ein Beispiel unter vielen andern, die man ohne weiteres anführen könnte, wären diesem Aufsatz keine Grenzen gesetzt.

Trotz des summarischen Charakters dieser Bemerkungen scheint sich der Schluß aufzudrängen: ob man will oder nicht, sind die Verlautbarungen des Lehramts stets *datierte* Texte. Bei allem Respekt, den man ihnen entgegenbringt, ist es deshalb so, daß man ihnen nur eine Zustimmung geben kann, die namentlich von den örtlichen und zeitlichen Gegebenheiten, d.h. von ihrem geschichtlichen Zusammenhang bedingt ist. Dies gilt selbstverständlich von allen Erklärungen des pastoralen Lehramtes, welche die praktische Anwendung betreffen, aber auch in einem gewissen Maß für die Erklärungen über die Glaubenslehre.

Dieser Schluß ruft jedoch einem Einwand: Wenn man so die geschichtliche Bedingtheit der Verlautbarungen des Lehramtes hervorhebt, beschwört man dann nicht die Gefahr herauf, diese schließlich jeder realen Bedeutung zu entleeren? Ich glaube dies nicht, sondern bin vom Gegenteil überzeugt. Wer die Relativität des tatsächlich Relativen sieht, vermag besser wahrzunehmen, was wirklich als absolut taxiert werden kann. Indem man jenseits der geschichtlichen Bedingtheit an den Tag treten läßt, was eine dauernde Geltung behält, schützt man gerade diesen dauernden Kern, der sonst in Gefahr geriete, zusammen mit dem Zeitbedingten ohne weiteres aufgegeben zu werden von den – immer zahlreicheren – Menschen, die hellsichtig genug sind, um das Kontingente wahrzunehmen, das in jeder Aussage liegt, die von Menschen gemacht wird, welche eben – trotz allem – stets Menschen ihrer Zeit bleiben.

[1] J. Orcibal, Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et son temps (Louvain-Paris 1947); Ders., La Spiritualité de Saint-Cyran (Paris 1962), zusammengefaßt in: Saint-Cyran et le jansénisme = Maîtres spirituels 25 (Paris 1961); Ders., Port-Royal entre le miracle et l'obéissance (Bruges-Paris 1957); L. Cognet, Le Jansénisme = Que sais-je 960 (Paris 1964); La spiritualité moderne I, L'essor, 1500–1650 = L. Bouyer (Hrsg.), Histoire de la spiritualité III, 2 (Paris 1966), Kap. XII, Le premier Port-Royal.

[2] Die Liste der bis 1963 von L. Ceyssens veröffentlichten Untersuchungen findet sich zu Beginn der: Miscellanea jansenistica offerts à L. Ceyssens (Heverlee-Louvain 1963) 7–57. Vgl. insbesondere die langen Einleitungen zu: Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansénisme, 1640–1643 = Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique 31 (Louvain 1957) und zu: La première bulle contre Jansenius. Sources relatives à son histoire, 1644–1653 = Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome X, 2 Bände (Bruxelles-Rome 1961-1962) sowie die vier Bände von Jansenistica (Malines 1950, 1953, 1957 und 1962) und die zehn Bände von Jansenistica minora (Malines 1950–1958).

[3] Vgl. Le Dieu caché (Paris 1955), insbesondere Kap. VI «Jansénisme et noblesse de robe» und vor allem die Einleitung zu: Correspondance de Martin de Barcos avec les abbesses de Port-Royal (Paris 1956) sowie die Rezension von R. Mandrou in: Annales. Sociétés, économie, civilisation XII (1957) 305–313.

[4] Ecclésiologie, de la Révolution française au concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité: L'ecclésiologie au XIXe s. = Unam Sanctam 34 (Paris 1960) 77–114.

[5] In: Nouv. rev. théol. XCI (1969) 484.

[6] Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Etude historique = Théologie 1 (Paris 1944) 219.

[7] Ebd. H. Bouillard hat als Erweis für diese allgemeine Behauptung die Entwicklung der katholischen Gnadenlehre zwischen dem 12. und dem 17. Jahrhundert genommen (S. 211–223).

[8] Zu der in gewisser Hinsicht bestehenden Abhängigkeit des Lehramtes von der Theologie vgl. die Erwägungen Pauls VI. in seiner Rede am Theologenkongreß von Rom am 1. Okt. 1966 (lateinischer und italienischer Text im Osservatore Romano vom 2. Okt. 1966).

[9] Man denke z. B. an die Überlegungen von E. Schillebeeckx in: Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen: Concilium 4 (1968) 411–421.

[10] Aufsatz im Osservatore Romano vom 13./14. Mai 1957.

[11] Documents de l'Eglise et options politiques (Paris 1962), 2. Teil: Comment lire et citer les documents pontificaux, namentlich S. 106.

Übersetzt von Dr. August Berz

ROGER AUBERT

geboren am 16. Januar 1914 in Ixelles-Bruxelles, 1938 zum katholischen Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, wo er 1933 in Geschichte, 1942 in Theologie doktorierte und 1945 Magister der Theologie wurde. Er ist Ehrendoktor der Universitäten Tübingen, Nimwegen, Mailand (Sacro Cuore). Seit 1952 ist er Professor für Kirchengeschichte an der Universität Löwen. Er leitet die Zeitschrift Revue d'Histoire Ecclésiastique und das Handbuch Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Im deutschen Sprachraum wurde er bekannt durch sein: Vaticanum I = Geschichte der ökumenischen Konzilien 12 (Mainz 1965).

Berichte

Die Kirchengeschichtsdozenten der Theologischen Fakultät Nimwegen

Neuere Kirchengeschichtswerke

Eine Übersicht

«Omnia ... diligenter ... ex ordine» (Lk 1,3)

Vor mehr als sechzehn Jahrhunderten begann ein Bischof von Palästina die erste Kirchengeschichte mit dem Seufzer, es gehe über seine Kräfte, wenn er jetzt zum ersten Male solch ein Unternehmen beginne.[1] Seitdem hat sich im Übermaß bewahrheitet, was bereits Lukas schrieb: «Schon viele haben es versucht.»[2] Jede Zeit versucht von neuem eine Übersicht, ein Kompendium oder eine Zusammenfassung dessen zu geben, was in der Kirche und durch die Kirche geschehen ist.[3] Hier wird kurz von einigen neueren Versuchen berichtet, summarisch und unvollständig und zur allgemeinen Orientierung für den Nichtfachmann. Dazu war eine strenge Auswahl nötig, die sich von folgenden Grundsätzen leiten ließ:

Für die Besprechung kommen nur Handbücher oder Schriftreihen in Frage, deren Niveau wissenschaftlich zu verantworten ist;
es sollen Kirchengeschichtswerke sein, die in mehr als einem einzigen Lande verbreitet sind;
es sollen mehrteilige Werke sein, die von mehreren Autoren verfaßt wurden oder werden;
es sollen Werke sein, die noch auf dem Markt sind.

Zugleich mit Hinsicht auf eine möglichst breite Orientierung fiel die Wahl schließlich auf:
a) A. Fliche/V. Martin (Herausgeber), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours;*[4]
b) H. Jedin (Herausgeber), *Handbuch der Kirchengeschichte;*[5]
c) L. J. Rogier/R. Aubert/M. D. Knowles (Herausgeber), *Geschiedenis van de Kerk;*[6]
d) O. Chadwick (Herausgeber), *The Pelican History of the Church;*[7]
e) K. D. Schmidt/E. Wolf (Herausgeber), *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch.*[8]

Von diesen fünf Werken wird zunächst eine kurze allgemeine Charakteristik gegeben. Dann sollen zu den Perioden einige Einzelanmerkungen gemacht werden, die dem theologisch interessierten Leser bei seiner Wahl behilflich sein können.[9]

I. Allgemeine Charakteristik

a) Das zur Zeit ausführlichste und zugleich älteste der fünf erwähnten Kirchengeschichtswerke entstand auf Initiative des bekannten Gelehrten der mittelalterlichen Geschichte an der Universität Montpellier, Augustin Fliche (gest. 1951). Das große Unternehmen, das deutlich die Züge des «renouveau catholique» zwischen den beiden Weltkriegen trägt, begann im Jahre 1935 unter Leitung von Fliche und Victor Martin (gest. 1945), der aber selbst nicht als Verfasser mitarbeitete. Entwurf und Verwirklichung sind nicht von Modellen redaktionellen Teamworks bestimmt; der Wert der Teile ist denn auch sehr unterschiedlich und stark von der Kompetenz der vierzig Autoren abhängig. Im allgemeinen hat zwar die «politische», «äußere» Kirchengeschichte das Übergewicht; jedoch gibt es auch Teile mit ausgezeichneten Darstellungen der «inneren» Geschichte. Ernsthafte Mängel für den Gebrauch sind: daß die Bände 1–8, die vor dem Krieg erschienen sind, nicht oder kaum beigearbeitet worden sind; daß bis zum Erscheinungsjahr 1956 die Register fehlen; daß das Werk so langsam voranschreitet.[10]

b) Ganz anders steht es mit dem Handbuch, das seit 1962 beim Verlag der Kirchengeschichte von Kirsch (vor dem Krieg erschienen) und von Hergenröther (19. Jahrhundert) herauskommt. Von einem Redaktionsteam (unter Leitung Hubert Jedins) ausgezeichnet vorbereitet, mit einem verantwortlichen Redakteur für jeden Teil, scheint dieses Werk eine der bestfundierten Darstellungen zu werden, die heute auf diesem Niveau verfügbar sind. Der «inneren» Kirchengeschichte wird große Beachtung geschenkt. Durch strenge Auswahl der Mitarbeiter (insgesamt vierzehn Verfasser, fast alle Deutsche) zeigen Anlage und Stoffbehandlung im großen und ganzen eine Einheit und eine Gesamtschau aus echter Synthese. Daß für manche Abschnitte Text und Bibliographie schon mehrere Jahre vor Erscheinen fertig vorlagen, ist ein etwas störender Schönheitsfehler in dieser sonst ausgezeichneten Leistung.[11]

c) Von ganz anderer Art ist das internationale Gemeinschaftswerk, das unter Leitung dreier international bekannter Historiker (Redaktionssekretär ist Anton Weiler) in neun Ländern zugleich erscheint. Es ist in seiner Art das erste wirklich internationale Unternehmen. Von den sieben Autoren hat jeder eine bestimmte Zeit übernommen. Nur für die Ostkirchen hat man drei Spezialisten herangezogen. Die Vorteile dieses Plans sind eindeutig; man hat so die Möglichkeit, jede Periode in größerer Einheitlichkeit darzustellen, auch im Stil, und straffer zu komponieren. Das Ziel dieses Werkes bleibt jedoch etwas dubios (trotz der hervorragenden Einleitung, die Aubert schrieb): Wen stellt man sich als Leser vor? Den Fachhistoriker, den Theologen, den Intellektuellen, den interessierten Christen? Nach den Verlagsprospekten zu urteilen: alle zugleich! Diese Breite scheint sich aber zu rächen: indem man für den einen zu sehr auf Einzelheiten eingeht und für den anderen zu wenig an wissenschaftlichem Apparat bringt. Es will kein Handbuch sein und ist auch kein Lesebuch. Die oft urkundlich wertvollen Illustrationen können daran leider wenig ändern.[12]

d) Interessant ist danach ein Vergleich mit der Pelican History. Auch hier heißt das Prinzip: nur ein Verfasser je Periode und praktisch kein wissenschaftlicher Apparat. Die Zielsetzung scheint aber klarer und gezielter: Man findet flüssige, lesbare Zusammenfassungen für den nichtfachmännischen, aber interessierten Laien. Daß gerade diese Darstellung als Taschenbuchausgabe erscheint, ist bezeichnend. Englische Gelehrsamkeit hat hier, aufs Ganze gesehen, eine Leistung hervorgebracht, die manche Teile fast zur Bettlektüre macht. Daß das Christentum Englands im Verhältnis zu stark berücksichtigt ist, gilt – mutatis mutandis – fast für alle Handbücher.[13]

e) Ganz anders ist schließlich eine Kirchengeschichte aus Göttingen, die sich ausdrücklich als Handbuch anbietet. Ihre Signatur ist eindeutig reformatorisch und ihr Plan sehr auf Einzelheiten gerichtet. Vierzig Spezialisten (fast alle Deutsche) behandeln weniger die Zeit als vielmehr Themen. Die Hefte erscheinen denn auch willkürlich und fast unabhängig voneinander. Die Nachteile für eine Zusammenschau der Kirchengeschichte sind klar; sie fehlt. Demgegenüber steht aber die Fachkundigkeit, mit der in vortrefflicher Weise ein begrenztes Thema behandelt wird; und betreffs Bibliographie und Quellennachweis steht Schmidt/Wolf ohne Frage allen hier besprochenen Werken voran.[14a]

II. Vergleich nach Perioden

Als Einleitung zu einem mehr ins einzelne gehenden Vergleich der fünf Reihenwerke kann die folgende Tabelle Einsicht in Stoffverteilung und redaktionelle Schwerpunktverteilung geben:[14b]

	a Fliche	b Jedin	c Rogier	d Pelican	e Schmidt	∅
1. Alte Kirche (bis 700)	17%	28%	21%	16%	16%	20%
2. Mittelalter (700–1500)	40%	29%	19%	14%	20%	24%
3. Neuzeit (1500–1789)	25%	25%	29%	30%	28%	27%
4. Neueste Zeit (1789–1970)	18%	18%	31%	40%	36%	29%
	100%	100%	100%	100%	100%	100%

1. Die Alte Kirche (bis 700)

a) In den ersten vier Teilen von Fliche/Martin behandeln J. Lebreton und J. Zeiller die Kirche der ersten drei Jahrhunderte, J.-R. Palanque, G. Bardy und P. de Labriolle die Kirchengeschichte zwischen dem Konstantinischen Frieden und dem Tod des Theodosius; Bardy, de Labriolle, L. Bréhier und G. de Plinval behandeln das 5. Jahrhundert bis zum Jahre 590.[15] Diese Teile wurden im Lichte der wiederentdeckten Patristik geschrieben und zwischen 1934 und 1937 veröffentlicht. Sie bieten nicht nur eine gut dokumentierte, sondern auch für heute noch die vollständigste Geschichte der Alten Kirche in ihrer Gesamtheit. Zwar sind inzwischen ganz neue Arbeitsgebiete in den Gesichtskreis getreten (wie das Judenchristentum und die Gnosis), so daß die Geschichtsschreibung der Kirche des 1. und 2. Jahrhunderts (sie heißt hier noch *l'église primitive*) viel stufenreicher geworden ist. Außerdem haben viele gründliche Monographien in den letzten dreißig Jahren eine Menge neuen Stoffs geliefert (Konzilsgeschichte!). Die erwähnten Teile bestehen eigentlich aus einer Reihe unabhängig voneinander geschriebener, abgerundeter Monographien.

Außerdem wurde, trotz der Absicht der Herausgeber, dem sozialen Aspekt der Kirche und der Unterschiedlichkeit der christlichen Gruppierungen zu wenig Beachtung geschenkt; aber man kann nicht erwarten, daß eine frühere Generation allen Wünschen der Gegenwart gerecht werden kann.

b) Im Handbuch von Jedin besorgte Karl Baus ganz allein den ersten Teil, der die Zeit «von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche» behandelt,[16] d.h. bis zur «Bekehrung» Kaiser Konstantins. Vor allem für die griechische und lateinische Kirchengeschichte der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts und des ganzen 3. Jahrhunderts ist die Darstellung gediegen und unmittelbar aus den Quellen geschöpft. Besondere Aufmerksamkeit wird den christlichen Ideen geschenkt; die theologischen Schulen und die verschiedenen Autoren werden deutlich skizziert. Mit Ungeduld wartet man auf das Erscheinen von Teil 2 aus der Feder desselben Autors.

c) Im Rogier/Aubert/Knowles schreibt Jean Daniélou über die ersten drei Jahrhunderte, Henri Marrou über den Zeitraum von Diokletian bis zum Tode Gregors des Großen.[17] Der Beitrag von Daniélou befriedigt nicht; er ist kein abgerundetes Ganzes, das Phänomen des Judenchristentums wird zu stark betont, die Behandlung der Einzelheiten wirkt oft verwirrend. Übersichtlicher und informierender sind die essayistischen Darstellungen von Marrou; die Kapitel über Nizäa und den Arianismus sind trotz ihrer Kürze Meisterwerke klarster Zusammenfassungskunst. Die Entwicklung des spätrömischen Reiches sieht Marrou als eine zusammenhängende Entwicklung von Diokletian bis zum Fall Konstantinopels im Jahre 1453; jedoch läßt sich seit dem 5. Jahrhundert ein latenter Bruch zwischen der östlichen und der westlichen Welt feststellen. Seitdem werden die beiden Kirchen denn auch getrennt behandelt.

d) Henry Chadwick ist es im ersten Teil der Pelican History (Redaktion: Owen Chadwick) meisterhaft gelungen, eine flüssige und runde Einleitung zu geben.[18] Vor allem die «innere» Entwicklung der christlichen Gesellschaft wird in notwendiger Weise berücksichtigt. Auch in Chadwick ist das Bewußtsein lebendig, daß seit dem 4. Jahrhundert die Spannung zwischen Ost und West wächst. Die behandelte Periode geht bis einschließlich Gregor dem Großen.

e) In Schmidt/Wolf ist zur Antike bisher erst eine einzige Lieferung erschienen: Leonhard Goppelt beschreibt die apostolische und nachapostolische Zeit (letztere sieht er in der Übergangsperiode der Jahre 70 bis 135): von der apostolischen Zeit bis zum «Frühkatholizismus».[19] Das ist für heute die neueste, am besten dokumentierte Geschichte der ersten anderthalb Jahrhunderte des Christentums. Der Verfasser ist im Bereich des Judenchristentums gut zu Hause und gibt eine theologisch tiefgehende und historisch fachkundige Darstellung, in der die Literatur, auch die neueste, systematisch – wenn auch knapp – verarbeitet ist. Die Namen der Verfasser, die die weiteren Hefte bearbeiten werden (u.a. Georg Kretschmar, Wilhelm Schneemelcher und Hans-Georg Beck), bieten die Garantie, daß dieser erste Teil zum wichtigsten Nachschlagewerk für das Studium der christlichen Antike werden wird.

2. Das Mittelalter (700–1500)

a) Fliche/Martin disponiert das Mittelalter auf zehn Teile und neunzehn Autoren. Von den mehr als 5000 Seiten, die zwischen 1939 und 1964 erschienen sind (nur «Avignon» fehlt noch), geht rund ein Fünftel auf das Konto von Fliche selbst. Bedeutung, Charakter und Wirkung der gregorianischen Reform werden denn auch stark betont und in der Sicht des Autors dargestellt. Le Bras unterbricht die chronologische Behandlung der Periode (Teil 12) mit einer meisterhaften soziologisch-historischen Analyse über die Institutionen der mittelalterlichen Christenheit (die leider ein Torso geblieben ist); Teil 13 enthält eine klare zusammenfassende Darstellung des mittelalterlichen Denkens, die u.a. van Steenberghen über das 13. Jahrhundert schrieb.[20] Damit werden die Lücken der anderen Teile auf eine glückliche und zumal für die Theologie fruchtbare Art geschlossen. Der zuletzt erschienene Teil (zwei Bände über die Zeit des Konziliarismus) ist am meisten von neueren theologischen Einsichten beeinflußt.[21]

b) In der ursprünglichen Planung von Jedins Handbuch sollte Band III die Zeit 700–1300 behandeln; Band IV war dann für das späte Mittelalter, gemeinsam mit dem 16. Jahrhundert vorgesehen. Aus nicht ganz ersichtlichen Gründen ist man von diesem interessanten Konzept abgewichen; nun soll in Band III/1 und III/2 das ganze Mittelalter (700–1500) behandelt werden: von acht Autoren, von denen Friedrich Kempf und Hans Wolter die umfangreichsten Arbeiten beisteuern.[22] In den Beiträgen Kempfs werden die Früchte der modernen Forschung zur mittelalterlichen Kanonistik sichtbar. Vor allem die so umstrittene mittelalterliche Papstgeschichte und die «innere» Kir-

chengeschichte haben hier durchgreifende Darstellungskorrekturen erfahren. Auch die Beiträge Becks über die Kirche von Byzanz und Jungmanns über Liturgie und Volksfrömmigkeit können manches Mißverständnis der traditionellen geschichtlichen Darstellung ausräumen.

c) Gleichzeitig mit Jedin III/2 erschien, als Arbeit eines einzelnen, die Darstellung von M. David Knowles (Cambridge).[23] Knowles ist ein guter Erzähler; eigentlich bringt er zweiundvierzig kurze, manchmal sehr hübsche, essayistische Berichte, die aus den chronologisch auseinanderstrebenden Tatsachen *einen* Aspekt behandeln. Dadurch verläuft die historische Gesamtbehandlung oft sprunghaft; sein anekdotischer Erzählstil hat oft Ähnlichkeit mit dem mittelalterlichen Chronikstil. Im ganzen Band kommt die «innere» Kirchengeschichte gut zu ihrem Recht. Für das Mittelalter scheint allerdings die Trennung von Profangeschichte und Kirchengeschichte, wie sie in den Zeittafeln vorgenommen wird, ein ziemlich willkürliches Unterfangen.

d) In der Pelican History soll das Mittelalter von Robert Southern behandelt werden.

e) Auch Schmidt/Wolf ist für das Mittelalter noch unvollständig. Von den fünf geplanten Thema-Lieferungen sind dreieinhalb erschienen, von denen vor allem Grundmanns Ketzergeschichte ein Meisterwerk bündiger, klarer Behandlung von Kernthemen ist.[24] Für den Theologen von besonderem Interesse ist die zuletzt erschienene Lieferung aus der Feder von M. A. Schmidt (ein anderer Schmidt als der Herausgeber), der in äußerst knapper Form «die Scholastik» zusammenfassend darzustellen weiß, und zwar in so gefälliger Art und Weise und mit solchem Quellenreichtum, soviel Texthinweisen und (wirklich internationalen) Literaturangaben, daß man die allzu kurze Darstellung der «äußeren» Geschichte dieser Periode in den übrigen Lieferungen der Serie gern übersieht.[25]

3. Die Neuzeit (1500–1789)

a) Einige Teile des Werkes von Fliche/Martin, die sich mit dieser Zeit befassen, wurden größtenteils ohne Rücksicht auf die Ergebnisse der deutschen und skandinavischen Geschichtsschreibung seit 1945 geschrieben. Dadurch ist z. B. die Studie von Léon Cristiani über die tridentinische Zeit größtenteils schon von Jedins Standardwerk überholt. Außerdem ist die Darstellung der nachtridentinischen Zeit (aus der Feder des inzwischen verstorbenen Léopold Willaert) ein unübersichtlicher Torso geblieben. Aber als wichtige Nachschlagewerke bleiben die kurzen, jedoch tieflotenden Analysen (von Aubenas und Ricard) über die Renaissance und den Beginn des 16. Jahrhunderts in der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhundert, die Préclin und Jarry schrieben.[26] Vor allem letztgenannte Arbeit bietet in der neuzeitlichen Behandlung des Gallikanismus des 18. Jahrhunderts dem theologisch Interessierten ausgezeichnetes Material.

b) Es lag nahe, daß Erwin Iserloh, Schüler und ebenbürtiger Fachkollege von Lortz und einer der besten Lutherkenner unserer Zeit, bei Jedin die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts übernahm. Er tut das in Jedin IV mit einer äußerst umsichtigen Darlegung, die fortlaufend mit Quellenzitaten aus erster Hand belegt wird, unter dem programmatischen Titel «Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation».[27] Bedauerlich ist jedoch, daß diese Reformationsgeschichte im Verhältnis zu wenig über Calvin und den Calvinismus sagt; und auch die Täuferbewegung ist zu sparsam berücksichtigt.

Der Herausgeber des Handbuches, der exzellente Geschichtsschreiber des Tridentiner Konzils und seiner Vorgeschichte, war selbstverständlich der gegebene Mann, den Bericht von den ineinandergreifenden Bewegungen der «Katholischen Reform» und der «Gegenreformation» zu schreiben. Bekanntlich bedeutet für beide Autoren Geschichtsschreibung immer auch theologische Reflexion; im Vorwort heißt es sogar, daß sie sich der ihnen zugefallenen Periode zielbewußt «in katholischer Sicht» und «in ökumenischem Geist» zugewandt haben.[28] Die behandelte Periode geht bis 1655. Josef Glazik übernahm auch in diesem Band die Missionsgeschichte. In Teil V werden Louis Cognet und Heribert Raab das 17. Jahrhundert Frankreichs und die Aufklärungszeit behandeln. Die Missionsgeschichte dieser Zeit hat P. Beckmann übernommen.

c) In dem Werk von Rogier/Aubert/Knowles hat Hermann Tüchle das 16. und 17. Jahrhundert behandelt. Der Verfasser hat sich nicht allzuviel um die – in diesem Fall zumal auch theologisch geladene – historiographische Problematik des Zeitabschnitts Sorge gemacht, wie u. a. aus den von ihm gewählten traditionellen Titeln «Reformation» und «Gegenreformation» hervorgeht.[29] Offensichtlich war seine Absicht, uneingeweihte Leser in die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen einzuführen. Abgeschlossen wird der Teil

von einem kenntnisreichen Beitrag über den byzantinischen Ritus im Ottomanischen Reich, den C. A. Bouman schrieb. Das 18. Jahrhundert wurde, in seinem eigenartigen charakteristischen Stil, von Rogier in einer beschränkten Zahl gut komponierter Übersichtsanalysen beschrieben, in denen die Geschichte der Kirche der Niederlande für eine internationale Geschichte etwas zu viel Platz beansprucht.[30]

d) Der dritte Teil der Pelican History, aus der Feder des Hauptredakteurs, gibt eine sehr bündige, flüssig geschriebene Übersicht über die Wandlungen, die im Christentum des 16. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts vor sich gegangen sind. Gerald Cragg behandelt in Teil 4 die Zeit von 1648–1789, mit außerordentlich breiter Berücksichtigung Englands, aber mit einer – trotz des geringen Umfangs – ausgezeichneten Darstellung des aufkommenden und sich durchsetzenden Rationalismus.[31]

e) Während bei Iserloh wenigstens die Darstellung der deutschen Reformationsgeschichte zu einer Luthermonographie ausgewachsen ist, hat Franz Lau in der Kirchengeschichte Schmidt/Wolf den vermessenen Versuch unternommen, die ersten Jahrzehnte desselben Geschehens zu beschreiben, ohne dabei die Schicksalsgeschichte des Wittenberger Reformators zu berücksichtigen. Damit hat er sich konsequent an das Konzept der Serie gehalten, in welcher eine gesonderte Behandlung der drei großen Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin vorgesehen ist. Nirgendwo hat man jedoch den Eindruck, als ob der Autor die ihm auferlegten Beschränkungen unwillig angenommen habe. Er hat sein eigenes klares Konzept für die deutsche Reformationsgeschichte: Sie wurzelt zwar in dem Geschehnis, das Lau bedeutungsvoll den «Fall Luther» nennt, aber sie entwickelt sich zu einer unreduzierbaren Vielfalt von Reformbewegungen und Kirchenstrukturen. Mit anderen Worten: Der Verfasser zeichnet das Strukturrelief der deutschen Reformation. Seine Morphologie erstreckt sich auf die Zeit bis 1532. Dort nimmt Ernst Bizer den Faden auf und schildert besonders übersichtlich die Entwicklung bis zum Jahre 1555.[32] Im Gegensatz zu Iserloh, der seine Gewährsmänner immer wieder selbst zu Worte kommen läßt, führen Lau und Bizer den Leser niemals weiter als bis an die Schwelle ihrer Quellen; diese sind, gemeinsam mit zahlreichen anderen Literaturangaben, in einem achtunggebietenden Anmerkungsapparat zusammengetragen. Für die restlichen Jahrhunderte ist nur noch Heyer da, mit einer guten Übersicht über die Geschichte der Katholischen Kirche von 1648 bis 1870.[33]

4. Die neueste Zeit (1789–1970)

a) Für die jüngste Geschichte sind bei Fliche/Martin sechs Teile vorgesehen, von denen jedoch erst zwei erschienen sind: Leflon schrieb über die Zeit von 1789–1846 und Aubert über das Pontifikat Pius' IX.[34] Wie in allen Handbüchern steht das Phänomen Revolution im Mittelpunkt. Interpretation der revolutionären Tendenz (auf mancherlei Gebieten) *und* die Stellungnahme der Kirchen dazu sind die großen Aufgaben der kirchlichen Geschichtsschreibung über die neueste Zeit. Und gerade darin unterscheidet sich Teil 20 himmelweit von Teil 21. Die Darstellung von Leflon ist als Ganzes nicht sehr glücklich: Die Einteilung ist unbefriedigend (ein Drittel des Textes gilt der Französischen Revolution, zwei Drittel den vier Pontifikaten der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts), das Kirchenbild ist zumindest anfechtbar («Revolution» wird als Bedrohung der etablierten Kirche gesehen; man wird denn auch immer wieder vor allem mit der äußeren Kirchenpolitik konfrontiert), und schließlich sind die Spuren einer apologetischen Stellungnahme nur allzu deutlich. Allerdings wird in diesem Teil eine Menge Material geboten, und der Versuch zu einem abgewogenen Urteil in der komplexen Problematik bedeutet einen Fortschritt in der katholischen Geschichtsschreibung in bezug auf die Französische Revolution.

Aubert dagegen weiß nicht nur alles zusammenzubringen, was in ein Handbuch gehört; er verfügt über ein erstaunliches Erzählertalent für das rechte Berichten von Fakten, Strömungen, Personen und das Aufzeigen der Zusammenhänge – sondern man findet hier tatsächlich die Erscheinung der Kirche nach außen, ihre Berührung mit der revolutionären Gesellschaft jener Tage, die als aus ihrem eigenen Leben hervorgehend gezeichnet wird. In dieser milden, kritischen und universalen Biographie der Kirche und ihres sichtbaren Hauptes findet man neben einer unerschöpflichen Vielheit faszinierenden Materials, den fesselnden Bericht von einer Kirche mit all ihren schwachen *und* anziehenden Seiten, an einem Wendepunkt der Zeiten. Wer die Kirche des 20. Jahrhunderts verstehen will, darf an dieser lebendigen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts nicht vorbeigehen.

b) In Abänderung zur Ankündigung werden in Jedin V und VI (die Grenzlinie liegt beim Jahre

1815!) Roger Aubert und Rudolf Lill die Hauptbeiträge liefern.

c) Auch über Rogier/Aubert/Knowles ist ein abschließendes Urteil noch nicht möglich. Erschienen ist die unter 3c bereits erwähnte Übersicht, in der man von Rogier in einem fesselnden Bericht mit seiner interessanten persönlichen Sicht auf Aufklärung und Revolution konfrontiert wird; mehrere Aspekte der jüngsten französischen Geschichtsschreibung sind darin aber noch nicht berücksichtigt. Ebenfalls fehlt eine genügende Berücksichtigung der nichtkatholischen Kirchen. Ferner erschien aus der Feder von Bertier de Sauvigny eine flüssig geschriebene Darstellung der Restaurationszeit, aus der aber nicht klar wird, warum in dieser Serie soviel Platz für eine Zeit (1801–1848) verbraucht werden mußte, in der «das Erwachen geistlicher Kräfte» vergeblich angeregt wird.[35] Die letzte Periode von 1848 bis heute soll von sechs Autoren dargestellt werden: Aubert und Rogier zeichnen für das 19. und das 20. Jahrhundert; Tracy Ellis für Nord- und Südamerika; Hattar und Bruls für die östlichen Kirchen und die Missionsgeschichte.

d) In Teil 5 der Pelican History hat Alec Vidler die Zeit von 1789 bis heute in dreiundzwanzig, etwas willkürlich gewählten Kapiteln behandelt; elf dieser Kapitel bringen den Leser, schon durch die Titel, zur Geschichte der angelsächsischen Kirchen. Gerade als letzter Teil eines Sammelwerks, das sich an ein breites Publikum wendet, hätte diese Buchreihe, die am wenigsten umfangreiche der fünf, den letzten Jahrzehnten mehr Beachtung schenken sollen.[36] Eine meisterhafte Gesamtdarstellung aus der Feder von Stephan Neill beschließt das Werk mit einer klugen und gutgeschriebenen Missionsgeschichte.[37] Man findet eine Übersicht über die Missionsarbeit aller christlichen Kirchen der ganzen Geschichte (mit Hauptakzent auf dem 19. und 20. Jahrhundert). Der Nachteil, daß man den Zusammenhang mit der Heimatfront der gesamten Kirchengeschichte wohl einmal vermissen muß, wird durch die klare und fesselnde Zusammenfassung aufgewogen.

e) Zumal für die moderne Zeit war es für die Autoren in Schmidt/Wolf ein Vorteil, daß die Redaktion so wenig zu schematisieren geneigt ist. Der fragmentarische Gesamtentwurf wirkt zugunsten des Details. Die vier Lieferungen, die von Band IV vorliegen, sind als Monographien klar, übersichtlich und inhaltlich ausgezeichnet.[38] Den unter 3e bereits erwähnten Beitrag Heyers wird Gottfried Maron vom Ersten Vatikanischen Konzil ab fortsetzen. Das schmale Heft von Beyreuther über die «Erweckungsbewegung» ist gerade «kirchen»-historisch von Bedeutung. Die neuere Missionsgeschichte von Gensichen gibt auch den katholischen Missionen viel Raum.[39] Und schließlich ist da noch die fesselnde Arbeit von Karl Kupisch über die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert. Der Verfasser spürt u.a. den Ursachen der Hitlerzeit nach und untersucht die Haltung der protestantischen Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit. Obwohl nicht alle jüngeren Monographien berücksichtigt sind, versteht der Autor, der kundig und fesselnd aus den Quellen schreibt, ein Stück jüngster Kirchengeschichte lebendig zu machen. Mit Spannung erwartet man die «katholische» Parallele.[40]

Ein Endurteil in Form der «Zuerkennung eines ersten Preises» halten die Verfasser dieser kritischen Übersicht für wenig sinnvoll. Gerade bei wiederholtem Gebrauch der fünf besprochenen Reihenwerke zeigen sich Vorteile und Nachteile stark differenziert: je nach den Fragen, die man an das Handbuch richtet und nach den Absichten, die Redakteure und Verfasser gelenkt haben. Das vollkommene Handbuch wird nie geschrieben werden. *In magnis* (und wer wollte leugnen, daß Kirchengeschichtsschreibung dazu gehört!) *et voluisse*, ist schon ein Verdienst.

[1] Eusebius von Caesarea, Hist. eccl. I 1,3.

[2] Lk 1,1.

[3] Eine ausführliche Übersicht findet man bei Peter Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie I/II = Orbis Academicus III,5 (Freiburg/München 1967). Eine kurz gefaßte Zusammenfassung gibt Hubert Jedin: Handbuch der Kirchengeschichte I (Freiburg Br. 1962) 17–55.

[4] Paris (Bloud & Gay) 1935 ff., 26 Teile, von denen 20 in 22 Bänden erschienen sind (von den Teilen 12 und 18 erschien lediglich der erste Abschnitt). Seit 1945 lag die Hauptredaktion in den Händen von Fliche und Eugène Jarry, seit 1951 leiten Jean-Baptiste Duroselle und Jarry das Unternehmen. In der italienischen Ausgabe, die unter Leitung von Pietro Frutaz erscheint (Turin 1938 ff.) sind Fußnoten und Literaturangaben auf den jeweils neuesten Stand gebracht.

[5] Freiburg i.Br. (Herder) 1962 ff. Angelegt auf 6 Teile, von denen 3 erschienen sind (Teil III in zwei Bänden).

[6] Niederländische Ausgabe, Adventus Domini (Hilversum/Antwerpen, bei Brand 1963 ff.), 10 Teile, von denen 8 erschienen sind. – Französische Ausgabe in Paris (du Seuil), 5 Teile, von denen 4 erschienen sind; deutsche Ausgabe in Einsiedeln (Benziger), 5 Teile, von denen 4 erschienen sind; spanische Ausgabe in Madrid (Guadarrama), 5 Teile, von denen 2 erschienen sind; portugiesische Ausgabe in Petropolis (Vozes), 5 Teile, von denen einer erschienen ist; italienische Ausgabe in Turin (Marietti), 5 Teile, von denen noch nichts erschienen ist.

[7] Harmondsworth (Penguin Books) 1960 ff., 6 Teile, von denen 5 erschienen sind.

[8] Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1961 ff., 4 Teile in ungefähr 40 Faszikeln, von denen 11 erschienen sind.

[9] Wegen Raummangel können nur einige Aspekte aufgezeigt werden. Aus demselben Grunde haben wir auf die Wiedergabe von Rezensionen verzichten müssen.

Zu allgemeinen Überlegungen und kritischen Fragen siehe u.a. Ernst Benz, Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht = Ökumenische Studien 3 (Leiden/Köln 1961) und mehrere Beiträge in L'histoire et l'historien = Recherches et débats du Centre cath. des intellectuels français 47 (Paris 1964), z.B. Roger Aubert aaO. 28–43; D. Julian aaO. 87–94; J. Bouveresse aaO. 166–177

[10] Außer den unvollendeten Teilen (s. Anm. 4) fehlen noch: Teil 11 (Avignon), die Teile 22/23 (jüngste Kirchengeschichte), Teil 24 (Ostkirchen) und Teil 25 (Protestantische Kirchen). Teil 26 wird Registerband. Auch in anderen Werken werden die nicht-römisch-katholischen Kirchen von besonderen Fachleuten gesondert behandelt; doch der Zusammenhang mit der betreffenden Periode bleibt dort besser gewahrt als im Konzept von Fliche/Martin.

[11] Vgl. das Vorwort in III/1 (1966), S. VII: «in einem Zeitraum von etwa 5 Jahren» und die bibliographische Ergänzung in IV (1967) 684 bis 686.

[12] Auswahl und Erläuterung wurden besorgt von Gerhard Beekelaar und Gerard Lemmens. Die französische Ausgabe wurde nicht illustriert. Daß es übrigens in einer internationalen Koproduktion nicht gelungen ist, ein internationales Hinweissystem zu organisieren, ist ein ernsthafter Mangel, der entweder immer noch eine nationalistische Ebene der Wissenschaft demonstriert oder Verlegerinteressen sichtbar macht – oder beides. Vgl. dazu übrigens die vorliegende Zeitschrift!

[13] Zumal bei Fliche/Martin sind durch den französischen Einschlag die skandinavischen Länder fast ganz aus dem Blickfeld geraten. Vgl. Roger Aubert in der Einleitung zu Rogier/Aubert/Knowles I über «das Viereck Wien-Brüssel-Cadix-Neapel», in dem sich so oft und so zäh die kirchliche Geschichtsschreibung abzuspielen pflegte.

[14 a] Oft nimmt der «Apparat» auf einer Seite mehr Platz ein als der eigentliche Text. Leider werden manche Teile verunziert durch Nachlässigkeit in Zitaten und/oder Verweisungen.

[14 b] Natürlich kann es sich nur um ungefähre Prozentzahlen handeln, da keine der Serien vollständig ist. Für die noch fehlenden Teile ist das Verhältnis geschätzt worden (nach Prospekten und bereits gelieferten Manuskripten). Bei der Pelican History ist Teil VI nach dem Verhältnis zu den drei Perioden durchgerechnet worden.

[15] Jules Lebreton/Jaques Zeiller, L'Église primitive = Fliche/Martin 1 (1934); De la fin du 2e siècle à la paix constantinienne = Fliche/Martin 2 (1935). Diese zwei Teile sind von Ernest C. Messenger übersetzt herausgegeben worden unter dem Titel The history of the primitive Church (London 1942–1948, New York 1949). Im Jahr 1962 wurde die Übertragung neu herausgegeben unter dem besseren Titel A history of the Early Church (New York 1962).

J.-R. Palanque/Gustave Bardy/Pierre de Labriolle, De la paix constantinienne à la mort de Théodose = Fliche/Martin 3 (1936); Pierre de Labriolle/Gustave Bardy/Louis Bréhier/Georges de Plinval, De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand = Fliche/Martin 4 (1937). Auch diese zwei Teile sind von Messenger übersetzt worden. Der englische Titel lautet The Church in the Christian Empire (ebd. 1949).

[16] AaO. ^{3}1965 (^{1}1962).

[17] Jean Daniélou, Von der Gründung der Kirche bis zum 4. Jahrhundert (deutsche Ausgabe Teil I, 1963). Henri-Irène Marrou, Von der diokletianischen Verfolgung bis zum Tode Gregors des Großen (deutsche Ausgabe Teil I, 1963).

[18] Henry Chadwick, The Early Church = Pelican History 1 (1967).

[19] Leonhard Goppelt, Die apostolische und nachapostolische Zeit = Schmidt/Wolf IA (^{1}1962, ^{2}1966).

[20] Gabriel Le Bras, Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale. Préliminaires et 1ère partie (1959–1964). Die komplizierte Einteilung in 6 Bücher stimmt nicht mit der Ankündigung auf S. 232 überein.

Aimé Forest/Ferdinand van Steenbergen/Maurice de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle (1951).

[21] Étienne Delaruelle/René-Edmond Labande/Paul Ourliac, L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire, 1378–1449 = Fliche/Martin 14 (1962–1964).

[22] Kempf, vor allem in III/1 für das 10., 11. Jahrhundert und das erste Viertel des 12. Jahrhunderts; Wolter in III/2 für das 12. und 13. Jahrhundert. Die Teile datieren aus dem Jahr 1966 und 1968.

[23] Die Kirche im Mittelalter (deutsche Ausgabe Teil II [1970]).

[24] Herbert Grundmann, Ketzergeschichte des Mittelalters (II G1).

[25] Martin Anton Schmidt, Scholastik (II G2, 1969).

[26] Roger Aubenas/Robert Ricard, L'Église et la Renaissance, 1449–1517 = Fliche/Martin 15 (1951). Edmond Préclin/Eugène Jarry, Les luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles = Fliche/Martin 19, zwei Teile (1955–1956).

[27] Freiburg i.Br. 1967. Der Titel wird methodisch begründet auf S. 449–450.

[28] AaO. S. VI.

[29] In der deutschen Ausgabe Teil III, 1965.

[30] Louis J. Rogier, Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung und der Revolution, 1715–1801 (in der deutschen Ausgabe Teil IV, 1966).

[31] Owen Chadwick, The reformation = Pelican History 3 (^{1}1964, ^{3}1968). Gerald R. Cragg, The Church and the age of reason, 1648–1789 = Pelican History 4 (^{1}1960, ^{2}1966).

[32] Franz Lau/Ernst Bizer, Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555 = Schmidt/Wolf III K (1964).

[33] Friedrich Heyer, Die katholische Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum Ersten Vatikanischen Konzil = Schmidt/Wolf IV N1 (1963).

[34] Jean Leflon, La crise révolutionnaire, 1789–1846 = Fliche/Martin 20 (1951). Roger Aubert, Le pontificat de Pie IX, 1846–1878 = Fliche/Martin 21 (^{1}1952, ^{2}1963).

[35] Guillaume de Bertier de Sauvigny, Die Kirche im Zeitalter der Restauration, 1801–1848 (deutsche Ausgabe Teil IV, 1965).

[36] Alec R. Vidler, The Church in an age of revolution = Pelican History 5 (1961).

[37] Stephen Neill, A history of christian missions = Pelican History 6 (^{1}1964, ^{2}1966).

[38] Die letzten Lieferungen von Band III laufen weiter bis in die neueste Zeit. Erschienen ist: Konrad Onasch, Grundzüge der russischen Kirchengeschichte = Schmidt/Wolf III M1 (1967). Als «nationale» Abschnitte erschienen in Band IV: Peter Kawerau, Kirchengeschichte Nordamerikas; Martin Begrich, Kirchengeschichte Brasiliens im Abriß; Manfred Jacobs, Die Kirchengeschichte Südamerikas spanischer Zunge = Schmidt/Wolf IV S (1963).

[39] Heyer: s. Anm. 33; Erich Beyreuther, Die Erweckungsbewegung = Schmidt/Wolf IV R (1963); Hans-Werner Gensichen, Missionsgeschichte der neueren Zeit = Schmidt/Wolf IV T (1961).

[40] Karl Kupisch, Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert = Schmidt/Wolf IV R2 (1966). Angekündigt wurde: Gottfried Maron, Die katholische Kirche seit dem Vatikanum = Schmidt/Wolf IV N2.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ADELBERT DAVIDS

geboren am 14. Mai 1937 in Rotterdam, Benediktiner. Er studierte in Löwen, Rom, Salzburg und München, doktorierte in Theologie und ist Lektor für Patrologie und alte Kirchengeschichte an der Universität Nimwegen.

LOUIS GOSSEN

geboren am 10. Januar 1925 in Bergen op Zoom (Niederlande), Katholik. Er studierte an der Universität Nimwegen und ist doctorandus der Theologie. Er ist Mitarbeiter für Kirchengeschichte an der Universität Nimwegen.

EUGÈNE HONÉE

geboren am 11. März 1934 in Meerssen (Niederlande), Katholik. Er studierte in Nimwegen, Rom und Mainz und ist doctorandus der Theologie. Er ist Mitarbeiter für Kirchengeschichte an der Universität Nimwegen.

JAN VAN LAARHOVEN

geboren am 3. August 1926 in Zevenbergschen Hoek (Niederlande), Katholik. Er studierte an der päpstlichen Universität Gregoriana, ist Doktor der Theologie und Professor für Kirchengeschichte an der Universität Nimwegen.

Jacques Gadille

Überblick über die Literatur zum Thema: Anwendung der Soziologie auf die Kirchengeschichte

Man hat mit Recht von einer wahren «Invasion» der Soziologie auf das Gebiet der Kirchengeschichte gesprochen.[1] Nichts veranschaulicht besser diesen Vorgang als die internationale Bibliographie ihrer Veröffentlichungen, die H. Carrier und E. Pin vorgelegt haben (313 Seiten für die Zeit von 1900–1961). Die gleichen Autoren sind dabei, einen Ergänzungsband von annähernd gleichem Umfang (305 Seiten) allein für die Zeit von 1962 bis 1966 herauszugeben.[2]

Und doch kann man nicht behaupten, daß die Historiker besonders vertraut wären mit dieser beachtlichen Produktion, die sie als generell zu abstrakt, zeitlos und «philosophisch» beurteilen. Geschichte und Soziologie müßten einander besser kennen und sich in ihren Methoden gegenseitig ergänzen. Darauf hat erst kürzlich noch G. Cholvy hingewiesen.[3] Statt dessen herrscht bei beiden Disziplinen der anderen gegenüber Uninteressiertheit, ja Indifferenz. Die Divergenz zwischen ihnen liegt in der Art und Weise, wie die Probleme angegangen werden. Die Religionssoziologie, die zum großen Teil zwischen den beiden Weltkriegen entstanden ist, zu einer Zeit, als man sich besonders lebendig bewußt wurde, daß die Massen sich immer mehr der Religion entfremden, hat sich bewußt nicht um das Studium der Institutionen oder der Eliten gekümmert, sondern sich für die tatsächliche religiöse Praxis der großen Masse interessiert, das heißt sich stärker mit der Religion des Volkes als mit der «Religion der Bücher» befaßt. Sie hat sich an exakte Zählungen und an die Analyse der jeweils vorgefundenen Situationen gehalten, an eine Soziographie, die für die Interpretation auf theoretische Erklärungsschemata zurückgreift wie zum Beispiel das Verhältnis zwischen Größe einer Siedlung und religiösem Praktizieren oder berufssoziologische Kategorien des Einkommens- und Bildungsniveaus. Nur selten hat die soziologische Interpretation dabei auch die Geschichte zur Erklärung herangezogen. Sie hat vielmehr Milieus untersucht, die bereits durch wirtschaftliche Umwälzungen und soziale Entwurzelungserscheinungen ihrer Zeit gestört waren, und beispielsweise lieber Monographien über städtische oder industrielle Gesellschaften geschrieben als traditionelle Gesellschaften studiert. Gewiß haben schon vor dem Krieg G. Le Bras und sein Schüler L. Boulard ihre Aufmerksamkeit auch der Geschichte des religiösen Praktizierens im Rahmen der ländlichen Gesellschaften gewidmet, doch auch darin wirken sie mehr wie Vorläufer und Pioniere.[4] Die andere Tendenz läßt sich ganz deutlich aus den analytischen Rubriken der oben zitierten Bibliographien ablesen.[5] Der von dem Altmeister Le Bras gegebene Anstoß hat sich erst in einer relativ jungen Vergangenheit, namentlich seit Beginn der sechziger Jahre, in historische Gesamtdarstellungen umgesetzt: die Arbeiten von J. Toussaert über die flämischen Landgebiete gegen Ende des Mittelalters (1959), von J. Ferté über die Landgebiete im Pariser Raum im 17. Jahrhundert (1962), von C. Marcilhacy über das Orléanais um die Mitte des 19. Jahrhunderts (1963–64). Dabei kann man beobachten, daß, im Gegensatz zu den religionssoziologischen Untersuchungen im eigentlichen Sinne, die städtischen Milieus aus diesen Arbeiten ausgeklammert bleiben. Erst in dem Buch von G. Cholvy erleben wir, wie zum ersten Mal auf eine ganze Diözese die Grundsätze der religionssoziologischen Berechnung angewandt werden, in einem Werk, das Le Bras in seinem Vorwort als wahren «discours de la méthode» auf diesem Gebiet qualifiziert. Diese These wurde im Oktober 1967 in Montpellier verteidigt. Ihr Autor erklärt, daß für die an einem bestimmten Dezembersonntag des Jahres 1962 angestellte Diözesanumfrage das wesentliche Interpretationsprinzip die Geschichte dieser Diözese war. Er ist dabei, diese Geschichte für die gesamte Geltungszeit des Konkordates zu schreiben. Damit schafft er ein instruktives Beispiel für das, was M. Bloch «regressive Methode» genannt hat.[6] Ein Jahr später haben F. Boulard und J. Rémy menschliche Gemeinschaften in ihrer komplexen Gesamtwirklichkeit betrachtet, Stadt und Land nebeneinander gestellt und «régions culturelles (Kulturräume)» sichtbar gemacht. In diesen erblickten sie den letzten Faktor zur Erklärung der Unterschiedlichkeiten im religiösen Praktizieren. Zur Klärung des Begriffes «Kulturraum» haben die Autoren auf die Geschichte und auf die

Familie als Hauptkräfte für die Weitergabe der Traditionen zurückgegriffen.[7] Und schließlich zeigt auch die besonders starke Entwicklung bei bestimmten Rubriken wie «Schwund der religiösen Angesprochenheit», «religiöser Pluralismus», «Geschichte der religiösen Praxis», «Messianismen», «Formen des Millenarismus» und «Synkretismen», vor allem aber «religiöse und sozio-kulturelle Wandlungen»,[8] daß neuerdings die Religionssoziologen der Geschichte eine größere Aufmerksamkeit widmen. Diese Entwicklung ist nicht zufällig. Sie rührt her von der Unzulänglichkeit der klassischen Mechanismen soziologischer Konditionierung zur korrekten Interpretation der Ebenen des praktischen Verhaltens und der Notwendigkeit des Rückgriffes auf lange Reihen. Früher zeigten die religionssoziologischen Karten die Neigung, die Ungleichheiten in homogenen und untereinander klar geschiedenen Blöcken wiederzugeben. Der Rückgriff auf den Faktor der historischen Zeit veranlaßt zu einem sachgerechteren Sinn für Diskontinuitäten und Änderungen im religiösen Fühlen von einer Generation zur anderen innerhalb eines und desselben Raumes. Er macht aufgeschlossener für die Plastizität dieser religiösen Sozialpsychologie in Zusammenhang mit dem, was G. Cholvy «innere» und «äußere Faktoren» nennt, aber auch im Zusammenhang mit dem «Ereignis».

Die Annäherung dieser beiden Disziplinen ist also eine noch sehr junge Errungenschaft, jedoch um so fruchtbarer, da sie Soziologen und Historiker des religiösen Empfindens zwingt, gegenseitig ihre Methoden zu korrigieren. Eine einfache analytische Aufstellung der noch nicht sehr zahlreichen Arbeiten zur historisch orientierten Religionssoziologie würde nicht viel besagen. Dieser kurze Überblick über die Anwendungsformen der Religionssoziologie auf die Kirchengeschichte veranlaßt vielmehr zu einer kritischen Überlegung, die nach beiden Seiten hin unparteiisch sein soll.

Als erstes ist eine Bemerkung über die Quellen notwendig: Bekanntlich haben die statistischen Anliegen einer «sozialen Mathematik» sich bei den Philosophen, aber auch bei gewissen Prälaten erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts durchgesetzt. Im 19. Jahrhundert gehörten die ersten französischen Bischöfe, denen daran gelegen war, genaue Erhebungen über die religiöse Situation in ihren Diözesen anzustellen, in den vierziger Jahren der Richtung der sogenannten «liberalen Katholiken» an. Es waren die Bischöfe Rivet von Dijon, Ravinet von Troyes und Dupanloup, durch den Mme Marcilhacy über ein ganz ungewöhnliches Dokumentationsmaterial verfügen konnte. Dennoch kümmerten sich Erhebungen dieser Art und Visitationsberichte sehr stark um die Rechnungsführung, das Mobiliar und die kirchlichen Gewänder. Das gilt in gesteigertem Maße, wenn man ältere Perioden betrachtet: So leiden die Statistiken, die Abbé Toussaert aufstellen konnte, an einem fast völligen Mangel von Zahlenangaben über die demographischen Verhältnisse. Vor allem aber muß der religiöse Gehalt der erfaßten Handlungen und Fakten kritisch gesichtet werden. Kein Zeichen darf übersehen werden, und, so hat man gesagt, für den Katholizismus besitzt die Erfüllung der Sonntags- und vor allem der Osterpflicht eine viel größere Bedeutung als für andere Religionen.[9] Aber M. Chaunu hat mit Recht betont, daß das fast geschlossene Praktizieren während der letzten Jahrhunderte des Ancien Régime vielmehr Ausdruck eines religiösen Konformismus war, der in der Revolution nur die Vorzeichen gewechselt hat und vom Praktizieren ins Nicht-Praktizieren umgeschlagen ist. Dasselbe ließe sich über die Priester- oder Ordensberufe sagen, zumindest bis 1830: Sie konnten durchaus von Standesdenken oder dem Streben nach sozialem Aufstieg bestimmt sein. Man mußte also die Kriterien des Milieus interpretieren, in dem sie beheimatet waren, und stärker «qualitative» Kriterien aussondern, die geeignet waren, das zu erfassen, was G. Le Bras «die religiöse Vitalität» genannt hat. So hält man vom Priesternachwuchs nur die Missionsberufe zurück und von der Beteiligung des christlichen Volkes das Engagement in den Werken der privaten Caritas, die Dupanloup «industries du zèle (Tätigkeiten des Eifers)» nannte. Aber man darf nicht vergessen, daß L. Péroua den Reihen der denkbar materiellsten Angaben – Geschenke an die Geistlichkeit, Rechnungen der kirchlichen Vermögensverwaltung oder Finanzierung von Kirchenbauten – wertvolle Angaben über die religiöse Angesprochenheit dieser oder jener Gemeinde der Diözese von La Rochelle zur Zeit des Ancien Régime entnommen hat. Das Forschen nach dem «Qualitativen» schließt die Berücksichtigung der banalsten und materiellsten Vorgänge nicht aus, wenn sie zur Institution der Kirche in Beziehung stehen. Allerdings hat der genannte Autor eine ungewöhnlich lange Reihe von Weiheregistern zur Verfügung gehabt. Doch war er ständig bemüht, dieses Material zu allen anderen verfügbaren Quellen in Beziehung zu setzen, anstatt es gesondert zu behandeln. Man hat noch eine weitere wertvolle Informationsquelle in den Pfarregistern entdeckt:

die Tauffristen, ausgewertet für das Departement Eure von Diébold, für Chartre von Bizeau, für Marseille von Charpin.[10] Doch hat Cholvy gezeigt, daß die Hinausschiebung der Tauftermine, wenn die kanonischen Vorschriften sich gelockert haben oder die Kindersterblichkeit abgenommen hat, sehr wohl mit echter religiöser Überzeugung vereinbar ist. Umgekehrt kann das Festhalten an kurzen Fristen zwischen Geburt und Taufe Zeichen eines augenblicksbedingten Konformismus sein – auch in solchen Gebieten, die immer teilnahmsloser werden.

Der Soziologe hat also in diesen «toten Massen», von denen Wirtschaftswissenschaftler und Demographen sprechen, neue Quellen entdeckt; aber der Historiker lehrt ihn, mit ihnen umzugehen und ihre Fluktuationen über lange Zeiträume hin zu vergleichen. So hat M. Vovelle das religiöse Empfinden in der Provence im letzten Jahrhundert des Ancien Régime an Hand der testamentarischen Bestimmungen über die Stiftung von Votivmessen zu erfassen gesucht und neuerdings an Hand der Verteilung und Ikonographie der von den Gläubigen aus frommer Verehrung der Seelen am Reinigungsort in den Kirchen oder Kapellen gestifteten Retabeln.

So hat M. Agulon gezeigt, welche Bedeutung die Bruderschaften für die Erfassung des sozialen und religiösen Lebens der gleichen Gebiete besitzen.[11] Bleibt man dagegen bei einfachen Zählungen des Sakramentenempfanges in einem Gebiet, das man überdies noch künstlich von den von außen darauf einwirkenden Strömungen isoliert, oder gar in dem beschränkten Rahmen der Landpfarrei, so läuft man Gefahr, dank der Fülle der in jüngster Zeit gesammelten Quellen von der Wirklichkeit zwar ein genaues Bild, aber auch ein unvollständiges, zu entwerfen, weil das klassischste Material ausgeschlossen bleibt (große Werke des geistlichen Lebens, Handbücher zur Einführung in das Frömmigkeitsleben...).[12] Muß man nicht, anstatt religiöses Leben der Massen und religiöses Fühlen der Elite sorgfältig voneinander zu scheiden, vielmehr von einem in beiden Richtungen verlaufenden Austausch sprechen, wie M. de Certeau es für das 17. Jahrhundert in Frankreich getan hat?[13] So isoliert der Historiker keineswegs dieses oder jenes erklärende Element heraus, sondern stellt es zunächst wieder in seinen Kontext hinein, um seine «Glaubhaftigkeit» zu bemessen, und bringt es zu allen anderen Elementen in Beziehung, denn sein Ziel ist es, Erklärungstypen zu suchen und nicht herauszulösen, und Einzelsituationen zu entdecken, Szenen in einem komplexen Spiel von Einflüssen.

Unter der Prüfung der Zeit erweisen sich die einfachen, soziologischen Erklärungstypen als ambivalent. Nehmen wir zum Beispiel die familialen Einflüsse, denen der Historiker seit den Arbeiten von Ph. Ariès einen maßgeblichen Einfluß zuzugestehen bereit ist.

Nun machen die Soziologen selbst,[14] vielleicht im Lichte der gegenwärtigen Kontestationsbewegung der jungen Generation, darauf aufmerksam, daß die religiöse Persönlichkeit der Kinder sich sehr wohl in einem Gegensatz zu den empfangenen Einflüssen fixieren kann. Allgemeiner gesehen empfindet der Historiker ein Unbehagen, wenn er sieht, wie der Soziologe die verschiedenen Altersschichten einer Bevölkerung einander annähert, als handle es sich um eine und dieselbe Person, und aus einer im Alter von 15 Jahren eingenommenen Haltung die wahrscheinliche Verhaltensentwicklung im 40. Lebensjahr folgert. Dabei hat die Geschichte so oft Umwälzungen in Haltung und Verhalten einer ganzen Bevölkerung innerhalb Generationsfrist festgestellt.

Andere Kriterien, die etwa mit den wirtschaftlichen Umwälzungen zusammenhängen, sind ebenso doppeldeutig. Gewiß, es scheint, als habe die Religionssoziologie endgültig dargetan, daß die Unterschiede in der Beteiligung am religiösen Leben in direktem Zusammenhang mit der Höhe der Einkünfte stehen und daß diese Beteiligung überall im Arbeitermilieu hinter der der gehobeneren Klassen zurückbleibt.[15] Aber ist zum Beispiel wirklich erwiesen, daß Emigration sich immer im Sinne einer steigenden religiösen Gleichgültigkeit auswirkt – sowohl für die wandernden Bevölkerungsteile wie etwa die Maurer aus dem Creusois oder die Korsen, die den Sitten und Gebräuchen der «Heimat» treuer bleiben, als man glauben möchte, als auch für die Aufnahmegebiete wie etwa das Languedoc, wohin die Leute aus den Bergen, die «gavaches», etwas von der Leidenschaftlichkeit ihrer heimatlichen Cevennen mitbringen? Gleiche Beobachtungen ergeben sich auch für die Konzentrationsvorgänge in der Landwirtschaft und in der Industrie. G. Cholvy hat, wie es bereits von P. Bois beobachtet worden war, die Bedeutung des im übrigen völlig akzidentellen Faktors des Wohnsitzes des Grundherrn oder Industriekapitäns aufgezeigt. Oder was ist über die allgemein als solche angesehenen geistigen oder intellektuellen Faktoren für die Beibehaltung oder Änderung der Religionszugehörigkeit wie Schule,

Presse, Sekten oder Freidenkergesellschaften, zu sagen? Man braucht hier nur an die erstaunlich gleichartigen Beobachtungen G. Cholvys zu denken, daß sich unmöglich eine direkte Kausalität dieser Faktoren nachweisen läßt. Ihr Einfluß erweist sich als neutral, ja entgegengesetzt dem, was man von ihnen annimmt. So verhält es sich zum Beispiel bei stärkerem Kontakt mit Andersgläubigen oder Zonen der Indifferenz: Er läßt katholische Gemeinden entstehen, die besonders gut zusammenhalten oder besonders reich sind an Apostolatsbewegungen. Jedenfalls verweisen all diese Beobachtungen auf jene regionalen Mentalitäten, jene «Kulturräume (régions culturelles)», deren Beständigkeit F. Boulard und J. Rémy erkannt haben und die allein Brüche im Niveau des religiösen Praktizierens zwischen einem Ort und einem anderen und selbst in a priori derart ihrer ländlichen Umgebung gegenüber eigenständigen Milieus wie den Städten zu erklären vermögen. Hier ist vielmehr an eine Symbiose zu denken.

Doch muß vermieden werden, daß dieser Begriff des «Kulturraumes» – wie dies bei dem des «Regionalcharakters (tempérament régional)» der Fall war – zu einer Art ultima ratio wird, das heißt in der Praxis: zu einer irrationalen Größe, die der Forschung im Wege steht. Hier bietet die historische Analyse den Ausweg. Sie gestattet, jene «Stationen» zu finden, die nach und nach eine religiöse Mentalität geschaffen haben: originelle Formen und Katechese, die durch mündliche Weitergabe, zusammen mit der Ikonographie und den volkstümlichen Mythen zu einer besonderen Wirkkraft für das religiöse Leben in der Pfarrei werden.[16] Für das Languedoc haben Leroy-Laduré und in seinem Gefolge Cholvy hervorgehoben, wie sehr die Sprache und die örtlichen Dialekte eine helfende Rolle für die Evangelisation gespielt haben.

Die religiösen Einflüsse sind weitgehend bestimmt worden durch Predigt und Missionen als Weiterführung der Katechese. Nach der Untersuchung von P. Sevrin haben die neueren Arbeiten von Berthélot du Chesnay und L. Pérouas für das 17. und von P. Huot-Pleuroux für das 19. Jahrhundert die Bedeutung der Missionsberichte erkennen lassen, auf die G. Le Bras als erster hingewiesen hat.[17]

All diese Evangelisationsmittel verweisen letzten Endes auf theologische Systeme oder genauer gesagt auf Kategorien der Spiritualität und der Theologie, die die Seminarausbildung den jungen Klerikern eingehämmert hat. L. Pérouas hat seine Dissertation darüber geschrieben. Nichts ist ferner in dieser Hinsicht aufschlußreicher als die pastorale Arbeit der korsischen Bischöfe, namentlich Alexandre Saulis, die in ihren Diözesen die Pläne der tridentinischen Gegenreformation durchgeführt haben, und ihre langfristigen Auswirkungen.[18] Was aber ebenfalls aus dieser Untersuchung hervorgeht, ist das Zusammenfallen der Erfolge dieser Reform und des tiefen Traumas, das aus den Kriegen Sampiero Corsos gegen Genua entstanden ist; und hier geht eine Selbstbestätigung der korsischen Nationalpersönlichkeit mit der Entwicklung einer neuen religiösen Persönlichkeit Hand in Hand. Neben theologischen Systemen und häufig in Zusammenhang mit ihnen hat das Ereignis seinen Platz. Ch. Marcilhacy hat dies als «Rolle der Geschichte» bezeichnet.

Diese Rolle tritt so stark in Erscheinung, daß die historische Soziologie mehr und mehr mit einer Geschichte der Pastoral verschmilzt und man fast Grund hätte, die Geschichte als normative Seite der Soziologie hinzustellen.

«Jede religiöse Gesellschaft lebt in der Zeit», schreibt Le Bras. «Wir können ihre Probleme nicht lösen, ja nicht einmal formulieren, ohne auf die Vergangenheit Bezug zu nehmen... Wir halten die Geschichte für das Forschen nach den Ursachen für unerläßlich.»[19]

Die Ambivalenz der soziologischen Kriterien für die «Entchristlichung» führt uns zu einer radikaleren Kritik, die den Mechanismus der soziologischen Motivierungen selbst in seiner Anwendung auf die Geschichte des religiösen Lebens berührt – und zwar soweit sie sich an Determinismen halten würden.[20]

Man hat festgestellt, daß von allen der Geschichte menschlicher Gesellschaften eigentümlichen Phänomenen der religiöse Faktor offenbar derjenige ist, der die geringste Wandelbarkeit zeigt. Einmal angenommene Züge stärkerer oder geringerer religiöser Treue sind erstaunlich beständig. Die zwischen den verschiedenen «Kulturräumen» festgestellten Ungleichheiten tauchen über lange Zeiträume hin immer wieder auf und wandeln sich nur langsam.[21] Doch auf regionaler Ebene registriert die religiöse Praxis die Schwankungen des religiösen Empfindens binnen kürzester Frist, soweit sie auf große Ereignisse zurückgehen, die im sozialen Bewußtsein als Generatoren oder Traumata wirken. Ch. Marcilhacy hat entsprechende Beobachtungen für das Orléanais im Zusammenhang mit dem *Syllabus* gemacht. Andererseits waren alle Kirchenhistoriker sehr beeindruckt von Peri-

oden der religiösen Wiedergeburt, des Hochstandes im Frömmigkeitsleben, wie wir sie in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, der Restauration oder den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts registrieren.[22] Nicht minder überraschend ist es jedoch, daß diese Phasen des Erwachens im allgemeinen keineswegs den jeweiligen materiellen und spirituellen Bedingungen ihrer Zeit entsprachen, die so waren, daß man vielmehr annehmen mußte, daß sie ein Absinken des religiösen Empfindens bewirkt hätten. Wir brauchen gar nicht von dem barbarischen Zustand zu sprechen, in den die Landbezirke Frankreichs gefallen waren, als Vinzenz von Paul sie zu evangelisieren begann: Die Idee der Mission, ja die Religionssoziologie selbst sind doch daraus entstanden, daß man sich des tatsächlichen Zustandes der «Entchristlichung» bewußt wurde, in dem sich die «älteste Tochter der Kirche» befand. Andrerseits können natürlich auch ein Reichtum an Institutionen und ein Zustand scheinbarer kirchlicher Blüte sehr wohl einen tatsächlichen Mangel an religiöser Qualität verhüllen.

So scheint uns kein Begriff doppeldeutiger als der des «christlichen Erfolges» oder der «erfolgreichen Christenheit», worauf Boulard und Rémy in ihrem letzten Buch Bezug nehmen.[23] Zweifellos haben sie recht, wenn sie sich, als letztes Kriterium dafür, auf etwas «spezifisch Religiöses» berufen. Aber kann dieses letztere sich nur in dem Gegensatz zwischen «religiösen Ländern» und Ländern mit geringerer religiöser Disposition äußern? In welchem Umfang kann man, historisch gesehen, überhaupt von «christlichen Ländern» sprechen?[24]

Tatsächlich erscheint es berechtigter, ein Verhältnis zwischen Mitteln der Evangelisation und der «Kultur» – im historischen Sinne des Wortes – bei einer menschlichen Gruppe festzuhalten. Man kann durchaus von einem «Erfolg» sprechen, wo dieses Verhältnis sich in einer Übereinstimmung und Harmonie entwickelt, wo das soziale Leben effektiv von der Religion gestaltet wird; aber die Geschichte weckt den Eindruck, daß ein derart ausgewogenes Verhältnis niemals ein fester Zustand ist, sondern immer bedroht, unsicher und ständig in Zweifel gezogen bleibt, und zwar um so mehr, als innerhalb einer und derselben Gruppe die religiösen Bilder und Vorstellungen stark variieren im Zusammenhang mit der Unterschiedlichkeit der sozialen Schichtungen.[25]

Dennoch wäre es kindisch anzunehmen, eine solche kritische Prüfung der Soziologie vom Standpunkt der Kirchengeschichte aus bedeute notwendig, daß die Perspektiven und Methoden der beiden Disziplinen einander fremd bleiben müßten. Das Gegenteil ist der Fall: Der Schluß lautet auf eine gegenseitige Ergänzung.[26]

Die Kirchengeschichte hat sich allzulange auf das Studium der Zeugnisse, des Besonderen, der Eliten, der Helden und Heiligen spezialisiert und dabei aus dem Blick verloren, daß die Volksfrömmigkeit, die Formen des religiösen Engagements der Kleinsten und Geringsten eine notwendige tragende Kraft für das ganze kirchliche Leben bilden. So hat man die Geschichte der Kirchen mit der ihrer geistlichen Häupter, mit den von ihnen auf der Kanzel oder in der Presse vertretenen Standpunkten verwechselt. Durch Ignorierung des ungemein starken Druckes, den die geistlichen Bedürfnisse und die Durchschnittsmeinung der Masse ausüben, hat man sich der Gefahr ausgesetzt, ein entstelltes Bild der Wirklichkeit zu geben. So räumt G. Cholvy mit dem Denkschema auf, zu Beginn dieses Jahrhunderts habe normalerweise zwischen Lehrer und Pfarrer ein gespanntes Verhältnis geherrscht. Er weist an Hand exakter Zählungen nach, daß Fälle von gegenseitiger Hochachtung getragener Beziehungen bedeutend zahlreicher waren, als solche der Spannung und des Mißtrauens. Das Material nimmt er überdies aus einem Departement, das sonst für leidenschaftliche Gegensätze und Kämpfe bekannt ist. Die Erfassung und anschließende Auswertung all der statistischen Daten, die in den Informationsmassen gespeichert sind, in denen die Kirchen ein kostbares Erbe erblicken, bilden für den Historiker einen ersten Schritt, der sich ihm aus einfacher intellektueller Redlichkeit nahelegt. Es gibt keine im eigentlichen Sinne «klassische» Kirchengeschichte, die sich davon dispensieren könnte, und die Soziologie hat ihr bereits einen ungeheuer großen Dienst erwiesen, indem sie ihre Aufmerksamkeit auf die in den Berichten über Volksmissionen, Visitationen oder in einfachen Pfarrregistern enthaltenen Schätze gelenkt hat.

Doch sagt man zu wenig, wenn man behauptet, daß die Soziologie nur den notwendigen, vorher zu schaffenden Unterbau für die Geschichte der Religion bildet. Nachdem sie diese bereits in angemessener Weise auf die volkstümlichen Quellen der Religion verwiesen haben, führen die soziologischen Analysen die Kirchengeschichte zu dem zurück, was ihr eigentliches Ziel hätte bleiben müssen: die religiöse Übertragung der Ideale, die sich eine soziale Gruppe setzt, und nicht die Geschichte der kirchlichen Institutionen als solche. An mehreren Stellen seines letzterschienenen Werkes erin-

nert H. Carrier daran, wie wenige Verhaltensweisen derart «umfassend» sind wie die religiösen, und welches Mittel der sozialen Synthese die religiöse Erfahrung darstellt.

Es ist bekannt, welches neue Licht E. Poulat aus dieser soziologischen Perspektive heraus auf die Geschichte der Arbeiterpriester, des Modernismus und des Integrismus werfen konnte. H. Carrier hat sein letztes Buch mit dem Satz des Polybios geschlossen: *Religio praecipuum humanae societatis vinculum* – die Religion ist ein vorzügliches Band für die menschliche Gesellschaft.[27] Welch wunderbare Konzeption wäre es, wenn man für die Religiosität und die Gesellschaften der christlichen Ära versuchen würde, was Fustel in seiner *Cité antique* durchgeführt hat! Es gäbe keine andere Geschichte der Religion mehr als die Geschichte religiöser Gesellschaften. Keinesfalls darf die Geschichte an die Stelle der Soziologie gerückt werden. Vielmehr sollte die letztere die Geschichte ihrem Gegenstand unterordnen. Man erkennt deutlich, aus was für einer Perspektive das zu geschehen hat: nicht aus einer Perspektive, die das Religiöse auf einen puren Ausdruck sozialer Bedürfnisse reduzieren und sich auf eine Pathologie des Sakralen (sacré) beschränken möchte, indem sie die Äußerungen des religiösen Lebens ausschließlich als Ventil für ein dumpfes Aufbegehren oder unbewußt bleibende soziale Kämpfe hinstellt. Es käme vielmehr darauf an, zu zeigen, wie sich in der Geschichte eines sozialen Organismus die religiösen Ausdrucksformen und Institutionen, über in ihrem Entwicklungsvorgang ständig wechselnde Formen hin, nach und nach schärfer definiert haben, um spezifisch religiösen Bedürfnissen besser entsprechen zu können. Wenn wir dann auf die von ihr entdeckte Idee des «Kulturraumes (région culturelle)» zurückgreifen, so würde diese Perspektive von der Geschichte verlangen, daß sie dartut, wie eine bestimmte Kultur sich der Botschaft des Evangeliums so weit angepaßt hat, daß sie sich mit ihr identifiziert – und weshalb eine andere sie im Gegensatz dazu abgewiesen hat.

So würden Soziologie und Kirchengeschichte einander keineswegs indifferent und erst recht nicht fremd gegenüberstehen, sondern in einer Art strengerer und höherer Erklärung miteinander verschmelzen.

[1] J. Glenisson, Vingt-cinq ans de recherche historique en France, 1940–1965: CNRS XXXIX (Paris 1965).

[2] H. Carrier, E. Pin, Sociologie du christianisme. Bibliographie internationale (Rom 1964); dieselben und A. Fasola, Bologna, ... Supplément 1962–1966 (Rom 1968).

[3] G. Cholvy, Sociologie religieuse et histoire: Revue d'histoire de l'Eglise de France LV (Januar–Juni 1969) 6.

[4] Bibliographie der Schriften von G. Le Bras: Etudes de droit canonique dédiées à G. Le Bras, I (Paris 1965).

[5] Das Übergewicht von an die 50 Artikeln über die Städte unter der Rubrik «Pfarreien» (Sociologie du christianisme [1964] 261–264) und der ungleiche Umfang der Rubriken «Land» und «Stadt».

[6] G. Cholvy, Géographie religieuse de l'Hérault contemporain (Paris 1968).

[7] F. Boulard und J. Rémy unter Mitarbeit von M. Decreuse, Pratique urbaine et régions culturelles (Paris 1968).

[8] Sociologie du christianisme, Supplement ... 192–194 und an weiteren Stellen.

[9] Problèmes méthodologiques d'une recherche sur la signification de la messe: Social Compass 11 (1965) 37–46.

[10] Siehe Archives de sociologie des religions, 19 (1965) 180–183, Anm. 122, betr. F. L. Charpin, Pratique religieuse et formation d'une grande ville (Paris 1962) und F. Boulard, Premiers itinéraires, 122–123.

[11] G. Vovelle, Visions de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du Purgatoire (15.–20. Jahrhundert) 76, vervielfältigt (und als Artikel, der demnächst erscheinen wird in Annales ESC). – M. Agulon, Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence (Paris 1968).

[12] J. Ferté, La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622–1965) (Paris 1962). Le Bras hat sich immer für eine möglichst umfassende Gegenüberstellung der verschiedenartigsten Gegebenheiten eingesetzt und wendet sich gegen die Beschränkung der Religionssoziologie auf einfache Zählungen der religiösen Praxis.

[13] M. de Certeau, L'histoire religieuse au 17e s., problème de méthode: Revue des sciences religieuses (April–Juni 1969).

[14] H. Carrier, Psychologie de l'appartenance religieuse (Rom 1966) 225–226.

[15] E. Pin, Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine, St-Pothin à Lyon (Paris 1956).

[16] Siehe die letzten Kapitel von J. B. Neveux, Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVIIe s. de T. Arndt à P. J. Spener (Paris 1967).

[17] P. Berthelot du Chesnay, Les missions de Jean Eudes. – L. Perouas, Le diocèse de la Rochelle de 1648 à 1724, sociologie et pastorale (Paris 1964) – Mémoire des missions des Montfortains dans l'Ouest (1740–1799) (Poitiers 1964). –P. Huot-Pleuroux, La vie chrétienne dans le Doubs et la Haute-Saône, de 1860 à 1900, d'après les comptes-rendus des missions paroissiales (Besançon 1966).

[18] F. J. Casta, Evêques et curés corses dans la tradition pastorale du Concile de Trente (1570–1620) (Ajaccio 1965).

[19] In Traité de sociologie (Gurvitch II, 93 [Paris ^{3}1968]).

[20] Wie es abgelehnt wird von E. Pin, Essais de sociologie religieuse (Paris 1967) 261.

[21] Vgl. J. Gadille, La pensée et l'action politiques des évêques français au debut de la IIIe République. 1870–1883, I (Paris 1967) 197–199.

[22] A. Latreille, E. Delaruelle und R. Remond, Histoire du catholicisme français (Paris 1960–1962).

[23] Pratique urbaine ... 111, 118.

[24] Vgl. L. Pérouas, Contrastes régionaux au XVIIe s. dans le diocèse de la Rochelle: Archives de sociologie des religions, 15 (1963) 121.

[25] H. Carrier, E. Pin, Essais de sociologie religieuse, 105–123.

[26] E. Passerin d'Entreves, Sociologia e Storia religiosa: Sociologia I (1968) 151–162.

[27] H. Carrier, Psychosociologie de l'appartenance religieuse ... 269.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JACQUES GADILLE

geboren am 6. Januar 1927 in Choisy le Roi (Frankreich), Katholik. Er studierte in Paris, ist Agrégé in Geschichte und Doktor der Zeitgeschichte sowie Konferenzleiter an der Universität Lyon.

Dokumentation Concilium
Unter der Verantwortung des Generalsekretariates

Bärbel Kopetzky

Die Theologische Fakultät zwischen gestern und morgen

Die Theologische Fakultät als kirchliches Ausbildungsinstitut befindet sich seit einigen Jahren in einer schwierigen Lage. Mit Ausnahme von Polen registriert man überall einen Rückgang an Studenten, die sich für ein kirchliches Amt vorbereiten wollen. Man kann dies zu einem großen Teil auf die Unsicherheit über das Bild des kirchlichen Amtsträgers zurückführen, weshalb viele Studenten eine Bindung an die Amtskirche scheuen.[1]

Andererseits steigt die Zahl der Studenten, die nur aus Interesse theologische Fächer belegen. Sie erhoffen sich von der Theologie eine Lösung ihrer weltanschaulichen Probleme. Diese wachsende Laizisierung der Theologie vollzieht sich zur Zeit in den Vereinigten Staaten, in den deutschsprachigen Ländern und in den Niederlanden,[2] d.h. in den Ländern, die der kirchlichen Entwicklung vorauslaufen.

Es gibt außerdem kaum eine Universität in der Welt, an der die Theologische Fakultät nicht in den letzten Jahren zu einem ständigen Unruheherd geworden ist. Es handelt sich hierbei um ein Phänomen, das man über alle Konfessionsgrenzen hinweg in Südamerika und in Nordamerika, in Italien und in den Niederlanden, in Frankreich und in Deutschland, in Spanien und in Afrika usw. beobachten kann. Es wird überall diskutiert, protestiert und kontestiert.[3] Im Zentrum der Diskussionen stehen Fragen wie diese: Wie kann das Theologiestudium den praktischen Anforderungen unserer Zeit angepaßt werden? Was ist der eigentliche Sinn von Theologie? Wie soll Theologie im 20. Jahrhundert betrieben werden? Ist es überhaupt noch mit unserem heutigen Wissenschaftsverständnis zu vereinbaren, daß die Theologische Fakultät der Universität angehört? Ist die Theologische Fakultät nicht eigentlich überholt, und wäre es deshalb nicht die Aufgabe der Theologen, die Theologie und die Kirchen zu entlarven und schließlich zu liquidieren? In den Kreisen der Professoren stößt man oft auf eine resignierte Haltung angesichts dieser Fragen der Studenten.[4]

Könnte man sie aber nicht auch anders interpretieren und als ein Zeichen für die Lebendigkeit der Theologischen Fakultät werten, da sie sich wieder an die vorderste Front der Diskussion an der Universität wagt?

Die wachsende Unruhe an den Fakultäten hat verschiedene Ursachen, die zum Teil mit ihrer eigenen Geschichte und deren Verflechtung in die der Universität und mit den Wandlungen der Wissenschaften, zum Teil mit dem kirchlich-gesellschaftlichen Geschehen zusammenhängen. Im ersten Teil dieser Dokumentation wollen wir an Hand neuerer Publikationen auf die Geschichte der Theologischen Fakultät zurückblicken, um so zu einem besseren Verständnis ihrer jetzigen Schwierigkeiten zu gelangen. Im zweiten Teil werden wir einige neue Studienprogramme darstellen und kurz auf neue Entwicklungen in Afrika eingehen. Vielleicht zeichnen sich dann auch einige Möglichkeiten am Horizont ab, um die Krisis der Theologischen Fakultät zu überwinden.

Der Werdegang der Theologischen Fakultät

Facultas bedeutet ursprünglich soviel wie Beruf, d.h. die verschiedenen Fakultäten sorgen für eine Berufsausbildung.[5] Gegen Ende des 12. Jahrhunderts entsteht in Paris, Bologna, Oxford und Cambridge eine neue Korporation: die «universitas magistrorum et scholarium», wie sie sich zuerst in Paris nennt.[6] Diese Gemeinschaft organisiert sich in vier Fakultäten, den drei oberen (der theologischen, juristischen und medizinischen) und der unteren Artistenfakultät, die sich meistens in vier Nationen gliedert. Die Universität entsteht in einer Zeit wirtschaftlicher Blüte in Europa. Während des 12. Jahrhunderts hatte man neue Methoden für die Theologie, Jurisprudenz, Medizin und Philosophie entwickelt, für die die Kloster- und Domschulen nicht mehr genügten. Gleichzeitig wurden höhere Anforderungen an die Ausbildung der zukünftigen höheren kirchlichen, kaiserlichen und königlichen Beamten gestellt. Die Universität ist in dieser Zeit der nahezu einzige Mittelpunkt für Unterricht und Forschung, so daß man von einer Monopolstellung sprechen kann. In ihren Satzungen sind die Unterrichtsprogramme, die Vergabe der *licentia docendi*, Einteilung des Studienjahres festgelegt. Damals mußte ein Theologiestudent in Paris zuerst fünf Jahre an der Artistenfakultät stu-

dieren, bevor er zum achtjährigen Theologiestudium zugelassen wurde. An der Theologischen Fakultät wurde dann in den ersten vier Jahren die Heilige Schrift ausgelegt und danach die Sentenzen des Petrus Lombardus.[8] Nur wenige Studenten erreichten das Endziel des Studiums: die Doktorwürde; die meisten verließen vorher die Universität und traten ein Amt an. Sie waren geschult in der scholastischen Methode, die in vier Schritten vollzogen wird: 1. Lektüre eines Textes *(lectio)*; 2. Stellung eines Problems *(quaestio)*; 3. Diskussion des Problems *(disputatio)*; 4. Auflösung des Problems *(determinatio)*.[9] Doch ohne die Rezeption des Aristoteles läßt sich der geistige Aufschwung im 13. Jahrhundert nicht erklären. Seine Texte lieferten das Material für eine wissenschaftliche, d.h. methodische Untersuchung und setzten neue Maßstäbe. Die Aufnahme aristotelischen Gedankengutes in der Theologie verlief nicht ohne schwere Kämpfe,[10] aber an deren Ende steht die Synthese eines Thomas von Aquin, der der Philosophie einen Platz in der «sacra doctrina» zuweist. Sie erhält drei Funktionen bei der Explikation des Glaubens: «Sie soll die Präambeln des Glaubens demonstrieren, den Inhalt des Glaubens durch Analogien illustrieren und Einwände gegen den Glauben verwerfen.» Im Grunde genommen wird hiermit der Ort der Theologie und also auch der Theologischen Fakultät an der Universität intellektuell gerechtfertigt.

Für die weitere Entwicklung der Universität ist es von großer Bedeutung geworden, daß man an Hand der antiken Texte wissenschaftlich zu denken lernte. Durch die Aneignung der Schriften kam man zu neuen Erkenntnissen und nicht etwa durch Experimente. Das Autoritätsargument stand an erster Stelle. Trotzdem haben die Scholastiker die «Autoritäten» sehr frei interpretiert, beinahe manipuliert.[12] Jährlich fanden auch Disputationen zu einem freigestellten Thema statt. Von einer Verstarrung der Scholastik kann hier noch keine Rede sein.

Das Zentrum der theologischen Studien bildet die Universität Paris, an der beinahe alle berühmten Theologen studiert und doziert haben. Erst im Hundertjährigen Krieg gegen England verliert sie ihre überragende Stellung durch die Abwanderung von Professoren und Studenten.[13] Die avignonesischen Päpste haben auch die Entstehung von Theologischen Fakultäten an den neuen Universitäten von Krakau (1364), Wien (1365), Pécs-Fünfkirchen (1367) verhindert. Der Grund dafür wird in der Unterstützung von Paris, einer Furcht vor neuen Häresien und wohl auch an der Eifersucht der Universität Prag (1348) gelegen haben.[14] Jedoch am Ende des 14. Jahrhunderts findet man in Europa verschiedene Zentren, wo Theologie betrieben wird. Auf den Streit der verschiedenen Schulen wollen wir hier nicht eingehen, es erscheint uns wichtiger, auf die Bemühungen der Theologen um das Wohl der Kirche hinzuweisen. Wir möchten hier nur an die Forderungen eines John Wiclif und Johannes Huß erinnern, die die Rückkehr der Kirche zu biblischen Zuständen propagieren. Den größten Einfluß erringen die Theologen während des Schismas. Die Pariser Universität – und es sind hier natürlich gerade die Theologen – setzt sich für die Beseitigung des Schismas ein, indem sie ein Konzil fordert.

Die größten Triumphe feiern die Theologen auf dem Konzil von Konstanz.[15] Johannes Gerson tritt dort für die Überordnung des Konzils über den Papst ein und für die Absetzung eines Papstes bei Häresie, Simonie. Aber zuerst hatte er seine Rechtgläubigkeit damit bewiesen, daß er J. Huß der Häresie für schuldig befand.[16] Auf diese Weise wollte er deutlich machen, daß Konziliaristen nicht mit Häretikern zu verwechseln sind, sondern sich verantwortlich wissen für die reine Lehre der Kirche. Leider ist es dann doch auf dem Konstanzer Konzil nicht zu einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern gekommen.

Über die Lage an den Universitäten im Humanismus oder in der Renaissance sind wir im Vergleich mit den Anfängen der Universität sehr viel schlechter informiert. Das Institut für Geschichte an der Universität Genf hat darum einige Studien und Dokumente dazu veröffentlicht.[17] Man hat früher die Meinung vertreten, daß sich an der Universität bis ins 17. und 18. Jahrhundert wenig änderte:[18] Die mittelalterlichen Statuten, der pyramidenhafte Aufbau der Fakultäten, die gleichen Korporationen, Examen, akademischen Grade und Diplome wurden beibehalten. Daneben kann man einige Degenerationserscheinungen feststellen: starres Festhalten an dem überkommenen scholastischen System und der Unterrichtsmethode, ein starker Rückgang der finanziellen Mittel der Universität. Die soziale Herkunft der Studenten wandelt sich; die Gestalt des armen Studenten verschwindet, da die Stipendien abnehmen und die Kirche sich nicht mehr in der Lage sieht, die Absolventen der Universität in ihren Ämtern aufzufangen. Die Universität wird zu einer aristokratischen und bürgerlichen Angelegenheit. In ihren Polemiken greifen die Humanisten die Universität

scharf an und werfen ihr Erstarrung und Unwissenschaftlichkeit vor, obwohl sie selbst auch an der Universität ausgebildet worden sind.

Eine wirkliche Erneuerung des Studiums geht von den Kollegien aus, die im 15. und 16. Jahrhundert in großer Zahl gegründet werden.[19] Man studiert jetzt in Klassen, Kolleg wird der Name für Vorlesung, die im Kollegium stattfindet. Die Humanisten verbreiten hier ihre Ideen; sie unterrichten in den klassischen Sprachen und der klassischen Literatur. Die Traditionen solcher Kollegien haben die «Colleges» in Oxford und Cambridge bis heute bewahrt. Das berühmteste ist das *Collegium trilingue*,[20] das Erasmus von Rotterdam in Löwen mitbegründete. Es wurde das Vorbild des späteren Collège de France und beeinflußte die spanischen Universitäten des Goldenen Zeitalters. Calvin, Ignatius von Loyola, Wilhelm Farel und Franz Xavier haben an solchen Kollegien in Paris studiert, und es ist darum auch nicht verwunderlich, daß die «Ratio Studiorum» der Societas Jesu und die «Ordre du Collège» Calvins viele Gemeinsamkeiten haben.[21]

Der christliche Humanismus von Erasmus findet seinen prägnantesten Ausdruck in der Universität von Alcalá[22] (gegründet 1526). Kardinal Cisneros de Henares schuf hier eine neue Universität, die frei war vom Druck der Inquisition und nicht der veralteten Scholastik von Salamanca anhing. Die Theologie wurde zum Mittelpunkt der Universität, die nicht auf die Dogmatik beschränkt wurde. Die biblischen Sprachen wurden eifrig betrieben. Thomismus, Skotismus und Nominalismus konnten zu Wort kommen. Das Ziel dieser Universität ist es, eine Sphäre intellektueller Freiheit zu schaffen und die Studenten zu wahren Europäern zu erziehen und zu bilden. Die Theologische Fakultät sieht ihre Aufgabe nicht in einer Priesterausbildung, sondern in einer christlichen Bildung. Einer ihrer größten Schüler ist Juan Luis Vivès, der später auch nach Oxford und Paris gerufen wird.

Die Reformation und Gegenreformation werden für die Theologischen Fakultäten entscheidend.[23] Martin Luther nimmt an der Universität zu Wittenberg eine beherrschende Stellung ein. Als Universitätslehrer kommt er zur reformatorischen Erkenntnis und er sammelt Studenten um sich, die dann später seine Lehre in Deutschland und Nordeuropa verbreiten. Wittenberg wird dabei für einige Jahre so etwas wie Rom und Paris. Durch sein Leben schafft Luther ein neues Pfarrerbild, das bis in unsere Zeit wirkt. Der lutherische Pfarrer ist ein Gelehrter *(doctus)*, der an der Universität studiert hat, verheiratet ist und dem Bürgertum angehört.

Die meisten Universitäten in Deutschland bekennen sich zur alten Kirche und werden zum Teil zur Reformation gezwungen. Melanchthon konzipiert eine Universität, an der Reformation und Humanismus zusammengehen.[24] Vergleicht man die Theologie, die in den folgenden Generationen gelehrt wird, so gibt es viele Übereinstimmungen zwischen der orthodoxen Theologie des Protestantismus und der der Jesuiten. Beide sind der scholastischen Methode verfallen. In Lehrstreitigkeiten im eigenen Lager, wie etwa der Auseinandersetzungen zwischen den Jansenisten und Jesuiten in Frankreich, reiben sie sich auf, und man kann bei der Dogmatik von einem Verlust an Wirklichkeitsverständnis sprechen. Wurden die Theologischen Fakultäten im 16. Jahrhundert noch bei wichtigen Entscheidungen in der Kirche und auch in den Ländern um Rat gefragt wie z.B. Wittenberg, oder wie die Theologenkongregationen auf dem Tridentinum alle Dekrete des Konzils zuerst durchdiskutierten, so ist ihr Einfluß danach minimal. Das Tridentinum reformierte die Priesterausbildung der katholischen Kirche von Grund auf, indem es die Errichtung von Priesterseminaren für alle Diözesen vorschrieb.[25] An diesen Priesterseminaren, die in der Mehrheit von Jesuiten geleitet wurden, sollte der zukünftige Klerus eine bessere Ausbildung als bisher erhalten, um mit den protestantischen Amtsträgern besser konkurrieren zu können. Das Studienprogramm wird sich nicht viel von dem der Jesuiten unterschieden haben.

Der Zustand der Universitäten ist im 17. Jahrhundert denkbar schlecht. Wissenschaftliche Entdeckungen und das neue philosophische Denken haben in ihnen keinen Platz, sie leben am Rande des geistigen Lebens ihrer Zeit. Aber am Ende dieses Jahrhunderts entwickelt der Jurist Thomasius an der neugegründeten Universität Halle (1694) Ideen, die zukunftsträchtig sein sollen. Von der Rechtswissenschaft gehen jetzt die Anregungen zum wissenschaftlichen Denken überhaupt aus. Rechtsurkunden werden gesammelt und untersucht, man versucht eine historische Methode zu entwickeln. Freiherr von Münchhausen läßt sich bei der Gründung der Universität Göttingen (1737) von der Auffassung des Thomasius inspirieren: «Die Wissenschaft soll Männer bilden, die man in der Welt gebrauchen kann.»[26] Die Statuten der Theologischen Fakultät werden im großen und ganzen von dem Helmstedter Theologen L. Mos-

heim konzipiert im Sinne eines gemäßigten Mittelweges zwischen Orthodoxie, Deismus und Naturalismus.[27] Den Mitgliedern der Fakultät wird darin verboten, eine Zensur über medizinische, juristische und philosophische Schriften auszuüben und Kollegen anderer Fakultäten der Ketzerei zu beschuldigen. Außerdem durften sich die Theologen nicht gegenseitig angreifen oder verächtlich machen. Damit soll keine Standpunktlosigkeit gefördert werden, vielmehr will man die Polemiken des 17. Jahrhunderts unterbinden. Die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche bleiben das dogmatische Fundament, aber die wissenschaftliche Theologie richtet sich auf die Geschichte aus. Die Lehrer sollen die Studenten nicht nur gelehrt machen, sondern sie auch auf das Seelsorgeamt vorbereiten. Schon wenige Jahre später errichtet von Münchhausen die Akademie der Wissenschaften in Göttingen.[28] Dadurch will er die Forschung wieder an die Universität binden, deren Aufgabe er in einem Zusammengehen von Forschung und Lehre sieht und wofür er die ersten Voraussetzungen in Göttingen schafft. Das Vorbild der Universität Göttingen findet viele Nachahmer, unter ihnen die 1810 gegründete Universität von Berlin.[29] Allerdings verbindet die letztere die Praxis von Göttingen mit der Wissenschaftsvorstellung Fichtes und dem Bildungsideal der Romantik. Die Philosophie des Idealismus wird hier zum Träger des Universitätsgedankens, der «universitas litterarum». Schleiermacher, der der erste Theologe der Berliner Universität war, versucht den Ort der Theologie innerhalb der Wissenschaften anzugeben,[30] aber er ist im Grunde zu sehr an die Fichtesche Vorstellung gebunden. Seine Nachfolger huldigen einer orthodoxen, kirchentreuen Auffassung.

1773 wird der Jesuitenorden aufgehoben, und es vollzieht sich an den katholischen Universitäten eine tiefgehende Veränderung, weil der Orden fast das gesamte Bildungswesen im katholischen Europa in Händen hielt und jetzt seine Position verlassen mußte. Während der 250 Jahre seines Bestehens hatte er sein Studienprogramm nicht an die neuen Entwicklungen (Entstehung der Geschichtswissenschaften) angepaßt. Unter Maria Theresia und Joseph II. wird das Theologiestudium in den österreichischen Ländern von Grund auf reformiert.[31] Die spekulative Theologie wird eingeschränkt; praktische und historische Theologie werden nachdrücklich gefordert. Das Studium ist stark auf die spätere Seelsorgepraxis ausgerichtet. Den Rückstand in den historischen Fächern gegenüber den protestantischen Universitäten versucht man aufzuholen. Der Plan von Rautenstrauch im Jahre 1774 sieht ein fünfjähriges Theologiestudium vor. In den beiden ersten Jahren sollen die einleitenden Wissenschaften gelehrt werden: theologische Enzyklopädie, Kirchengeschichte, Hermeneutik, Patrologie, theol. Literaturgeschichte. Danach folgen die eigentlich theologischen Fächer: Dogmatik, Moral, Kirchenrecht und in der praktischen Theologie Pastoral und Polemik. Weiter gibt es die Nebenfächer: Archäologie, biblische Geographie, Religionsgeschichte, Dogmengeschichte, Geschichte der Häresien, Dekretalrecht, Symbolik, Liturgik, Katechetik und Homiletik.[32] Von Staats wegen wird diese Reform durchgeführt, weil der Staat ein Interesse an einem gut ausgebildeten Klerus hat.[33] Diese Erneuerung des Studiums kann sich aber erst langsam auswirken, da man kein ausreichend ausgebildetes Lehrpersonal besitzt.

Erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts kann sich die katholische Theologie wieder wissenschaftlich mit der protestantischen messen. Z.B. ist die katholische Tübinger Schule[34] wie ihre protestantischen Kollegen mit der Philosophie des Idealismus und der neueren Geschichtsforschung vertraut. Außerdem findet man bei einigen Tübingern ein Engagement für die Kirchenreform, wie etwa in der Schrift J.B. Hirschers: «Die kirchlichen Zustände der Gegenwart» (1849).[35] Aber die Zeit war noch nicht reif für seine Vorschläge.

Nach dem Tode Hegels 1831 ist man geneigt, von einem Erlahmen des philosophischen und künstlerischen Geistes zu sprechen. Im politischen und geistigen Leben gewinnt die Reaktion nach den mißglückten Revolutionen von 1848 die Oberhand. Infolge der industriellen Revolution entsteht in den Städten ein Massenproletariat, das sich dem Einfluß der Kirchen weitgehend entzieht. Denn der Klerus gehört einer höheren Klasse an und hat zu wenig Einsicht in den gesellschaftlichen Prozeß. Außerdem treten jetzt die Naturwissenschaften ihren Siegeszug an der Universität an und ersetzen u.a. den idealistischen Wissenschaftsbegriff durch den positivistischen, an dem sich dann auch in der Folgezeit die Geisteswissenschaften orientieren. Sowohl atheistische Philosophie als auch die Ergebnisse der historischen Kritik des Neuen Testaments[36] werden in weite Schichten der Bevölkerung getragen und führen zu einer Entfremdung der Intellektuellen von der Kirche.

Die Kirchen und ihre Theologen sehen sich von

allen Seiten angegriffen und flüchten in ihre Traditionen. In den protestantischen Kirchen wird der Konfessionalismus tonangebend, der wie die Orthodoxie in der Aufklärung einer Auseinandersetzung mit der Schriftkritik aus dem Wege geht. Typisch ist für diese negative Haltung die Schrift des niederländischen Reveilmannes Isaac da Costa: «Einwände gegen den Geist des Jahrhunderts» (1823).[37] Trotzdem wird an den niederländischen Fakultäten eine liberale Dogmatik und Schriftkritik gelehrt, weshalb man schließlich 1880 eine «Freie Universität» in Amsterdam gründet nach den reformierten Grundsätzen. 1886 trennen sich die Gründer von der «Hervormde Kerk» und bilden die «Gereformeerde Kerk».[38]

Ähnliche Tendenzen setzen sich in der katholischen Kirche durch: die Theologie der Tübinger Schule gerät in Vergessenheit, und Ansätze zu einer Begegnung mit dem Zeitgeist werden 1864 in der Enzyklika «Quanta cura» und dem «Syllabus Errorum» scharf verurteilt.[39] Die Neuscholastik kann in verhältnismäßig kurzer Zeit zur beherrschenden Schule werden dank der päpstlichen Unterstützung und dem Einfluß der Jesuiten an der Gregoriana in Rom. Das Erste Vatikanische Konzil verstärkt dann noch die geistige Abhängigkeit der Theologie von der römischen Schule. Für das Selbstverständnis dieser Schule sind die Titel der Hauptwerke J. Kleutgens S.J. sehr bezeichnend: «Die Theologie der Vorzeit» und «Die Philosophie der Vorzeit».[40]

Bevor wir auf die Entwicklungen um die Jahrhundertwende eingehen, müssen wir die Entstehung der *katholischen Universitäten* nachtragen. 1833 errichten die belgischen Bischöfe in Mecheln eine «Universitas Studiorum», die 1835 nach Löwen verlegt wird, um die Traditionen der Löwener Universität fortzusetzen.[41] Die Universität soll einerseits der katholischen Bevölkerung eine höhere Ausbildung ermöglichen und sie andererseits vor den gefährlichen Lehren an den Staatsuniversitäten beschützen. Das Beispiel von Löwen macht Schule: Seit den vierziger Jahren werden in Nordamerika laufend katholische Universitäten gegründet. 1875/76 entstehen das Institut Catholique in Paris und freie katholische Hochschulen in Toulouse, Angers, Lyon und Lille; 1890 wird eine Universität in Freiburg in der Schweiz[42] eröffnet und schließlich noch 1923 die Katholische Universität Nimwegen in den Niederlanden.[43]

Bis auf ein paar Ausnahmen verarmt die dogmatische Theologie zu einem starren System, das sich mit einer Wiederholung der Äußerungen des Lehramtes und der Konzilstexte begnügt. Wissenschaftlich und schöpferisch wird nur auf historischem Gebiet gearbeitet, und auch hier sind die Grenzen eng gesteckt. Loisy wird verurteilt, nachdem er versucht hat, den katholischen Standpunkt gegenüber Harnacks Dogmengeschichte zu verteidigen, wobei er die moderne Kritik mitaufnimmt. Die modernistische Bewegung wird im ganzen als häretisch verurteilt, und der Antimodernisteneid wird allen Klerikern 1910 zur Verpflichtung gemacht. Ein wahrer Terror wird auf die Theologen ausgeübt, der erst langsam unter den Nachfolgern Pius' X. abnimmt.[44] Es kann darum auch niemanden verwundern, daß die führenden Theologen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dem Lager der Reformation angehören: Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich.

Am Ende des 19 Jahrhunderts entsteht eine Diskussion um die Theologische Fakultät, die ebenso heute stattfinden könnte. Es handelt sich dabei um ihr Verhältnis zu den Religionswissenschaften. In den Niederlanden will man die Theologische Fakultät durch eine religionswissenschaftliche ersetzen. Adolf Harnack[45] weist diese Forderung auf Grund praktischer Schwierigkeiten zurück: es gäbe keine Lehrer, und außerdem könnte man ebensogut an der Geschichte der christlichen Religion alle Religionen studieren (168). Die historische Methode ist allein die einer wissenschaftlichen Theologie gemäße (166). Der christliche Glaube und sein Absolutheitsanspruch kommen im Kulturprotestantismus Harnacks nicht zum Tragen. Die dialektische Theologie reagiert darum auch heftig auf diese Verwässerung der christlichen Theologie, indem sie jeglichen Zusammenhang von Religion und christlichem Glauben leugnet und in der Religion die Selbstverherrlichung des Menschen erblickt. Damit schneidet die dialektische Theologie das Gespräch mit den anderen Wissenschaften ab und stellt sich eigentlich außerhalb der Universität auf.

Zusammenfassend können wir sagen, daß in der Aufklärung die Theologie in die uns heute bekannten Disziplinen aufgeteilt wird. Es gelingt ihr nicht, die Schriftkritik positiv zu verarbeiten. Die Theologen, die sich am Wissenschaftsideal ihrer Zeit orientieren, entfremden ihrer Kirche.

Neue Wege für die Theologische Fakultät

Das Vatikanum II. hat in dem Dekret über die Ausbildung der Priester «Optatam totius» eine

Modernisierung des Studiums vorgesehen. Man hält eine Einleitung in die Theologie für notwendig und fordert eine bessere Abstimmung der philosophischen und theologischen Ausbildung. Zeitgenössische Entwicklungen sollen ausreichend berücksichtigt werden, die Theologie soll sich an der Erneuerungsbewegung, wie sie im Konzil zum Ausdruck kommt, orientieren (Nr. 14). Anpassung an die ortsgebundenen Verhältnisse wird den Bischöfen übertragen.

Im März 1970 veröffentlichte die Unterrichtskongregation ein neues Rahmengesetz für die Priesterausbildung.[46] Dieses Gesetz soll den nationalen Bischofskonferenzen, die für eine orts- und zeitgebundene Anpassung zu sorgen haben, als Hilfe und Norm dienen. Im großen und ganzen wird nicht über das genannte Dekret hinausgegangen. Es werden keine detaillierten Pläne vorgeschrieben, nur im Hinblick auf die pastorale Ausbildung werden praktische Übungen und Praktika gefordert.

Die evangelischen Fachschaften in Deutschland[47] haben einen eigenen Entwurf zur Studienreform vorgelegt, der das Studium stärker strukturiert als bisher: Philosophikum und Biblikum sind für die Propädeuse vorgesehen, danach gleichmäßige Verteilung der Disziplinen und Ferienpraktika als Vorbereitung auf das Pfarramt.

Die deutschen Bischöfe haben 1968 eine Neuordnung der theologischen Studien für Priesterkandidaten herausgegeben. Karl Rahner hat diesen Vorschlag und andere kritisch unter die Lupe genommen.[48] Seiner Meinung nach korrigieren sie nicht die Fehler des jetzigen Systems, nämlich kein ernsthaftes Bemühen um die Philosophie und eine Versplitterung der Kräfte in zu viele Fächer, die einen Blick auf die Sache der Theologie versperren. Er schlägt deshalb zuerst ein Grundstudium vor, das die Fragen der Studenten philosophisch aufnimmt und sie zur Theologie hinführt. Das Schwergewicht des Studiums fällt danach auf die systematische Theologie, die im Dialog mit der Philosophie bleibt und die historischen Fächer in ihren Aufbau mithineinbezieht.

Diese Vorstellung K. Rahners wird noch am weitesten an den deutschen Ordenshochschulen verwirklicht.[49] Sie bemühen sich um einen Grundkursus in die Theologie, und sie haben dabei bisher positive Erfahrungen gesammelt. Das Niveau dieser Einleitung ist im allgemeinen sehr hoch. Aber es hat sich gezeigt, daß es sehr schwierig ist, dieses Niveau bei der weitergehenden Behandlung in den folgenden Jahren zu halten. Trotzdem will man es auf diesem Wege weiter versuchen.

Ein ausführliches Studienprogramm und eine Reform ihrer Statuten hat die Päpstliche Universität Gregoriana vorgelegt, die von Dozenten und Studenten zusammen erarbeitet worden sind.[50] In den neuen Statuten beteiligen sich die Studenten und die wissenschaftlichen Mitarbeiter an der Leitung der Theologischen Fakultät. Bei der Reform des Studienprogramms fragte man zuerst nach der Aufgabe der Fakultät, die sich von der des Priesterseminars unterscheidet. Sie soll auf eine spätere Dozententätigkeit, auf die Seelsorge an Intellektuellen vorbereiten und eigene Forschungsarbeiten in Angriff nehmen. Man hatte den Eindruck, daß dieses Ziel nicht mit dem bisherigen Studium erreicht wurde (2 Jahre Philosophie und vier Jahre Theologie bis zum Lizentiat) (848). Das neue Studienprogramm sieht nach einem zweijährigen Philosophiekursus ein dreijähriges Grundstudium mit einem abschließenden Bakkalaureatsexamen vor. Danach kann man eine einjährige praktische Ausbildung erhalten. Zum zweijährigen Lizentiatsstudium sind nur überdurchschnittliche Studenten zugelassen, die sich in einem der Hauptzweige der Theologie spezialisieren; danach können sie sich auf die Promotion vorbereiten (849). Das Grundstudium kennt Vorlesungen, Übungen und Seminare in kleinen Gruppen. Die Themen der drei Studienjahre lauten: Christus, die Fülle der Offenbarung; Die Kirche, Sakrament Christi; Mensch in Christus (853–856).

Gemessen an den Vorstellungen Rahners, wird hier keine Einführung in die christliche Glaubenswissenschaft gegeben, und auch an den einzelnen Fächern wird nicht gerüttelt. U.E. weist die Spezialisierung der theologischen Ausbildung aber in die Zukunft.

In die Richtung einer stärkeren Differenzierung des Bildungsangebotes der Theologischen Fakultät deuten Erfahrungen mit Kontaktstudien von Pfarrern in der Bundesrepublik.[51] Außerdem besteht eine Tendenz zur Kombination der Theologie mit anderen Fächern, z.B. mit der Soziologie, Psychologie, Philologie, Jura...[52] Das heißt, daß die Theologische Fakultät sich nicht mehr wie bisher ausschließlich an zukünftige Amtsträger richten wird. Der Priester- und Pfarrernachwuchs wird vielleicht auch in verstärktem Maße außeruniversitäre Ausbildungsstätten besuchen.[53]

An den staatlichen Universitäten in Nordamerika entsteht eine neue Situation. Bisher gab es bei ihnen keine Theologische Fakultät oder ein theo-

logisches Studienprogramm. In den letzten Jahren aber bietet eine Universität nach der anderen einen Kursus in Theologie oder Religion an. Die Nachfrage dazu ist bei den Studenten groß. Man spricht schon davon, daß die Staatsuniversitäten die Aufgabe einer mehr wissenschaftlichen Theologie übernommen haben, während die Ausbildung des Klerus in kircheneigenen Colleges stattfindet, die sich auf die Aneignung der für das Pfarramt notwendigen Fähigkeiten konzentrieren.

In einem Artikel von H. W. Turner[54] werden wir über die neuesten Entwicklungen im tropischen Afrika unterrichtet. In den früheren englischsprachigen Kolonien sind seit dem 2. Weltkrieg 13 Universitäten bzw. «University Colleges» entstanden. Praktisch alle Institute bieten eine Gelegenheit, Religionswissenschaften oder Theologie zu studieren. Daß dies kein Relikt aus der Kolonialzeit ist, beweisen die neuen Universitäten in Großbritannien, die bis auf ein oder zwei die Theologie nicht in ihr Programm aufgenommen haben. Turner führt die Entstehung der Fachbereiche für religionswissenschaftliche und religiöse Studien an den staatlichen Universitäten auf die Bedeutung zurück, die die Religion im afrikanischen Leben hat und auf die Stärke der christlichen Gemeinschaften in den neuen Nationen (114). In Ländern wie Sierra Leone, Nigeria und Ostafrika gibt es große christliche und islamische Gruppen. Man hat darum an einigen Universitäten mit dem Fachbereich für Religionsforschung parallel laufende Kurse in christlicher und islamischer Theologie eingerichtet. An der Universität von Nigeria ist z. B. der eine Kursus auf der Bibel und der andere auf dem Koran und einem Studium der Religionswissenschaften aufgebaut. Danach werden noch die dogmatischen Traditionen der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften vermittelt (116).

Turner fragt schließlich, ob die religiösen Gemeinschaften die Arbeit der Theologie an der Universität brauchen. Wie alle Teile des Lebens der Nation benötigen sie den Beitrag der Universität im Hinblick auf den Kontakt mit anderen Wissenschaften und auf die Studien- und Forschungsmöglichkeiten. Umgekehrt hat die Theologie an der Universität die Aufgabe, als eine spezielle Wissenschaft, die nicht mit Soziologie oder Psychologie zusammenfällt, und als ein Integrationszentrum zu funktionieren. Außerdem muß sie sich mit den anderen Wissenschaften um eine Bewahrung der Freiheit bemühen (118–121).

Wir haben zu Anfang dieser Dokumentation von der Krise der Theologischen Fakultät gesprochen. Sie wird wahrscheinlich mit der Krise der Universität überhaupt noch einige Jahre dauern, da sie erst am Anfang eines neuen Selbstverständnisses steht und viele Fragen, die ihr aus der Geschichte gestellt werden, noch längst nicht beantwortet hat. Eine Behandlung des Wissenschaftscharakters der Theologie steht z. B. noch aus. Das Verhältnis von Theologie und Kirche(n) ist noch lange nicht geklärt.

Die Auseinandersetzung mit radikalen Gruppen wird wohl erst dann gelingen, wenn die Theologie ihren Gegenstand, die Grundfrage nach Gott und den Menschen, im Rahmen der christlichen Offenbarung methodisch erfaßt und im Kontext der gegenwartsanalytischen Arbeiten auslegt. Die «politische Theologie» beschreitet diesen Weg.

[1] Siehe H. Thielicke, Über die Angst des heutigen Theologiestudenten vor dem geistlichen Amt = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 247 (Tübingen 1967).

[2] Vgl. hierzu H. Schuster, Die Chance der Laientheologen: Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970/2) 73f.; H. Pompey und J. Dirnbeck, Aufgaben für Laientheologen aaO. 118–124. C. Ellis Nelson, Church Education and the Teaching of Religion in the Public Domain: Theological Education vol. III, n. 2 (Winter 1967) 384–395.

[3] Eine Dokumentation über die Protestaktionen der evangelischen Theologiestudenten in Deutschland bietet der Sammelband: Theologiestudenten 1969, hrsg. v. Evangelischen Verlagswerk (Stuttgart 1969). Eine Übersicht über die Vorstellungen der kontestierenden katholischen Theologen gibt der Band der Fischerbücherei: Kritischer Katholizismus. Argumente gegen die Kirchen-Gesellschaft, hrsg. v. Ben van Onna und M. Stankowski (Frankfurt u. Hamburg 1969). Vgl. auch das Heft «Student-en-kerk» von Tegenspraak (1970).

[4] So etwa schildert C. Gestrich, Zutrauen zur Theologie. Eine Besinnung über Theologiestudium und kirchliches Amt: Evang. Kommentare 3 (März 1970) 139–144 die Situation an den Hochschulen.

[5] R. Meister, Beiträge zur Gründungsgeschichte der mittelalterlichen Universität: Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österr. Akademie der Wissenschaften Nr. 4 (Wien 1957) 37.

[6] H. Schmidinger gibt eine Zusammenfassung über die Forschung in: Zur Entstehung der Universität im Mittelalter: Forschung und Bildung. Aufgaben einer katholischen Universität (Freiburg/Schweiz 1965) 127–141. Zur Geschichte der einzelnen Universitäten wurden benutzt St. d'Irsay, Histoire des Universités françaises et étrangères des origines à nos jours, 2 Bde (Paris 1933–1935); H. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, new edition by F. M. Powicke u. H. B. Emden, 3 Bde (Oxford 1936); A. Franzen, Universitäten: Lexikon f. Theol. u. Kirche 10(²1965) 510–517; L. Petry, Universität (Historisch): Religion in Gesch. u. Gegenwart VI (³1962) 1165–1170.

[7] Siehe P. Classen, Die Hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert: Nachrichten der Giessener Hochschulgesellschaft 33 (1964) 145–157.

[8] J. Le Goff, Das Hochmittelalter: Fischer Weltgeschichte 11 (Frankfurt-Hamburg 1965) 256f.

[9] AaO. 258

[10] Siehe M.-D. Chenu, La Théologie comme science au XIIIe siècle (Paris ³1957) 67–92.

[11] AaO. 88f.

[12] Die Frage nach der Bedeutung der «Auctoritates» wird von M.-D. Chenu in La Théologie au douzième siècle, Etudes de Philosophie mediévale XLV (Paris ²1966) 353–365 ausführlich behandelt.

[13] Die Zustände an der Pariser Universität werden von A. G. Weiler, Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters (Hilversum-Köln 1962) 17–38 beschrieben. Heinrich von Gorkum studierte und lehrte dort von 1395–1419, dann geht er an die Universität Köln.

[14] Vgl. R. Meister aaO. 43–46.

[15] Siehe A. Franzen, Das Konzil der Einheit. Einigungsbemühungen und konziliare Gedanken auf dem Konstanzer Konzil. Die Dekrete «Haec sancta» und «Frequens»: Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie (Freiburg 1964) 69–112.

[16] Siehe P. De Vooght, Jean Huss et ses juges aaO. 152–173.

[17] Les Universités Européennes du XIVe au XVIIIe siècle. Actes du Colloque International à l'occasion du VIe Centenaire de l'Université Jagellonne de Cracovie 6.–8. Mai 1964 (Genf 1967).

[18] S. Stelling-Michaud versucht diese Meinung zu korrigieren, siehe: Quelques Remarques sur l'Histoire des Universités à l'époque de la Renaissance aaO. 78ff.

[19] AaO. 79f.

[20] H. De Vocht, History of the Foundation and the Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense, 1517–1550, (Université de Louvain. Récueil des Travaux d'Histoire et de Philologie, 3. Serie, Nr. 42/4. Serie, Nr. 4–5, 10) (Löwen 1951–1955) 4 Bde.

[21] S. Stelling-Michaud aaO. 80.

[22] Vgl. zum folgenden: M. Bataillon, Erasmo y España (Mexiko ²1966) 22–72; 154–166; 339–361; 699–705.

[23] L. Petry, Die Reformation als Epoche der deutschen Universitätsgeschichte: Festgabe Joseph Lortz, Glaube und Geschichte II (Baden-Baden 1958) 317–353, siehe 327.

[24] Siehe M. Steinmetz, Die Konzeption der deutschen Universitäten im Zeitalter von Humanismus und Reformation: Les Universités Européennes 114–127, bes. 121ff.

[25] Siehe hierzu H. Jedin, Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II: Theologie und Glaube 60 (1970/2) 102–124.

[26] Götz von Selle, Universität Göttingen. Wesen und Geschichte (Göttingen 1953) 26.

[27] AaO. 19f.

[28] Zu den Statuten der Theol. Fakultät Göttingen, siehe aaO. 40.

[29] Zur Gründung der Berliner Universität sind die in dem Band: Idee und Wirklichkeit einer Universität. Dokumente zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, hrsg. v. W. Weischedel (Berlin 1960) sehr aufschlußreich. Vgl. die Einleitung von Weischedel XI–XXXIV und die Entwürfe J. G. Fichtes (S. 30–105) und F. D. Schleiermachers (S. 106–192).

[30] So in der umfangreichen Einleitung zu: Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der ev. Kirche im Zusammenhange dargestellt (²1830/31).

[31] Siehe E. Winter, Der Josephinismus und seine Geschichte (1943).

[32] E. C. Scherer, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanimus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen (Freiburg i. Br. 1927) 399f.

[33] I. Kant umschreibt die Aufgaben der Fakultäten so: «Nach der Vernunft (d. h. objektiv) würden die Triebfedern, welche die Regierung zu ihrem Zweck (auf das Volk Einfluß zu haben) benutzen kann, in folgender Ordnung stehen: zuerst eines jeden ewiges Wohl, dann das bürgerliche als Glied der Gesellschaft, endlich das Leibeswohl (lange leben und gesund sein).» Der Streit der Fakultäten, Kant-Studienausgabe, hrsg. v. W. Weischedel, VI (1964) 283. «Auf einer Universität... muß eine philosophische Fakultät sein. In Ansehung der drei obern dient sie dazu, sie zu kontrollieren..., weil auf Wahrheit... alles ankommt; die Nützlichkeit aber, welche die obern Fakultäten zum Behuf der Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range ist.» AaO. 290.

[34] T. M. Schoof, Aggiornamento. De doorbraak van een nieuwe katholieke theologie (Baarn 1968) 30ff mit Literaturhinweisen auf S. 50f. Die Theologische Quartalschrift hat das erste Heft ihres 150. Jahrgangs ihrem eigenen Weg gewidmet mit kurzen Biographien der Professoren an der katholisch-theologischen Fakultät Tübingen.

[35] AaO. 35–39.

[36] 1835 veröffentlicht David Freidrich Strauß «Das Leben Jesu».

[37] I. da Costa, Bezwaren tegen den geest der eeuw, neu herausgegeben in Vrijmoedige Bedenkingen, Spectrum van de Nederlandse Letterkunde 20 (Utrecht-Antwerpen 1968) 123–188.

[38] Vgl. Th. L. Haitjema, De nieuwere geschiedenis van Neerlands Kerk der Hervorming (Den Haag 1964) 223–280.

[39] Siehe Alec R. Vidler, The Church in an Age of Revolution, The Pelican History of the Church 5 (1961) 151.

[40] Zur Römischen Schule vgl. die Arbeit W. Kaspers, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule = Die Überlieferung in der neueren Theologie, Bd. 5 (Freiburg i. Br. 1962).

[41] L. van der Essen, De Universiteit te Leuven, Haar ontstaanhaar geschiedenis, haar organisatie. 1425–1953 (Löwen o. J.).

[42] Zur Geschichte ihrer Entstehung siehe R. Ruffieux, Freiburg und die Universität: Forschung und Bildung 167–188.

[43] Zum Problem der katholischen Universität siehe: J. H. Newman, The Idea of a University (New York-London-Toronto 1947); J. H. Walgrave, J. H. Newman und das Problem der katholischen Universität: Forschung und Bildung 142–166; N. A. Luyten, Warum katholische Universität? AoO. 13–34; E. Schillebeeckx, Die katholische Universität als Problem und Verheißung aaO. 35–51.

[44] A. R. Vidler aaO. 83–89.

[45] «Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, nebst einem Nachwort (1901)»: Reden und Aufsätze 2. Bd. (Gießen 1904) 159–187.

[46] Siehe hierzu Herder-Korrespondenz 24 (1970/5) 213–217.

[47] Theologiestudium. Entwurf einer Reform. Gutachten, angefertigt v. W. Herrmann und G. Lautner (München 1965).

[48] Karl Rahner, Zur Neuordnung der theologischen Studien: Stimmen der Zeit 181 (1968) 1–21, wesentlich erweitert: Zur Reform des Theologiestudiums = Quaestiones disputatae 41 (Freiburg i. Br. 1969).

[49] Vgl. den Bericht G. Muschalek, Studienreform an den Ordenshochschulen der Bundesrepublik: Stimmen der Zeit 185 (1970/6) 406–420.

[50] Siehe F. A. Sullivan, A Report on the Reform of the Faculty of Theology at the Gregorian University: Gregorianum 50/3–4 (1969) 839–858. In diesem Heft findet man außerdem Überlegungen zu den verschiedenen theologischen Disziplinen.

[51] H. M. Müller, Die Väter studieren wieder. Göttinger Erfahrungen mit Kontaktstudium für Pfarrer: Luth. Monatshefte 9 (1970/3) 117–119. Vgl. auch E. Bethge, Pfarrerweiterbildung in den USA: Wissenschaft und Praxis in Kirche und in Gesellschaft 59 (1970/1) 57–64.

[52] Siehe Anm. 2.

[53] P. Beyerhaus, Mehr Wege zum Pfarramt. Brauchen wir schon wieder kirchliche Hochschulen: Luth. Monatshefte 9 (1970/1) 7–9, macht auf diese Tendenz aufmerksam.

[54] H. W. Turner, Theology and University, From an African Perspective: Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte XIX (1967) 114–126.

Vorwort

Strukturen der Präsenz der Kirche in der Welt von heute

Das Zweite Vatikanum hatte einen betont ekklesiologischen Charakter. Alle seine Anliegen, Arbeiten und Dokumente kreisten um das zentrale Thema der Kirche.

Das Konzil hatte es sich zur Aufgabe gemacht, in einer integralen Schau seine Lehre über die Kirche, über deren Werte und Dimensionen, zum Ausdruck zu bringen und so auf ihre Heilssendung für die Welt Licht zu werfen. Das Zweite Vatikanum hat dies nicht nur auf der Ebene der theologischen Prinzipien getan, sondern es hat sich auch auf der pastoralen Ebene der heutigen Welt angenommen, die vor einer neuen Ära, vor neuen Wirklichkeiten und Problemen steht.

Das Zweite Vatikanum hat so nicht wenige große und neue Kriterien zu diesem pastoralen Einsatz gegeben. Es stellt sich jedoch die nachkonziliare Aufgabe, die Strukturen der Kirche in ihrer Hinordnung auf die Welt zu überprüfen und konkreter zu bedenken. Das Konzil hat diese Aufgabe insbesondere den Theologen überbunden. Es bittet diese, «auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfaßt, besser verstanden und passender verkündet werden kann» in adäquaten pädagogischen Formulierungen und damit die «sichtbare gesellschaftliche Struktur» der Kirche «tiefer erkannt, besser zur Erscheinung gebracht und zeitgemäßer gestaltet werden kann» («Gaudium et spes» 44 b–c).

Im Wunsch, einen Beitrag zu dieser Arbeit zu leisten, untersucht das vorliegende Heft von «Concilium» das Thema der Strukturierung der Präsenz der Kirche in der Welt von heute, und zwar zunächst die diesbezüglichen Grundsätze und sodann die konkreten Strukturen.

Mit dem Zweiten Vatikanum anerkennt man, daß für die «sichtbare gesellschaftliche Struktur» der Kirche «auch Möglichkeit und Tatsache einer Bereicherung durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens» gegeben sind, so daß sie so «besser zur Erscheinung gebracht und zeitgemäßer gestaltet werden kann» («Lumen gentium» 44c). Daraus schließt man, daß die konkreten Strukturformen und die konkreten geschichtlichen Funktionsweisen, worin die unantastbare geschichtliche Heilssendung der Kirche sich verwirklicht und betätigt, eine große geschichtliche Relativität aufweisen. Sie gehören zum geschichtlichen Instrumentarium der Kirche. Deswegen kann und soll die Kirche Strukturen und Funktionsweisen, die sich als belastend oder unzulänglich erweisen, aufgeben oder reformieren und andere übernehmen, die im betreffenden Geschichtsmoment effizienter sind. Sodann ist es wichtig, über die geschichtliche Bedeutung und Relativität dieser konkreten Formen nachzusinnen und ihre Heilsfunktionalität aufzudecken (Fink) sowie die mit den gesellschaftlichen Wirklichkeiten jedes Zeitpunkts gegebenen Imperative zu erwägen, um die für die Heilssorge notwendige entsprechende Anpassung der kirchlichen Strukturen vorzunehmen (Greeley).

Diese Entwürfe blieben jedoch unzulänglich, wenn man nicht zu einer integralen Schau der Bedeutung der Kirche gelangte, insofern diese vor der Welt als eine ganz eigenartige Gesellschaft dasteht oder, theologisch gesprochen, als «universales Sakrament des Heils» der Welt in einer jeden Zeit (O'Dea), oder wenn man diesen Blick auf die bleibende Bedeutung ihrer Sakramentalität nicht ergänzte durch die Sicht der Kirche als Zeichen und Instrument der Integration der disparaten zeitlichen Wirklichkeiten in ihre Einheit und Universalität (McBrien).

Nach dieser Gesamtschau der wichtigsten Gegebenheiten und Werte kann man – in einem zweiten Teil – den Blick auf einige der hervorstechendsten konkreten Strukturen des Lebens der Kirche in der Welt von heute richten, auf Institutionen, die durch und in der Gemeinschaft der Kirche Gestalt angenommen haben (Rhodes).

Im Bewußtsein, daß die Welt sich in Staaten und im internationalen Recht institutionalisiert, muß man sich auch mit der Gestalt befassen, welche die Kirche in dieser so institutionalisierten Welt an-

nimmt. Darum richten wir unser Augenmerk besonders auf die internationale Stellung des Hl. Stuhls (Ciprotti) und auf seine Präsenz in internationalen Organismen (de Riedmatten) sowie auf die Tätigkeiten und Funktionen, die er auf diplomatischem Weg (Martín), durch die Konkordate (Jong) und durch die Neugestaltung seiner Beziehungen (Calvo) angesichts der Staaten ausübt.

Bibliographische Berichte über das Verhältnis von Kirche und Staat (Huizing) und von Religion und Staat (Corral) vervollständigen diese summarische Gesamtschau der sichtbaren institutionalisierten Präsenz der Kirche in der Welt von heute, einer Präsenz, die sich neue Horizonte eröffnet und bei der geschichtlichen Erfüllung ihrer geschichtlichen Heilssendung effizient sein möchte und sein muß. Die Heilsgeschichte bedarf sehr vielgestaltiger und wechselnder Strukturen.

TEODORO JIMÉNEZ URRESTI
PETER HUIZING

Übersetzt von Dr. August Berz

Beiträge

Karl August Fink

Zur Geschichte der Kirchenverfassung

Nach dem bekannten Satz, die Geschichte habe in Sachen der Religion nie das letzte, aber immer das erste Wort, soll hier die Entwicklung der Kirchenverfassung aufgezeigt werden. In den Anfängen des Christentums von Verfassung zu sprechen, kann der Historiker dem Systematiker und den vielen, anläßlich des II. Vatikanischen Konzils entstandenen Deutungsversuchen überlassen. Die Ordnung der christlichen Gemeinden entsprach in mancher Hinsicht dem üblichen religiösen Vereinswesen, und Bezeichnungen wie Bischof oder Presbyter hatten noch nicht die spätere spezifische Bedeutung. Nach dem Aufkommen der Reichskirche erfolgte eine starke Angleichung an die staatlichen Rechts- und Verwaltungsformen, besonders im Westen und in Rom. Neben die Bestimmungen der großen Reichskonzilien und die kaiserlichen Erlasse trat eine Fülle von mehr territorialen Kanonessammlungen im Orient, in Italien, Gallien, Spanien, Afrika und Britannien. Eine besondere Stellung nahmen dann durch ihre weite Verbreitung die Sammlungen und Kapitularien der fränkischen Zeit ein. Etwas allgemein kann man wohl sagen, daß am Ende des 1. Jahrtausends eine die ganze Kirche rechtlich verbindliche Grundlage nicht vorhanden war.[1] Mit dem beginnenden 11. Jahrhundert kam eine Wendung. Waren zunächst noch die Kanonessammlungen vorwiegend synodal ausgerichtet, so vollzog sich seit der Mitte des Jahrhunderts die Hinwendung zu einem mehr zentralen, römischen Kirchenrecht. Man hat wohl mit Recht auf das Bemühen Gregors VII. hingewiesen, seine umstürzenden Neuerungen durch Berufung auf rechtliche Überlieferungen zu begründen; aber diese Begründung stammte doch im wesentlichen aus dem neuen Papstrecht und aus Pseudoisidor.[2] Alles Bisherige faßte dann Gratian um die Mitte des 12. Jahrhunderts in seiner «Concordantia discordantium canonum» zusammen, und so gilt er mit Recht als der Begründer der Kanonitsik.[3] Eine große Verfestigung und Ausweitung brachte das 13. Jahrhundert mit den Juristenpäpsten und den bekannten Ergänzungen zum Dekret in den Dekretalen und deren Zusammenfassung im Liber Extra Gregors IX. Damit war ein Weg beschritten, der durch die Prävalenz der Kurie von der bisherigen Ordnung der Kirche wegführte, die Metropolitanverfassung bedeutungslos machte und eine neue Art von Autorität schuf, die an die Stelle der mehr korporativen Verfassung trat. Die neue Form der Verfassung wurde vor allem sichtbar im Bereich der kirchlichen Verwaltung, im Benefizialwesen.[4] Gewiß trugen auch hier die zahlreichen, von außen kommenden Appellationen an die römische Kurie zur Ausbildung des neuen Stils bei, aber der Anspruch der Päpste auf zentrale Leitung der Kirche wurde energisch und ohne Rücksicht auf früheres Recht erhoben. Vorstellungen des römischen Herrschaftsrechtes hielten Einzug in die Kirche, Vorstellungen vom Papst als Princeps.[5] Etwas Neues, entscheidend Neues bedeutet nunmehr der Anspruch des Papsttums auf *Rechtssetzung* ohne eigentliche synodale Mitwirkung.[6] In den Pontifikaten von Innozenz III. zu Innozenz IV. fallen die großen Entscheidungen. Der Patriarch des Westens wird zum Alleinherrscher, bei Innozenz III. mehr in eloquenter Theorie und klerikalem Selbstbewußtsein, bei Innozenz IV. aber wird diese Theorie (sola voluntate - iudex ordinarius omnium - decretorum domni et conditores) rücksichtslos in die Praxis umgesetzt, vor allem mit seinen Reservationen und ihrer politischen Ausrichtung.[7] Wieder einmal war der Kirchenstaat die große Versuchung zur Macht, der die meisten Päpste erlagen. Die Päpste selbst und nachfolgend die Kanonisten faßten diese enormen Rechtsansprüche in die Formel «Plenitudo potestatis», die früher wohl einen anderen Sinn hatte.[8] Diese Formel und ihr Inhalt fußen aber zum großen Teil auf unechten Texten. Auch wenn die Verfälschung von den Zeitgenossen nicht erkannt oder nicht beachtet wurde, so verweist die Tatsache der Verfälschung der früheren Tradition das darauf erbaute System in den Bereich der Fragwürdigkeit. Es darf hier daran erinnert werden, daß eine einheitliche Linie der Interpretation der «Plenitudo potestatis» bei den Dekretisten und Dekretalisten nicht vorliegt, daß verschiedene Stellungnahmen bei dem gleichen Autor vorkommen und daß noch sehr vieles aus dem ungedruckten Material erhoben werden muß. Wenn dadurch auch neue oder veränderte Auffassungen sich ergeben, so ist eine Vielfalt der Meinungen schon hier wie später im folgenden Jahrhundert als sicher nachzuweisen.[9] Bei aller Verschiedenheit der Meinungen hat sich doch eine bewußte Zurückdrängung der korporativen und

kollegialen Rechte ergeben. An die Stelle der rechtsetzenden Synoden treten jetzt die päpstlichen Generalkonzilien als vom Papst allein einberufene Versammlungen der Einzelkirchen, der Herrscher und der kirchlichen Stände. Das Recht zur Kanonisation geht von den Bischöfen an den Papst über, der es von da ab allein handhaben kann. Vor allem das wichtigste Recht der Domkapitel, die Bischofswahl, ist durch die Reservationen und Provisionen ausgehöhlt und später nie mehr in vollem Umfang wiederhergestellt. Damit wird auch die Entleerung der Metropolitanverfassung weitergeführt. Hier liegen die Wurzeln der einseitigen Entwicklung bis zum I. Vatikanischen Konzil.

Stieg das Papsttum bis gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts stetig und fast noch ungehindert zur politischen Weltmacht und auch zur absoluten Kirchenmacht empor entsprechend einer noch wenig entwickelten Differenziertheit der Ideen, so brachte das späte Mittelalter eine Wende. Zunächst einmal in der stärker herausgestellten Begrenzung der «Plenitudo potestatis» durch die etwas schillernden Begriffe der «iustitia» und «caritas».[10] In vielen kritischen Abhandlungen und Diskussionen, die sich aus der soziologischen Reflexion ergaben, wurde eine Vielfalt von Lösungen zur Deutung der Kirchenverfassung vorgelegt. Hier können uns nur die eigentlich kirchengeschichtlichen Fragen interessieren, aber es ist zu beachten, daß auch sie in engem Zusammenhang mit den politischen und gesellschaftstheoretischen Problemen stehen. Die Kirchenverfassung war auch hier – anders als in der Neuzeit – nicht außerhalb der allgemeinen Entwicklung ihrer Zeit. Einer maßlosen Steigerung der päpstlichen Rechte folgten einige Jahrhunderte der scharfen Zurückweisung solcher Ansprüche. Die wichtigste Grundlage der Infragestellung der päpstlichen Macht, die Forderung der «ecclesia spiritualis», braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden. Hier interessieren mehr die Veränderungen auf dem Gebiete der Kirchenverfassung. Der schon seit dem hohen Mittelalter geläufige Satz: «Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet» findet jetzt auch häufiger auf die Verfassung der Kirche Anwendung. Und zwar vor allem auf die Rechtssetzung der Päpste und deren Auswirkung auf die soviel Unmut auslösende Benefizialpraxis, den damit verbundenen kurialen Fiskalismus und den rücksichtslosen Einsatz der kirchlichen Strafmittel für sehr irdische Dinge. Dieser durch das Avignonesische Exil rasch zunehmenden Entwicklung entsprach eine Umschichtung in der kirchlichen Führungsspitze. Nämlich in der Beteiligung des *Kardinalkollegs* an der Regierung und Verwaltung. Und diese Beteiligung war nicht nur eine von den Päpsten erbetene Mitwirkung in beratender Form, sondern band das Papsttum an die Zustimmung des hl. Kollegs bei allen wichtigen Angelegenheiten, vor allem bei der Erhebung neuer Mitglieder. Daß man auch dafür, wie für alle anderen Auffassungen jeweils eine biblische Begründung zur Hand hatte, zeigt die lange Zeit vertretene Theorie, die Kardinäle seien die eigentlichen Nachfolger der Apostel und nicht die Bischöfe, also eine Kollegialität eigener Art.[11] Für das 15. Jahrhundert sind dann die häufigen Wahlkapitulationen sehr bezeichnend. Gewiß sollten sie in erster Linie die Rechte des Kollegs und damit eine mehr kollegiale Struktur der Kirchenverfassung garantieren, aber sie enthalten auch das ganze Jahrhundert hindurch die Forderung einer Kontrollfunktion durch das Kolleg und beschränken dadurch die absolute Regierungsgewalt des Papstes.[12] War schon wiederholt an der Wende vom hohen zum späten Mittelalter der Gedanke an das *Generalkonzil* angeklungen, so fand er jetzt eine rasche Verbreitung.[13] Es genüge der Hinweis auf Durandus den Jüngeren, der die Abhaltung eines Konzils doch alle zehn Jahre für notwendig hielt. Und im großen abendländischen Schisma galt es schließlich als das letzte Mittel zur Einigung der Christenheit. Bis vor kurzem wurde die konziliare Idee in gezielter Sprachregelung als eine Revolutionierung der gottgewollten Kirchenverfassung angesehen oder geschmäht; sie wird aber nach den neuen Forschungen doch anders beurteilt werden müssen. Die vielen Traktate des späten Mittelalters geben ihr einen breiten Raum und erweisen sie als Rückbesinnung und Rücklenkung auf frühere, durch die «plenitudo potestatis» verschüttete synodale Vorstellungen der Kirchenverfassung. Als «congregatio fidelium», als «potestas habitualis maior est auctoritas totius orbis quam urbis alicuius». Die Begriffe «potestas» und «exercitium» bezeichnen die normale Regierungsform durch Papst und Kurie, aber auch die Aktualisierung der höheren Gewalt der Gesamtkirche für außerordentliche Fälle (nisi a fide devius). Man kann demnach wohl verstehen, daß in weiten Kreisen Ockham und Marsilius von Padua als die Erzketzer angesehen wurden, hatten doch ihre Fragen an die Vergangenheit den ungeheuren Abstand zwischen frühchristlichem, eschatologischem Denken und den Machtansprüchen der römischen Kurie überscharf und schonungslos aufgezeigt... Daß es im 14. und 15. Jahrhundert zahlreiche *Appellationen*

vom Papst an das Konzil gab, und nicht nur im Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und Johann XXII., kann nach neueren (zum Teil noch nicht abgeschlossenen) Untersuchungen nicht bezweifelt werden. Solche Appellationen sind auch schon im 13. Jahrhundert nachweisbar und nehmen im späten Mittelalter ständig zu. Auch sie stützen sich auf das kanonische Recht und die Kirchenväter, haben also ein theologisches Fundament und sind nicht nur Politica.[14] Der Gedanke der Repräsentation fand anders als im päpstlichen Generalkonzil einen betonten Ausdruck auf den Reformsynoden von Vienne bis Konstanz und Basel. Die so oft zitierte Gesellschaftskrise äußerte sich im Aufstand gegen den kirchlichen Feudalismus, gegen die bisherige geistliche Gesellschaftsordnung und die anscheinend festgefügten kirchlichen Institutionen. Eine soziologische Betrachtung müßte ausführlicher auf die «Reformatio Sigismundi», auf den Revolutionär vom Oberrhein und ganz nachdrücklich auf die breite Schichten erfassenden Reformbewegungen in England und Böhmen hinweisen. Die Universitäten und ihr neuer Stand, die Gelehrten, vor allem die Doktoren der Theologie und des kanonischen Rechtes fordern energisch ein Mitspracherecht und berufen sich auf ihre, die Bischöfe oft überragende Bildung. Reform der Kirche und ihrer Verfassung ist das Grundanliegen aller Reformtraktate vor, während und nach diesen Konzilien. Es ist hier nicht möglich, diese ausgedehnte Reformdiskussion ausführlich darzulegen. Es seien nur die Forderungen erwähnt nach Abschaffung oder doch starker Beschränkung der Reservationen und Provisionen und damit nach freier Wahl der Bischöfe und höheren Prälaten. Man sollte endlich einmal aufhören, die Leistung der Konzilien von Konstanz und Basel zur Kirchenreform als ungenügend abzutun; der wahre Grund für das Versagen wird gleich zu nennen sein. Unter den Reformdekreten des Konstanzer Konzils nimmt auf lange Sicht das in der 39. Sitzung beschlossene Dekret «Frequens» die erste Stelle ein. Das nächste Konzil soll in fünf Jahren, das übernächste sieben Jahre darauf und dann von da ab alle zehn Jahre eine Synode berufen werden. Dieses so wichtige und einschneidende Dekret wurde nur von Martin V. befolgt. Seitdem stand es in allen Wahlkapitulationen des 15. Jahrhunderts immer an hervorragender Stelle, alle Teilnehmer der Konklaven wurden darauf vereidigt, und gehalten hat es keiner der Erwählten, obwohl einige Päpste des 15. Jahrhunderts sich der Pflicht zur Abhaltung periodischer Generalkonzilien bewußt waren. Noch unter dem autokratischen Julius II. verteidigte sein Datar die Konstanzer Dekrete als grundlegend für die Kirchenverfassung. «Frequens» war der neue große Ansatz, um zu einer mehr synodalen Verfassung zurückzukehren; daß es keine Nachachtung fand, bedeutet das Scheitern der Reform der Kirche. Durch die kraftvolle Politik des Colonna-Papstes gab es nach der Rückführung der Kurie von Konstanz nach Rom wieder einen Staat der Kirche. Wohl war dadurch die Regierung der Kirche wieder wie früher an Italien gebunden, aber auch abgesichert und vor allem: sie hatte eine finanzielle Basis. So blieb das großartige Reformprogramm von Konstanz und Basel weitgehend Theorie, weil es politisch kaum mehr erzwingbar war. Die praktische Reform ging unter im neuen Fürstenhof der Renaissancepäpste. Das Scheitern der Reform ist ein entscheidender Einschnitt, und deshalb kann man von der Kirchengeschichte her die Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit in der Mitte des 15. Jahrhunderts sehen. Mit dem Renaissancepapsttum und der beginnenden Reformation war die Reform des späten Mittelalters begraben. Jetzt galt es, die gefährdeten Positionen zu verteidigen, und deswegen wurde das Konzil von Trient mit Recht als Konzil der Gegenreformation bezeichnet. Von dieser seiner Aufgabe her ist es zu verstehen und in seiner Bedeutung zu begrenzen. Ob man deswegen gleich vom «Abschied von Trient» sprechen muß, ist eine andere Frage.[15] Unbestritten ist die in den Jahrhunderten der Neuzeit zunehmende Verengung und Versteinerung der Kirchenverfassung, sichtbar vor allem im römischen Kampfe gegen die Reformbewegungen in den abschätzig markierten Systemen des Jansenismus, Gallikanismus, Febronianismus und Josephinismus. Sichtbar auch in der endgültigen Entmachtung des Kardinalkollegs, in der Beseitigung des Konsistoriums als Kollegialbehörde durch die Errichtung der römischen Kongregationen. Die Entwicklung von den Ansprüchen einer Verfassungstheorie zur Verfassunswirklichkeit war nur möglich durch die Absicherung im Kirchenstaat und das mangelnde innerkirchliche Gesamtinteresse der modernen Staaten. Eine geschickte, auf romantische Gemüter abgestellte Eigenpropaganda bewunderte den Aufstieg des Papsttums besonders im 19. Jahrhundert, so daß selbst nach dem endlichen Untergang des Kirchenstaates die «moralische Autorität» gepriesen wurde.

Das Fazit aus der allgemeinen Stimmungsmache zog das I. Vatikanische Konzil in seiner «Vollendung der Pyramide», zumal auch die politische Lage in den alten Monarchien eine Stärkung der

Autoritäten zu erfordern schien. Daß die Kirchenverfassung etwas Relatives war und ist – Relativität hier im Sinne der Bezogenheit auf die jeweilige geschichtliche Epoche verstanden – hinderte das Konzil nicht, die Verabsolutierung *einer* Richtung vorzunehmen und einen angeblichen Schlußstrich zu ziehen, indem alle geschichtlichen Hemmungen beiseite geschoben wurden. Ein großer Teil der Bischöfe auf diesem Konzil war dem an sie massiv herangetragenen Ansinnen nicht gewachsen, vor allem nicht was die Kenntnis der kirchlichen Tradition anging. Die Definition des Jurisdiktionsprimats und der «plenitudo administrationis» auf dem I. Vatikanischen Konzil ist geschichtlich gesehen, nämlich von der Tradition her, sehr einseitig, wenn nicht falsch. Die Mahnrufe der Historiker verhallten ungehört.

Das «ex sese, non autem ex consensu ecclesiae» hat keine ausreichende Fundierung in der kirchlichen Vergangenheit. Daran können auch neuere Interpretationsversuche nichts ändern.[16] Wenn einmal, dann gilt hier der Satz des großen Erforschers der altkirchlichen Synoden, Eduard Schwartz: eine der zahllosen Sünden der Dogmatik sei es, sich am Tisch der Kirchengeschichte mehr als unbescheiden breit zu machen. Damit war aber diese einseitige Entwicklung noch nicht abgeschlossen. Die praktische Folgerung aus den unglücklichen Definitionen des I. Vatikanischen Konzils ist der *Codex iuris canonici* von 1917/18. Gewiß kann man ihn als juristisches Kunstwerk bewundern, besonders in der geradezu raffinierten Kodifizierung des Eherechtes, das früher mehr außerhalb der kirchlichen Befugnisse war. Aber darin liegt ja gerade das Verhängnis, und große Kanonisten zu Anfang unseres Jahrhunderts meinten bitter, daß jetzt nach diesem Kirchenreglement ein eigentliches juristisches Denken und Abwägen nicht mehr erforderlich sei; habe man doch eine Art bürgerlichen Gesetzbuches für die Seelenverwaltung. Der CIC ist ja auch das erste amtliche Gesetzbuch nach fast 1900 Jahren christlicher Geschichte, während es vorher nur Sammlungen gab, die zu interpretieren es rechts- und theologiegeschichtlicher Bildung bedurfte. So erscheint es denn höchst merkwürdig, aus dem CIC als einer Art Grundgesetz die Verfassung der katholischen Kirche abzuleiten und gar dogmatische Antworten aus ihm entnehmen zu wollen. Das Wesen der Kirche kann aus diesem Reglement, auch wenn es sich auf das oft sehr fragwürdige «ius divinum» beruft,[17] niemals erkannt werden, vor allem wenn das kritische Auge auf die ganz einseitigen, schul- und zeitgebundenen, jeder Dynamik abgestorbenen Formulierungen etwa der geistlichen Verpflichtungen gerichtet wird.[18]

Wenn gesagt wurde, es gleiche kein Konzil dem anderen, so gilt das nicht für das I. und II. Vatikanische Konzil, und das ist kein Wunder. Der Stil und die äußeren Formen waren auf dem II. Vatikanischen Konzil offener gestaltet. Der oft gerühmte Verzicht auf Canones und Anathematismen, die predigtartige breite Ausgestaltung der Texte ist aber wohl eher ein Zeichen der Unsicherheit. Das II. Vatikanische Konzil hat im Bereich der Kirchenverfassung nichts geändert, vor allem durch die Aufnahme des «ex sese, et non ex consensu ecclesiae» die geschichtlichen Anstöße des I. Vatikanischen Konzils nicht beseitigt.[19] Bei den wortreichen, oft mehrdeutigen Behauptungen fehlt durchweg die geschichtliche Begründung. Und was die Leitung des Konzils angeht – abgesehen vom Heiligen Geist –, so hatten Papst und Kurie die Synode fest in der Hand, wie die verschiedenen schweren Eingriffe in die Selbständigkeit der Konzilsväter zeigen können. Wenn auch die berüchtigte «Nota explicativa praevia» sachlich an der Konstitution über die Kirche nicht viel ändert, sondern dem Inhalt noch einmal und noch einmal die rechte Sprachregelung angedeihen läßt, so muß gefragt werden, was die «höhere Gewalt» über die höchste Gewalt des Konzils bedeuten soll.[20] Die vielen, allzuvielen und zu vordergründigen Kommentare können den Absolutheitsanspruch des römischen Pontifex nicht wegdisputieren. Das gleiche gilt für die als Neuerwerbung gerühmte *Kollegialität*. Was Papst und Kurie damit meinten, kommt in dem geschickt lancierten Motuproprio über die Bischofssynode schön und unzweideutig zum Ausdruck.[21] Auch hier haben vor allem systematische Interpreten eine schwere Aufgabe, die sie meist mit dem Hinweis auf das Geheimnisvolle, Einzigartige und nur der Kirche Zukommende erklären oder gar für das rechte Funktionieren der Kollegialität den Heiligen Geist bemühen. Das ist alles nicht nötig; denn es geht aus dem Motuproprio wie auch aus dem anderen über die Nuntiaturen[22] klar hervor, daß an der Souveränität des Papstes nichts geändert werden soll.

Die Relativität der kirchlichen Verfassung ist in den bisherigen Ausführungen genugsam beschrieben; es gilt nun die Folgerungen aus der geschichtlichen Übersicht zu ziehen. Man wird es verstehen, wenn diese Folgerungen in aller Deutlichkeit formuliert werden. Allgemein gesagt wäre eine Rückbesinnung und Wiederanknüpfung an die Bruchstelle im 15. Jahrhundert, eine Rückkehr zur wah-

ren kollegialen Verfassung vonnöten. Das vom II. Vatikanischen Konzil im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe gewünschte Aufblühen der ehrwürdigen Einrichtung der Synoden und Konzilien bezieht sich allem nach nur auf den territorialen Aspekt und trägt also nicht zum Abbau der primatialen Ansprüche bei.[23] Die neuentdeckte Kollegialität könnte als «dauernde Konziliarität» auch als laufende Konsultation der Bischöfe durch den Papst ausgelegt werden. Aber dazu hat Congar mit Recht wichtige Vorbehalte gemacht.[24] Denn es ist ein großer Unterschied, ob die Bischöfe einzeln befragt werden oder ob sie oder ihre Repräsentation auf einem Konzil versammelt sind und einigermaßen frei sprechen können. Für die Einzelbefragung sind die Hemmungen zu selbständiger Stellungnahme zu groß und die Antworten meist auch nicht nachprüfbar. Die Wiederherstellung der kollegialen Kirchenverfassung müßte in der Bischofssynode oder im Kardinalskolleg sichtbar werden, wenn nämlich das Konsistorium seine alte Bedeutung zurückerhielte.[25] Mit anderen Worten: Über dem Papst als Patriarch des Westens sollte nach dem immer noch gültigen Dekret «Frequens» ein periodisch stattfindendes wirklich freies Konzil von höchster Autorität als Repräsentation der Gesamtkirche und ihrer Stände stehen, das einen «papa inutilis» auch ablösen könnte.[26] Damit ist natürlich das Problem der Papstwahl angeschnitten. Als wichtige Punkte der Reform der Kirchenverfassung wären weiter zu nennen: Abschaffung des CIC in seiner heutigen Form, denn eine bloße Revision oder Neufassung des kaum ein halbes Jahrhundert alten «Gesetzbuches» widerspricht der langen vielschichtigen Tradition der kirchlichen Verfassung; Wiederherstellung der freien Bischofswahl; Aufgeben der sinnlosen Titularbistümer; Beschneidung der römischen Kongregationen, Abschaffung der Nuntiaturen und der diplomatischen Vertretungen beim Hl. Stuhl und eine wirkliche Reform der römischen Kurie,[27] nicht eine verschleierte Verstärkung wie im «Regolamento generale della curia Romana» (1968).

Die großen Reformsynoden des späten Mittelalters forderten in erster Linie immer die «reformatio capitis et curiae Romanae». Viele Menschen stoßen sich an der byzantinischen Form des kurialen Zeremoniells, am unterwürfigen Ton des Osservatore Romano und am Hoheitsstil des Annuario Pontificio und der Acta Apostolicae Sedis. Das könnte alles ruhig so bleiben, ja der Historiker wird das Weiterbestehen des päpstlich-römischen Hofstaats als eines der wenigen noch übriggebliebenen Anschauungsobjekte eher begrüßen. Aber geändert werden sollte die monarchisch-absolute Basis, die Wurzel der Krankheit, ähnlich – ich sage ähnlich – den konstitutionellen Monarchien der Neuzeit. Angesichts des Versagens des II. Vatikanischen Konzils hinsichtlich der Reform der Verfassung braucht man sich nicht zu verwundern über die durch Johannes XXIII. iunior wohl unbewußt ausgelöste «Explosion der Kirche». Da eine Revolution oft mehr zerstört als aufbaut, ist wohl nur durch eine tiefgreifende Reform im Sinne der aufgezeigten vielgestaltigen Tradition der Kirchenverfassung – nicht Demokratisierung im modernen Sinne – eine alle Dämme überflutende Katastrophe zu verhindern.

[1] H. Fuhrmann, Pseudoisidor in Rom: Zeits. für Kirchengesch. 68 (1967) 62: Noch gab es kein authentisches Rechtsbuch und keine Juristen, und es fehlte noch ein gutes Stück kanonistischer Wegstrecke bis zu dem Theorem, daß im Brustschrein des Papstes alle Rechte geborgen seien.

[2] J. Gilchrist, Gregory VII and the Juristic sources of his Ideology: Studia Gratiana 12 (1967) 3–37.

[3] L. Buisson, Potestas und Caritas = Forschungen zur kirchl. Rechtsgesch. und zum Kirchenrecht 2 (Köln-Graz 1958) 17–57.

[4] G. Olsen, The Definition of the ecclesiastical benefice in the twelfth century: the canonists' discussion of spiritualia: Studia Gratiana 11 (1967) 433–446.

[5] Buisson aaO. 84: Eine Übernahme auch formaler Bruchstücke eines so durchdachten Rechts wie des römischen erweist sich als unmöglich, wird nicht zugleich etwas von der Wesenheit seines Geistes selbst übernommen; denn mit der Zusammenschau dieser Rechtsfragmente brachte Innozenz IV. auch eine veränderte Auffassung vom Wesen des Rechts der Ecclesia Dei zum Durchbruch.

[6] St. Gagnér, Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung = Acta Universitatis Upsalensis, Studia Iuridica Upsalensia 1 (Stockholm-Uppsala-Göteborg 1960).

[7] K. Ganzer, Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. = Forschungen zur kirchl. Rechtsgesch. und zum Kirchenrecht 9 (Köln-Graz 1968) 67: Auf jeden Fall hat seine Provisionspraxis als rechtliches Fundament die Auffassung, daß der Papst sola voluntate über die bestehende Rechtsordnung in der Kirche hinweggehen kann; Buisson aaO. 117: Nicht Bonifaz VIII. ist, von den Denkern des Kirchenrechts her gesehen, der Höhepunkt rechtlicher Vollgewalt in der Ecclesia Dei, sondern Innozenz IV., dessen scharf geschliffener Kommentar der plenitudo potestatis freien Weg zur Verfügung «sola voluntate» über das ganze positive Kirchenrecht zu bahnen schien.

[8] Beste Übersicht über das Problem bei Buisson aaO. 74–269; die neuere Lit. bei Ganzer aaO. 53 Anm. 1; R. L. Benson, Plenitudo potestatis: evolution of a formula from Gregory IV to Gratian: Studia Gratiana 14 (1967) 193–217; J. A. Watt, The Theory of Papal monarchy in the thirteenth century. The contribution of the canonists (London 1965).

[9] G. Post, Copyists' errors and the problem of papal dispensations contra statutum generale ecclesiae or contra statum generalem ecclesiae according to the decretists and decretalists, ca. 1150–1234: Studia Gratiana 9 (1966) 359–405.

[10] Buisson aaO.

[11] J. Lecler, Pars corporis papae... Le sacré collège dans l'ecclésiologie médiévale, L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac Théologie 57 (1964); Ch. Moeller, La collégialité au concile de Constance: La collégialité épiscopale. Histoire et théologie (Paris 1965) 131–149.

[12] J. Lulvès, Päpstliche Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kardinalats: Quellen und Forsch. aus ital.

Arch. und Bibl. 12 (1909) 212–235; ders., Die Machtbestrebungen des Kardinalkollegiums gegenüber dem Papsttum: Mitt. des Inst. für öster. Gesch. 35 (1014) 455–483; W. Ullmann, The validity legal of the papal electorial pacts: Eph. iuris can. 12 (1956) 246–278.

[13] B. Tierney, Foundations of the conciliar theory = Cambridge Studies in medieval life and thought, new series 4 (Cambridge 1955); K. A. Fink, Die konziliare Idee im späten Mittelalter = Vorträge und Forschungen 9, die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils (Konstanz-Stuttgart 1965) 119–134.

[14] H.-J. Becker, Zwei unbekannte kanonistische Schriften des Bonagratia von Bergamo in Cod. Vat. lat. 4009: Quellen und Forsch. aus ital. Arch. und Bibl. 46 (1966) 219–276; A. Maier, Zwei unbekannte Streitschriften gegen Johann XXII. aus dem Kreis der Münchener Minoriten: Arch. Hist. Pont. 5 (1967) 41–78.

[15] Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters, hrsg. von J. Bielmeier (Regensburg 1969).

[16] H. Fries, «Ex sese, non ex consensu ecclesiae» = Volk Gottes, Festgabe für Josef Höfer (Freiburg i. Br. 1967) 480–500.

[17] K. Rahner, Über den Begriff des «Ius divinum» im kath. Verständnis: Schriften zur Theologie 5 (1962) 249–277; J. Neumann, Das «Ius divinum» im Kirchenrecht. Kritische Überlegungen: Orientierung 31 (1967) 5–8; P. Huizing, «Göttliches Recht» und Kirchenverfassung: Stim. d. Zeit 183 (1969) 162–173.

[18] P. Huizing, Reform des kirchlichen Rechts: Concilium 1 (1965) 670–685.

[19] R. Weigand, Änderung der Kirchenverfassung durch das II. Vat. Konzil?: Arch. für kath. Kirchenrecht 135 (1966) 391–414.

[20] J. Ratzinger: LThK. Das Zweite Vat. Konzil I (1966) 350–359; M. Steinheimer, Die höchste Gewalt des Konzils über die Gesamtkirche: Wiss. u. Weisheit 27 (1964) 59–69.

[21] Apostolica sollicitudo vom 15. 9. 1965, dazu: J. Neumann, Die Bischofssynode: Theol. Quartals. 147 (1967) 1–27; U. Betti, Die Beziehungen zwischen dem Papst und den übrigen Gliedern des Bischofskollegiums: G. Baraúna, De ecclesia II (1966) 71–83.

[22] Sollicitudo omnium ecclesiarum vom 24. Juni 1969.

[23] K. Mörsdorf, Das synodale Element der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vat. Konzils: Volk Gottes, Festgabe für J. Höfer (Freiburg i. Br. 1967) 568–584.

[24] Y. Congar, Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche: Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner, II (1964) 135–165.

[25] G. Lercaro: Die Autorität der Freiheit, hsg. von J. Chr. Hampe, II (München 1967) 353 f.

[26] K. A. Fink, Zum Thema: Papstabsetzungen im Mittelalter: Theol. Quartalschrift 149 (1969) 185–188.

[27] K. A. Fink, Reform der Kurie! Eine alte, nie gelöste Frage: Kontexte 2 (1966) 98–105.

KARL FINK

geboren am 10. Mai 1904 in Konstanz, 1928 zum Priester geweiht. Er studierte in Freiburg i. Br. und in Münster, doktorierte 1929 in Theologie und ist Professor für Kirchengeschichte an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Er veröffentlichte unter anderem: Spätmittelalter: H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte (Freiburg i. Br. 1968), Konzilien-Geschichtsschreibung im Wandel? (1967).

Andrew Greeley

Soziologie und Struktur der Kirche

Die römisch-katholische Kirche ist eine menschliche Organisation – natürlich nicht nur-menschlich aber eben doch auch-menschlich. Ihre Ziele greifen über die irdische Situation des Menschen hinaus, und sie glaubt, daß sie durch mehr als zwischenmenschliche Beziehungen zusammengebunden ist. Dennoch besteht sie aus zwischenmenschlichen Beziehungen; ihre Glieder sind Menschen, und ihre Organisationsprobleme sind zu einem beträchtlichen Teil gleich den Organisationsproblemen anderer menschlicher Körperschaften. Absicht dieses Beitrages ist es, einige Überlegungen über die Struktur des Katholizismus vom Standpunkt der Soziologie menschlicher Organisationen aus vorzulegen.

Wir haben drei Vorbemerkungen zu machen:

1. Gleich allen menschlichen Organisationen wird die Kirche immer eine Struktur besitzen, denn Struktur ist nicht mehr als etablierte Modelle von Beziehungen. Die Menschen schaffen Strukturen, weil sie Verfahrensvorgänge routinisieren wollen, um sich auf wesentliche Dinge konzentrieren zu können. Jede menschliche Gemeinschaft, und sei sie noch so klein, entwickelt gewisse Routinemuster des Verhaltens. Eine strukturlose Gemeinschaft ist ein ebensolcher Widerspruch wie ein Meer ohne Wasser. Die kritische Frage für alle menschlichen Gemeinschaften ist nicht, ob sie ohne institutionelle Strukturen existieren können, sondern ob sie Strukturen entwickeln können, die sich nicht selbst von Mitteln zu Zielen verkehren. Denn es ist das Ziel aller institutionellen Strukturen, dem Wohl der menschlichen Personen zu dienen, die ihnen angehören. Leider können Strukturen zum Selbstzweck werden und ihre menschlichen Glieder zu Mitteln degradieren. Doch die Fehlentwicklungen, die als Ergebnis der Neigung des Menschen, Strukturen zu schaffen, eintreten, heben nicht die Notwendigkeit von Strukturen auf. Ebensowenig ist es möglich, daß es jemals eine Gesellschaft gibt ohne solche routinisierte Verhaltensmuster. Theoretiker, die sich für eine strukturlose Kirche aussprechen, sind soziologisch und theologisch naiv.

2. Der besondere Stil der Organisationsstruktur hängt in einem gewissen Umfang von der Kultur ab, in deren Raum sich eine Organisation befindet,

und den Forderungen, denen sie sich gegenüber sieht. Die Struktur der katholischen Kirche hat sich seit der Zeit des Petrus oder Gregors I. oder Innozenz' III., ja in dieser Hinsicht sogar seit der Zeit Pius' XI. wesentlich gewandelt. Es gibt natürlich bestimmte Beziehungen innerhalb der Kirche, die unwandelbar sind (wir möchten es den Theologen überlassen, zu bestimmen, welche es sind); aber das größte Problem der Kirche als Organisation betrifft die ständig vorhandene menschliche Versuchung, Beziehungsmuster, die sich einmal entwickelt haben, um den Bedürfnissen einer bestimmten Periode gerecht zu werden, die aber den Bedürfnissen der Gegenwart nicht mehr entsprechen, zu kanonisieren. So haben wir zum Beispiel kürzlich erzählt bekommen, die Wahl des Papstes durch das Kardinalskollegium sei Teil der Wesensstruktur der Kirche, doch möchten wir dies stark bezweifeln.

3. Zwar kann die Soziologie keine Aussagen darüber machen, welche Änderungen in der Struktur der Kirche theologisch annehmbar sind, doch kann sie wohl gewisse Feststellungen über menschliche Organisationen treffen, die sowohl für die Theologen wie für die Männer der kirchlichen Politik eine Bedeutung besitzen können. Es ist Absicht dieses Beitrages, einige solche Feststellungen vorzutragen:

1) In großen Körperschaften, wie sie für die moderne Gesellschaft typisch sind, ist die Rolle der Führerschaft sehr verschieden von der Rolle, die man in früheren Zeiten von dem Führenden erwartete. In dem germanischen Stamm oder auf dem mittelalterlichen Feudalsitz war der Führende ein Mann, von dem man erwartete, daß er auf Grund höherer Klugheit oder überlegener Kraft oder durch beides Lösungen für alle Probleme wußte, die auf die Gemeinschaft zukommen konnten. Seine Gefolgschaft brauchte weder die Probleme noch die Lösungen zu begreifen; es genügte für sie, seine Klugheit und bzw. oder seine Stärke anzuerkennen und seinen Anweisungen zu entsprechen. In einfachen Gesellschaften, in denen die Fähigkeiten und Fachkenntnisse nicht komplex sind und die Einholung von Information relativ einfach ist, genügt diese Antwort, der «Lösungen gebende» Führer, und man erwartet nicht mehr.

Doch in der modernen Welt kann man von keinem Einzelmenschen erwarten, daß er allein über die Information oder die Fähigkeiten verfügt, die erforderlich sind, um Entscheidungen zu treffen. Er muß sich auf die Mitarbeit technischer Experten und Vertreter aus der Masse seiner Organisation verlassen, daß sie ihm die Information und die Fachkenntnisse zur Verfügung stellen, ohne die adäquate Entscheidungen nicht getroffen werden können. So ist in der modernen Welt die Entscheidungsfindung ein wesenhaft kollegialer Vorgang, und der führende Mann hat häufig kaum mehr zu tun als die Entscheidungen zu ratifizieren, die von seinen Gefolgsleuten und seinen technischen Beratern gemeinsam getroffen worden sind. Damit wird die tatsächliche Aufgabe der Führung vollkommen anders. Im Unterschied zu dem Führenden in einer einfachen Gesellschaft muß der Leiter einer Organisation in einer komplexen Gesellschaft Fragen suchen und nicht Antworten oder Lösungen finden. Man hat ihn als Leiter gerade deshalb bestellt, weil man von ihm erwartet, daß er klare Einsichten über die Werte hat, um die eine Organisation bemüht ist, und die Fähigkeit, mit scharfsinnigen Fragen zu ergründen, wie erfolgreich die Organisation in ihrem Bemühen um die von ihr vertretenen Werte ist. Der Führende ist ein Mann, der die «großen Zusammenhänge und Umrisse» sieht, ein Mann, der ein «klares Bild» von den Zielen der Organisation besitzt, ein Bild, auf das er zurückgreift, um seine Gefolgsleute aufzufordern, daß sie weiter schauen als auf ihre individuellen Alltagsziele, daß sie an ihre gemeinsamen Ziele denken. Der Beruf des Führenden ist also, als Prophet aufzutreten, aufzufordern, zu fragen, gegen Selbstzufriedenheit, Mittelmäßigkeit oder Trägheit vorzugehen und nicht damit zufrieden zu sein. In sein eigenes Bild und seine persönliche Ergriffenheit inkarniert er die Ziele der Organisation; er symbolisiert ihre Werte. Es ist leicht, auf Fragen zu antworten. Doch Fragen zu stellen und den Vorsitz über die gemeinsame Stellungnahme in der Beantwortung dieser Fragen zu führen, ist bedeutend schwieriger. Paradoxerweise aber besitzt der Führer, der Fragen stellt und den Vorsitz über eine gemeinsame Meinungsbildung hat, bedeutend mehr Macht in der Organisation als der Mann, dem es genügt, Antworten auf Fragen zu geben, denn der letztere wird sehr wahrscheinlich finden, daß diejenigen, welche die Fragen stellen, seine Antworten nicht wirklich sehr ernst nehmen.

2) Die wichtigste Rolle eines Führungsstabes in der Organisation einer großen Körperschaft besteht darin, Information und fachliche Gutachten zu liefern. Entscheidungen in kleineren Dingen müssen von der Führung der Organisation getroffen werden, in größeren, politisch wirksamen Dingen vermutlich von der Gesamtorganisation. Doch weder von der Führung noch von der Masse der

Organisation kann erwartet werden, daß sie über die Kenntnisse oder die Fähigkeiten verfügen, die einer Entscheidung zugrunde liegenden Alternativen richtig einzuschätzen oder die Perspektiven, aus denen die Alternativen zu betrachten sind, deutlich zu machen. John Kenneth Galbraith hat einmal erklärt, wenn der Leiter einer großen Organisation seinen Führungsstab zusammengestellt hat, habe er bereits weitgehend bestimmt, ob seine Amtsführung ein Erfolg oder ein Fehlschlag sein werde, denn die Fähigkeit des Führungsstabes, Alternativen richtig einzuschätzen und Information über die Implikationen der verschiedenen Alternativen zu sammeln, schaffe den Zusammenhang, in dem Entscheidungen getroffen werden müssen. Daher muß der Führungsstab darauf achten, daß die Organisation über alle bedeutsamen Fakten unterrichtet ist und energisch der Versuchung widerstehen, einerseits dem führenden Mann und andererseits der Masse der Mitglieder nur die Dinge zu sagen, die sie hören wollen. Die Versuchung des Führenden, sich gegen jede Kritik abzuschirmen und diejenigen seiner Mitarbeiter zu entlassen, die ihm nicht genau das sagen, was er zu hören wünscht, ist sehr groß. Aber es ist gerade für den Prozeß der Entscheidungsfindung bei großen Organisationen eine absolut gebieterische Notwendigkeit, daß auch abweichende Meinungen gehört werden. So nahm zum Beispiel zur Zeit der Kuba-Krise Präsident Kennedy an vielen Sitzungen des Exekutivausschusses des Nationalen Sicherheitsrates gerade deshalb nicht teil, weil er fürchtete, seine Anwesenheit werde dieses oder jenes Mitglied der Minorität des Ausschusses davon abhalten, seine eigenen Meinungen auszusprechen. Auf der anderen Seite war einer der Gründe dafür, daß die Vereinigten Staaten soweit in den Vietnam-Krieg hineingezogen wurden, offenbar der, daß Präsident Johnson Ratgebern gegenüber, die es wagten, seine Meinung nicht zu teilen, sehr unduldsam war.

Ein Führungsstab muß daher aus Leuten gebildet werden, die gut informiert, gut ausgebildet, unparteiisch und mutig genug sind, auch abweichende Meinungen zu äußern. Überdies sollte er nicht zwischen der Führung und dem Rest der Organisation stehen. Die technischen Experten des Führungsstabes sind sehr wichtige Leute, doch sollten sie normalerweise nicht der Administration der zweiten Ebene angehören, denn ein Angehöriger dieser Schicht ist wahrscheinlich auf die Politik eingeschworen, der er als ausführendes Organ dient, und wenn er darauf eingeschworen ist, wird es für ihn schwierig sein, diese Politik aus einem größeren Zusammenhang zu beurteilen.

3) Der Masse der Mitglieder sollte ein «höchstmögliches Maß von Partizipation» an der Organisation gewährt werden oder, wie es in der berühmten Formel für die human-relations-Methoden für das Management heißt: «Jedermann, dessen Mitarbeit für die erfolgreiche Durchführung einer Entscheidung notwendig ist, sollte beim Zustandekommen dieser Entscheidung konsultiert werden.» Der hl. Benedikt formuliert das gleiche ein wenig anders, wenn er seine Äbte anwies, vor einer wichtigen Entscheidung alle Mitglieder des Klosters zu konsultieren, einschließlich – so sagt er ausdrücklich – der jüngsten, weil auch diese Gottes Werkzeuge sein können, um uns seinen heiligen Willen zu offenbaren. Beiläufig sei bemerkt: Wäre Benedikts Anweisung in der päpstlichen Kurie und den diözesanen Ordinarien, den Seminaren und Universitäten sowie den Ordensgemeinschaften in den letzten 1500 Jahren befolgt worden, gäbe es die meisten Probleme, denen sich die Kirche heute gegenübersieht, überhaupt nicht. Und der Herr Jesus hätte gewiß bereits wieder kommen können.

Es gibt zwei Gründe für das Bestreben, den Mitgliedern einer Organisation ein höchstmögliches Maß von Partizipation an der Entscheidungsfindung zu gewähren. Zunächst darf angenommen werden, daß die einfachsten Mitglieder am nächsten bei den Problemen stehen und damit das konkrete Verständnis für das besitzen, was die Probleme bedeuten. So dürfte zum Beispiel bei den Fragen um die Geburtenkontrolle mit Sicherheit anzunehmen sein, daß die Verheirateten besser als irgendjemand anders die praktischen Schwierigkeiten der verschiedenen Methoden der Geburtenbeschränkung kennen. Der Theoretiker kann vielleicht sagen, daß die Methode der Zeitenwahl befriedigend ist, doch die Erfahrung vieler Eheleute deutet darauf hin, daß sie es nicht ist. Diese Erfahrung kann bei einer Entscheidungsfindung kaum ignoriert werden.

Zum zweiten werden die Mitglieder einer Organisation einer Entscheidung höchstwahrscheinlich zustimmen, wenn sie feststellen, daß sie wenigstens einigen Anteil an ihrem Zustandekommen hatten; haben sie an der Entscheidungsfindung teilgenommen, so ist die Entscheidung nicht die eines anderen, sondern ihre eigene, und damit werden sie sich mit größerer Wahrscheinlichkeit durch sie verpflichtet sehen, als wenn sie ihnen einfach von oben auferlegt ist. Der Ausspruch, daß die Autorität der Regierung auf der Zustimmung der Regierten ruht,

ist eher ein pragmatisches als ein philosophisches Prinzip; in der modernen Welt kann es keine wirksame Regierung geben ohne Zustimmung der Regierten. So würde zum Beispiel zweifellos eine weltweite Umfrage ergeben, daß die Heftigkeit des Widerstandes gegen *Humanae vitae* zum guten Teil darauf beruhte, daß der niedere Klerus und die Laienschaft das Bewußtsein hatten, daß sie an ihrem Zustandekommen nicht beteiligt worden waren.

Der Autor möchte ausdrücklich darauf hinweisen, daß er nicht behaupten will, die Partizipation der Masse der Mitglieder bei einer Entscheidungsfindung sei aus theoretischen oder gar aus ethischen beziehungsweise theologischen Gründen wesentlich. Er behauptet nur, daß die Partizipation eine pragmatische Notwendigkeit ist – sowohl in Gestalt einer bestmöglichen Information als Vorbereitung der Entscheidung als auch einer bestmöglichen Kooperation bei der Entscheidung selbst.

Die Notwendigkeit der Konsultation der Masse der Mitglieder und ihrer Partizipation bildet in der Organisation moderner Körperschaften das äußerst ernste Problem der Kommunikation. Auf jeder Ebene des Kommunikationsnetzes besteht die Gefahr, daß die von der vorhergehenden Ebene empfangene Mitteilung verzerrt wird, mit dem Ergebnis, daß sie, gleich ob sie auf- oder abwärts geht, für den Endempfänger anders lautet als bei ihrem Absender. Auf diese Weise kann die Leitung einer Organisation vollkommen falsch verstehen, was wirklich von der Masse der Mitglieder gesagt wird, und diese kann vollkommen von dem verwirrt werden, was die Führung zu unternehmen versucht. Für dieses Problem der Kommunikation gibt es keine einfache, magische Lösung. Doch ist gewiß als erstes, absolut gültiges Prinzip festzuhalten, daß die Organisationsleitung die Hauptverantwortung für das einwandfreie Funktionieren des Kommunikationsnetzes trägt. In erster Linie ist sie dafür verantwortlich, daß sie versteht, was in den Reihen ihrer Mitglieder wirklich gesagt wird. Führende Männer und ihre Mitarbeiter müssen mit aller Energie der Versuchung widerstehen, die auf dem Kommunikationsweg von unten her kommenden Mitteilungen ihren eigenen vorgefaßten Kategorien anzupassen. Diese von unten kommenden Mitteilungen sind bisweilen primitiv, lautstark und unüberlegt; dann muß die Führung der Organisation sich die Frage stellen: «Welche Art Mitteilung, die wir nicht gehört haben, aber die zu hören für uns wichtig ist, steckt in diesem groben Gewand? Die Leute sind verärgert, und weil sie verärgert sind, können sie sich nicht klar aussprechen. Aber was wollen sie in Wirklichkeit sagen?» Wenn die Führung auf die Verärgerung mit Verärgerung, auf Proteste mit Verurteilungen oder Drohungen, auf Anträge mit der kategorischen Weigerung, darüber zu diskutieren, antwortet, dann unterbricht sie den Kommunikationsstrom und stellt die Organisation vor ernste, wenn nicht gar verhängnisvolle Probleme.

4) Daher ist es bei großen körperschaftlich organisierten Gesellschaften notwendiger, die Äußerung abweichender Meinungen zu erleichtern, als sie zu unterdrücken. So haben zum Beispiel die Vereinigten Staaten die Vietnam-Krise überstanden, ohne innerlich auseinanderzubrechen, weil ihre Rechtsinstitutionen die Vertretung abweichender Meinungen möglich wenn nicht gar leicht machen. Wäre die Stimme der abweichenden Meinung nicht gehört worden, so hätte der Vietnam-Krieg für die Republik äußerst zerstörerisch wirken können. Stärker autoritäre Gesellschaften, die auf keinen Fall abweichende Meinungen zu tolerieren bereit sind, stellen am Ende fest, daß sie an Stelle abweichender Meinungen Revolution haben. Die Funktion der Meinungsabweichung besteht darin, den Minderheitsgruppen eine Stimme zu geben, die über die ordentlichen Kommunikationswege keinen Zugang zur Führung besitzen, und dafür zu sorgen, daß die Führung sich nicht auf Entscheidungen oder administrative Verfahrensweisen einläßt, die diese Minderheitsgruppen für ihre Interessen, ihre Würde oder ihre Rechte untragbar finden. Die Äußerung abweichender Meinungen bildet das Auslaßventil, das der Organisation gestattet, Dampf abzulassen, ehe der Kessel explodiert. Sie ist das rote Licht, das aufleuchtet als Warnungszeichen bei nahender Gefahr. Die Unterdrückung abweichender Meinungen kann den Anschein innerer und äußerer Ruhe erwecken, in Wirklichkeit aber ist sie eine offene Herausforderung des Unheils und der Revolution. In einer einfachen Gesellschaft, die unter der Leitung eines Lösung und Antwort gebenden Führers steht, ist Meinungsabweichung funktionshemmend, weil in einer solchen Gesellschaft der Gehorsam dem Führer gegenüber für den Fortbestand der Gesellschaft erforderlich ist. Doch in einer Gesellschaft, in der der führende Mann Fragen stellt anstatt Antworten und Lösungen zu geben, ist es absolut wesentlich, daß er auch die Stimmen der Mitglieder anderer Meinungen hört, weil diese Stimmen ihm sagen, daß es diese oder jene wichtigen Fragen gibt, die er nicht stellt. Wie die Konstitution über die Kirche

des Zweiten Vatikanums betont, muß der Bischof ein Mann sein, der für die Charismen innerhalb der christlichen Gemeinschaft ein Gespür hat; er muß die verschiedenen Stimmen, die er zu hören bekommt, prüfen, um zu sehen, welche von ihnen zu ihm mit der Stimme des Geistes sprechen. Die Annahme, der Geist könne nicht durch Vertreter abweichender Meinungen zu uns sprechen, ist ein gefährlicher Irrtum. Im Gegenteil – unsere Organisationsstrukturen können bisweilen derart verknöchert und erstarrt sein, daß der Geist nur noch durch Vertreter abweichender Meinungen zu uns sprechen kann.

In der modernen Welt sind die Presse und die Universitäten Institutionen, deren Hauptrolle darin besteht, der Kritik und der Meinungsabweichung eine Stimme zu geben. Darüber hinaus versuchen verschiedene körperschaftliche Organismen, innerhalb ihrer Strukturen einen Mechanismus zur Äußerung von Meinungsabweichungen zu institutionalisieren, um sich so davor zu schützen, von den Stimmen der Andersdenkenden abgeschnitten zu werden. So hat die Nixon-Regierung in den Vereinigten Staaten Daniel Patrick Moynihan, einen profilierten liberalen Demokraten, in ein hohes Amt berufen – gerade weil man das unabweisbare Empfinden hatte, daß seine Stimme in den höchsten Gremien einer konservativen Regierung Gehör verdiente.

Und schließlich gehört für die Organe der Forschung und Entwicklung und politische Planung großer Organisationen zu den wichtigsten Beiträgen die Funktion, eine klare und systematische Kritik an den Bemühungen der Organisation vorzulegen.

5) Die kritischen Positionen in den meisten großen Gemeinschaftsorganisationen besetzt man heute in zunehmendem Maße nicht mehr mit Einzelpersönlichkeiten, sondern mit entscheidungsbefugten Teams, das heißt: mit Gruppen befähigter Experten, die zusammenarbeiten, anstatt miteinander um die Macht zu streiten. Die Mitglieder dieser Entscheidungen fällenden Teams müssen notwendig über hohe berufliche Qualifikationen, berufliche Sicherung und das Recht, ihre Meinungen, Erkenntnisse und Entdeckungen deutlich zum Ausdruck zu bringen, verfügen. Der Exekutivausschuß des Nationalen Sicherheitsrates der USA bildete bei seiner Tätigkeit während der Kuba-Krise ein Beispiel für ein derartiges Entscheidung treffendes Team. Teams dieser Art spielen auf allen Ebenen einer Organisation eine wesentliche Rolle, und ein großer Teil der Kommunikation innerhalb einer solchen Organisation verläuft, wenn er wirksam sein soll, von einem Team zum andern. Einzelpersonen auf irgendeiner Strukturebene werden höchstwahrscheinlich in der Kritik Irrtümer begehen; Entscheidungen zu treffen ist zu schwierig in der modernen Welt, mit andern Worten: Ein einzelner kann unmöglich die volle Verantwortung für die Entscheidungen auf sich nehmen, gleich ob es sich um die höchste Ebene innerhalb einer Organisation handelt oder um die unterste.

6) Wenn die übrigen fünf Grundsätze befolgt werden, dann – so darf man annehmen – wird die Organisation einer modernen Körperschaft nach innen und nach außen flexibel sein. Sieht der führende Mann dabei seine Rolle als Mann der großen Vision und als Fragensteller, ist der Führungsstab fähig, Informationen zu sammeln und Fragen zu formulieren, ist die Masse der Mitglieder im höchstmöglichen Maß zur Konsultation und Entscheidungsfindung herangezogen, werden die Organe der Kritik und abweichenden Meinung in ihrer Funktion ermutigt und erleichtert man ihnen ihre Tätigkeit und wird das Kommunikationsnetz von einer Hierarchie entscheidungsbefugter Teams in Gang gehalten – dann ist es unwahrscheinlich, daß die Organisation in ihrer Struktur derart erstarrt, daß sie unfähig wird, auf Änderungen in ihrem Lebensraum oder Druckverschiebungen in den Beziehungen in ihrem Innern zu reagieren. Es ist ganz offenbar wünschenswert für jede menschliche Organisation, daß sie begreift, was in der Welt außerhalb von ihr geschieht und ebenso, was sich unter ihren eigenen Mitgliedern abspielt. Doch ist es ein Irrtum anzunehmen, daß Information über die Außenwelt und die eigenen Mitglieder leicht zu beschaffen ist; und es ist ein noch größerer Irrtum anzunehmen, die Situation, gleich ob in der Welt außerhalb oder in der Welt innerhalb der Organisation, sei die gleiche wie im vergangenen Jahr oder selbst in der vergangenen Woche. Eine intelligente Führung ist sehr aufgeschlossen für die Notwendigkeit, mit der öffentlichen Meinung und den kulturellen Entwicklungen in Fühlung zu bleiben, und wird häufig besondere Positionen innerhalb der Führungsgruppe unterhalten, deren Aufgabe es ist, mit sich schnell wandelnden Situationen in Kontakt zu bleiben. Man könnte das alles in den kirchlichen Sprachgebrauch umformulieren und dann sagen: Für die Organisation einer Gemeinschaft ist es wesenhaft, daß sie die Fähigkeit besitzt, die Zeichen der Zeit zu lesen.

Vermutlich wird niemand behaupten, irgendeine menschliche Organisation sei nach diesen

sechs Kriterien vollkommen. Vermutlich wird auch niemand sagen, in der katholischen Kirche gebe es – nach diesen Kriterien – nur noch wenig Raum für eine Verbesserung. Häufig gibt die Führung noch Antworten – nicht selten auf Fragen, die gar nicht an sie gestellt sind. Auf verschiedenen Ebenen der Organisation gibt es führende Männer, die glauben, sie verfügten allein über alle Information und alle Fähigkeiten zur Entscheidungsfindung und führten eine Gemeinschaft, die ihrem Wesen nach einer kleinen Gemeinde innerhalb einer einfach strukturierten Gesellschaft entspricht. Ferner besitzen diejenigen, die Positionen in den Führungsstäben innehaben, häufig weder die Information noch die persönlichen Fähigkeiten, die sie zu einer sachgemäßen Beratung brauchen; nicht selten haben sie überdies Angst, der Führung Alternativvorschläge zu unterbreiten, da sie immer fürchten, sie habe bereits eine feste Meinung, die möglicherweise anders lauten könne. Zwar nimmt die Partizipation der einfachen Mitglieder an den Vorgängen der Entscheidungsfindung in der Kirche zu, doch die Organe für solche Konsultationen haben – um mit der Konstitution über die Kirche zu sprechen – eben erst zu existieren begonnen. Was das Kommunikationsnetz innerhalb der katholischen Kirche anbetrifft, muß alles in allem mit Bedauern festgestellt werden, daß es sehr im argen liegt. Etwas besser steht es heute um die Aufmerksamkeit für die Stimme der Kritik und abweichenden Meinung. Es wird den Autoren nicht verboten, ihre Gedanken zu veröffentlichen, wie dies Teilhard de Chardin widerfahren ist, und ebensowenig werden sie mehr von ihren Lehrstühlen verwiesen, wie es Henri de Lubac erleben mußte; doch diejenigen, die möglicherweise unter dem Antrieb des Geistes zur Führung sprechen, riskieren immer noch, daß man ihre Aufrichtigkeit, ihre Ehrlichkeit, ihre Loyalität, ja gelegentlich selbst ihre Rechtgläubigkeit in Frage stellt. Einzelpersonen in der Entscheidungsfindung sind noch nicht durch Teams ersetzt, und die Kirche zeigt nur eine geringe Flexibilität in der Reaktion – sowohl auf ihre inneren Probleme wie auch auf die Zeichen der Zeit, die im Raum außerhalb der Kirche sichtbar werden.

Auf all diesen Gebieten sind seit dem Zweiten Vatikanum Fortschritte zu verzeichnen, aber Soziologen, die sich mit dem Studium menschlicher Organisationen befassen, gelangen immer noch zu dem Schluß, daß der Fortschritt noch nicht ausreichend ist. Ist der Soziologe ein gläubiger Mensch, so erkennt er, daß die katholische Kirche Mittelmäßigkeit und Unfähigkeit in den Strukturen ihrer Gemeinschaft und ihrer Führung überleben wird; doch er erkennt keine besondere Empfehlung darin, daß dem Heiligen Geist seine Aufgabe schwieriger gemacht wird.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ANDREW GREELEY

geboren am 5. Februar 1928 in Oak Park (Illinois, USA), 1954 zum Priester geweiht. Er studierte am Seminar St. Mary of the Lake und an der Universität Chicago, ist Master of Arts, Lizentiat der Theologie und Doktor der Soziologie (1962), seit 1963 Lektor an der Abteilung Soziologie der Universität Chicago sowie Senior Study Director des National Research Center der Universität Chicago. Er veröffentlichte unter anderem: A Future to Hope in (New York 1969).

Thomas O'Dea

Die Kirche als Sacramentum mundi

Das Zweite Vatikanische Konzil erklärte, die Kirche sei eine Art «Sakrament, das heißt Zeichen... für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» und zugleich «ein Werkzeug» für die Schaffung einer solchen Vereinigung und Einheit (LG 1). In dieser Kirche, so heißt es, sei das Reich Christi «schon im Mysterium gegenwärtig» (LG 3), und die Wiederherstellung aller Dinge, von der die Schrift redet (vgl. Apg 3, 21), die eine Erneuerung der Welt in ihrem ursprünglichen Zustand durch den Menschen aus den geschaffenen Dingen ist (vgl. Kol 1, 20), habe – so heißt es darin weiter – «in Christus» schon begonnen und werde nun «in der Kirche» (LG 48) fortgeführt, deren Leben nach Aussage des gleichen Dokumentes «einen neuen Himmel und eine neue Erde vorbilden» (LG 35; Apk 21, 1) soll. Überdies sind, so heißt es, in dieser Kirche «alle zur Heiligkeit und Vollkommenheit christlichen Lebens berufen» (LG 40), und die Laien sind «besonders berufen, die Kirche an jenen Stellen und in solchen Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche nur durch sie Salz der Erde werden

kann» (LG 33). So hat das Konzil die Kirche als Zeichen der Gegenwart Gottes, als Ruf zur Aufnahme einer Gemeinschaftsbeziehung und als Mittel zur Herstellung dieser Beziehung gesehen. Zugleich gab es das Zeichen für die Aufnahme ernster Bemühungen der Besinnung darauf, was diese Bestimmung im Bereich der Strukturen und der für die Welt von heute geeigneten Tätigkeiten bedeutet. Diese Neubesinnung und Neustrukturierung verlangt die katholische Antwort für das nächste Jahrhundert.

Man kann die historische Entwicklung der christlichen Religion während der ersten Jahrhunderte als einen Vorgang ständiger Übersetzung und Interpretation ihrer Quellen verstehen, mit dem Ziel, der Welt ein immer genaueres Verständnis und eine immer klarere Erkenntnis ihres Gehaltes zu vermitteln.[1] Diese «Übersetzung und Interpretation» hat mit den ersten Jahrhunderten, aus denen sie nichtsdestoweniger ihre grundlegende Richtung empfangen hat, nicht aufgehört, sondern ist weiter Aufgabe, Notwendigkeit und Forderung für die Kirche geblieben. In der Theologie bedeutet dies: neu durchdenken; in der kirchlichen Organisation Wandlung und Reform; für die Tätigkeit der Kirche die Entdeckung neuer Schwerpunkte und die Bewältigung neuer Probleme. Für die Theologie hat dies von jeher Auseinandersetzung mit den maßgeblichen Ideen der Zeit bedeutet und ist die Tätigkeit der besseren Theologen aller Epochen gewesen. Dieser Prozeß der «Übersetzung und Interpretation», der nicht allein Ideen, sondern auch institutionelle Formen und praktische Verhaltensweisen in sich schließt, zeigte die Tendenz zu einer Verlangsamung, als die Kirche sich im Laufe der Zeit immer mehr durchsetzte und etablierte. Zu Ende des Mittelalters war die Kirche ideell wie organisatorisch straff strukturiert und ihre Laienschaft in den Status der Bevormundung verwiesen. Um 1500 wurde allgemein anerkannt, daß eine Reform dringend notwendig war, doch bestand keine Übereinstimmung darüber, auf was sich die Reform unter den gegebenen Umständen beziehen sollte.

In der nachreformatorischen Zeit wahrte die Kirche eine zurückhaltende und defensive Stellung angesichts der sich entwickelnden modernen Zeit, vor deren zerstörerischen Einbrüchen sie das Leben in ihrem Innern zu schützen und zu schirmen suchte. Ihre Stellung der Welt gegenüber gestaltete sich von den beiden großen Herausforderungen der anbrechenden Periode her: Sie bezog der modernen Welt gegenüber den Standpunkt der *Gegenreformation* und der *Gegenrevolution*. In anderer Hinsicht suchte sie die philosophischen Positionen und das philosophische Weltbild zu verteidigen, das sie im Laufe der Zeit entwickelt hatte, und nahm dabei vorsichtig und versuchsweise an, was sie als authentische Beiträge der Wissenschaft und des säkularisierten intellektuellen Lebens betrachtete. *Lumen Gentium*, die *dogmatische Konstitution über die Kirche*, entfernt sich von der Verfestigung der Strukturen und der ekklesiologischen Definition, die für die gesamte moderne Zeit charakteristisch war, und leitet den schwierigen Vorgang einer Neustrukturierung und Neudefinition ein, der zweifellos den größeren Teil des nächsten Jahrhunderts in Anspruch nehmen wird. Sie öffnet den Weg zu einem neuen Verhältnis der Reformation gegenüber, indem sie die Glieder der Kirchen aus der Reformation als durch die Taufe «mit Christus vereint» (LG 15) anerkennt. In einem anderen Konzilsdokument, der *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, *Gaudium et Spes*, sehen wir, wie die Kirche ihre alte Verteidigungsstellung und Zurückhaltung der Welt gegenüber grundsätzlich aufgibt.

Wenn das Zweite Vatikanum die Epoche der Neubestimmung und der Neustrukturierung der Kirche eingeleitet hat – im Blick auf die Frage, wie die Kirche heute äußeres Zeichen einer inneren Präsenz, Ruf zur Aufnahme einer Gemeinschaftsbeziehung und Mittel und Werkzeug zu ihrer Verwirklichung sein kann –, so leidet die Welt, in der das Konzil diesen Vorgang eingeleitet hat und auf die sie sich bei seiner Fortführung beziehen muß, unter den schwersten Wehen der Auflösung und Wiedergeburt. Es ist eine Welt, in der seit Ende des Ersten Weltkrieges in weitem Umfang eine «Entinstitutionalisierung» im Gange ist, welche die Auflösung alter Denk- und Wertsysteme sowie alter institutioneller Anordnungen darstellt. Alles, von den Regierungsformen bis zu den persönlichen Beziehungen ist dabei, sich vollständig zu wandeln. *Gaudium et Spes* hat unsere gegenwärtige geistige Krise als «Wachstumskrise» charakterisiert und erklärt, heute «steht die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte» (GS 4). Tatsächlich «anerkennt» die Kirche «den Adel und die Berechtigung der menschlichen Bemühungen», die Herrschaft über die Welt zu gewinnen. «Sie erkennt aber auch, daß der Vorgang äußerer Beherrschung, die Durchführung einer rationalen Kontrolle, zugleich die älteren kulturellen Zusammenhänge aufgelöst und die älteren sozialen Strukturen zerstört hat, in denen der Mensch Sicherheit, Sinn und Identität finden konnte.»[2]

Die Entstehung dieser Welt ist ein langer und komplizierter geschichtlicher Vorgang, der von Theologen und Kirchenführern studiert und begriffen werden muß. Wir können summarisch sagen, daß sie als Folge von drei großen Versäumnissen und einer großartigen Leistung zustande gekommen ist. Vor allem und am offenkundigsten ist sie dadurch entstanden, daß die westlichen Nationen auf der Höhe ihrer weltlichen Macht und Leistungsfähigkeit unfähig waren, den Krieg als Werkzeug nationaler Politik unter Kontrolle zu nehmen und zu zügeln und ein weiter gespanntes Netz internationaler Beziehungen als das von Bündnissen zwischen Nationalstaaten zu entwickeln. Ferner ist sie daraus entstanden, daß sie es versäumt haben, den nicht-westlichen Völkern eine Basis für ihre technologische Entwicklung und ihre politische Selbstregierung zu geben, die als Voraussetzung für ein echtes Herauswachsen aus dem Kolonialstatus und der Unterentwicklung dienen konnte. In ihrem eigenen Raum hat die westliche Welt zum Entstehen der gegenwärtigen Krise dadurch beigetragen, daß sie unfähig war, geistig die Implikationen der Naturwissenschaften und kritischen Geisteswissenschaften so zu bewältigen, daß die traditionellen Werte neu aufgewertet und in Formen übertragen werden konnten, die für die neuen Entwicklungsbedingungen des Lebens in der westlichen Welt Bedeutung gewinnen konnten – mit anderen Worten: Es ist der westlichen Welt nicht gelungen zu vermeiden, was Paul Tillich die Substanzentleerung der Kultur durch den Säkularisationsprozeß genannt hat. Daß diese drei Versäumnisse sich in einer historisch so schwerwiegenden Form auswirkten, liegt an der glänzenden Leistung des westlichen Menschen in der Entwicklung der Technologie, die ihn zu einer weitreichenden und geradezu unvergleichlichen Kontrolle über die materielle Grundlage seines Lebens befähigte. «Heute verwandelt die Technik das Antlitz der Erde», wie in *Gaudium et Spes* erklärt ist, und löst «tiefgehende und rasche Veränderungen (aus, die) Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen» (GS 4 und 5). Ein Teil davon ist die Revolution auf dem Gebiet der Kommunikationen, die alle traditionellen Gesellschaften zur Zerstörung verurteilt hat und nicht allein «über Ereignisse informiert», sondern auch «Ansichten und Einstellungen rasch und weit verbreitet» (GS 6).

Diese technische Revolution hat zwei grundlegende Implikationen: Sie hat soziale Probleme geschaffen, welche die Menschen noch nicht gelöst haben, während sie auf der anderen Seite die technischen Mittel zur Schaffung eines Überflusses zur Verfügung stellt. Sie ruft nach einer grundlegenden Neustrukturierung der institutionellen Formen der Arbeit und wirkt sich in Arten und Weisen aus, die wir erst dunkel ahnen können. Sie ruft aber auch nach einer neuen Art menschlicher Zusammenarbeit über die ganze Welt hin. Als Folge davon ist «das Schicksal der menschlichen Gemeinschaft eines geworden» (GS 5). Und schließlich verlangt sie von der säkularisierten Welt eine Neuentdekkung der spirituellen Dimension des Menschen. «Die Heldentat, die vollbracht werden muß, ist heute nicht mehr, was sie im Jahrhundert Galileis war. Wo damals Dunkelheit war, ist heute Licht; andererseits ist heute Dunkelheit, wo damals Licht war. Die moderne Heldentat muß daher in dem Bemühen bestehen, in das untergegangene Atlantis der koordinierten Seele Licht zu bringen.»[3]

Im Gefolge dieser tiefgreifenden Krise nimmt die Kirche den Prozeß ihrer Neustrukturierung auf, der zusammenfällt mit einem weltweiten Abbau der Strukturen aller traditionellen Formen und dem häufig chaotischen Suchen nach neuen Formen und Strukturen des Denkens und der zwischenmenschlichen Beziehungen. Die Kirche, die Jahrhunderte hindurch zurückhaltend und defensiv gewesen ist, spielt heute eine Rolle im Suchen des modernen Menschen; heute bezieht sie als «pilgernde Kirche» einen Platz in den Reihen der in Entwicklung begriffenen Menschheit. Wie kann sie unter diesen Umständen ein sakramentales Zeichen und ein Mittel zur Hilfe und Förderung sein? Die Kirche steht einer neuen und tiefgreifenden «Übertragung» gegenüber, einer tiefgreifenderen und weiterreichenden als irgendeine andere, die sie seit dem 2. Jahrhundert erlebt hat; doch das, worin sie ihre alte Substanz «übertragen» muß, existiert noch nicht. Sie muß ihre eigene Wahrheit bewahren, sie auf den Menschen beziehen, sie in die neue, sich entwickelnde Kultur der nach-modernen Welt übertragen und zugleich an der realen Entwicklung dieser nach-modernen Kultur partizipieren, ja sie in Einfluß nehmen. Es ist ein tiefgreifender und langdauernder Prozeß, auf den die Kirche sich eingelassen hat, ein Prozeß, der über die Entwicklung von den alten Apologeten bis Augustinus hinausreicht und in seinen Implikationen noch tiefer greifend ist. Und die ganze Zeit über ist uns versagt, seinen Verlauf und seinen Ausgang in irgendeiner Einzelheit vorauszusehen. Jedenfalls aber wird die Entwicklung der vor uns liegenden Zeit sich vor einem sozialen und politischen Hintergrund abspielen, der dynamischer und neuen Möglichkeiten

für die Menschheit gegenüber offener ist als die vorhergehende Periode in ihrer Spätzeit. Die große historische Mauserung unserer Zeit hat uns den Menschen als Geschöpf erkennen lassen, dessen innere Entwicklungsfähigkeit in wichtigen, wenn auch bisher erst wenig verstandenen Hinsichten offen ist – als Wesen, das die Freiheit und Verantwortung für die Gestaltung der eigenen Persönlichkeit und die Bildung seiner Gesellschaft hat. In unseren Tagen werden uns diese Möglichkeiten und Verantwortungen neu bewußt. Die Theologie hat begonnen, die Bedeutung dieser Situation, dieser Überstürzung des modernen Erfahrens und Erlebens, für die Begegnung von Mensch und Gott zu erforschen. Die neue Situation verlangt auch ein neues Verständnis des Gesetzes sowie des Verhältnisses zwischen Gesetz und Gewissen. Irgendwie muß das kanonische Recht die christliche Gemeinschaft und Person unter den neuen, für unsere Zeit charakteristischen Gegebenheiten der Brüchigkeit des erstgenannten und der vielfachen Problematik des letzteren schützen. Andrerseits muß es ebenso die neue Offenheit und die Möglichkeiten zum Guten, die nicht minder charakteristisch sind für unsere Situation, anerkennen und unter seinen Schutz nehmen.

In der Spätantike entwickelte die Kirche ihre Lehrunterweisung nach dem Modell der griechischen *paideia* (παιδεία) mit ihrer Betonung der ganzheitlichen Erziehung der menschlichen Person. Obwohl ihre Führungsstruktur sich in römischem Rahmen und unter einem starken Einfluß römischer Vorstellungen von der Tradition und ihrem sakralen Charakter entwickelte, gab die kirchliche Autorität dem rationalen Element eine zentrale Rolle in ihrem Aufbau, und ein ausdrücklich rationales Verhältnis zwischen Gesetz und Dogma wurde mehr und mehr charakteristisch für ihre Definitionen. Der Vorentwurf eines derartigen Autoritätsverständnisses und seiner Probleme werden in Platos Werken sichtbar. In seinem *Staat* soll die Autorität letztlich auf der religiösen und philosophischen Erfahrung des Philosophen-Königs ruhen; die übrigen Klassen der Gesellschaft sind zwar durch Partizipation in rationaler Hinsicht in einer sekundären Stellung, sollen aber fähig sein, die Frucht dieser Erfahrung zu teilen, obwohl sie unfähig sind, eine solche Erfahrung selbst zu haben. Die Vernunft wendet sich an sie, und sie antworten darauf. Plato erkannte, daß dies dem tatsächlichen Gesamtbild der Situation bei weitem nicht entsprach und war sich klar darüber, daß eine «rechte» Erziehung notwendig war, um diese Antwort zu erzielen. Er erkannte, daß neben derartigen erzieherischen Bemühungen ein gewisser Zwang notwendig sein würde, wie die Drohungen mit der ewigen Verdammnis im *Staat* und dem Nächtlichen Rat in den *Gesetzen*. Die auf Vernunft gegründete Autorität sieht sich früher oder später in der Situation, daß sie durch nichtrationale Mittel durchsetzen und auferlegen muß, was nach ihrem ausdrücklichen Selbst-Verständnis im Lichte der Vernunft angeblich eine selbstverständliche Richtigkeit besitzt. In der Geschichte der Kirche sehen wir diese Denkmuster bei der Unterdrückung von Häresien durch die ersten christlichen Kaiser in der Spätantike verwendet, mit dem Ziel, zugleich eine politische Stabilität und eine religiöse Uniformität zu erreichen. Auch im Mittelalter hing die religiöse Uniformität so eng mit der Stabilität des allgemeinen Lebens der Gesellschaft zusammen, daß man der Meinung war, jede merkliche Beeinträchtigung der erstgenannten bedrohe die letztere. Die frühen Väter billigten zwar die Bestrafung der Häresie durch Exkommunikation, nicht aber physische Bestrafung der Häretiker. Bis ins 12. Jahrhundert hinein entsprach die allgemeine Haltung der Formel des hl. Bernhard: «*Fides suadenda, non imponenda* – Vom Glauben muß man überzeugen, man darf ihn nicht aufzwingen.» Das Vierte Laterankonzil verlangte im Jahre 1215 ein Glaubensbekenntnis und übernahm ein älteres Dekret *Ad abolendam*, das der Bekämpfung der Häresie diente. Auf dieser Basis wurde 1232 die Inquisition ins Leben gerufen, als Papst Gregor IX. sich die Initiative Kaiser Friedrichs II. zu eigen machte und sie als kirchliches Organ einsetzte. Im Falle des Christentums – im Gegensatz zu dem hypothetischen Falle der Institutionalisierung der Vernunft bei Plato – wurde die Situation noch komplizierter, da hier nicht nur Vernunftgemäßheit mit nichtvernunftgemäßen Mitteln erzwungen, sondern letzten Endes der Glaube durch äußere Sanktionen auferlegt wurde. Wir erinnern hier an diese verwickelte und unglückliche Geschichte nur, um uns zu Bewußtsein zu bringen, daß Autorität in diesen Dingen immer eine verwickelte Sache gewesen ist und daß sie sehr häufig nicht gut getan, sondern in einer unseligen Ironie dazu geführt hat, daß Bekehrung durch Zwang ersetzt wurde. Das Modell der Autorität, das sich in der stabileren und kulturell weniger heterogenen Gesellschaft der Vergangenheit als ungeeignet erwiesen hat, wird für unser neues Zeitalter erst recht nicht als erfolgversprechendes Modell dienen können. Vielmehr muß eine Form von kirchlicher Autorität entwickelt werden, die die

Wahrung der Kontinuität der Tradition mit einer Offenheit für die neuen Möglichkeiten des gegenwärtigen großen Überganges kombiniert.

In diesem Zusammenhang ist es angebracht, uns die Auseinandersetzungen des Apostels Paulus mit dem jüdischen Gesetz und seine für uns heute so zeitgemäßen Warnung zu vergegenwärtigen, daß «der Buchstabe tötet, der Geist aber Leben wirkt» (2 Kor 3, 6). Tatsächlich war im System des jüdischen Gesetzes selbst in der frühen Periode ein Grundsatz entwickelt und durch die ganze Geschichte des Judaismus hin angewandt worden: das Prinzip der *takkanah*, das zur Vermeidung einer übermäßigen Verhärtung gesetzlicher Verordnungen verwendet wurde und bei der Entwicklung des mündlichen Gesetzes in Reaktion auf die Erfordernisse neuer Umweltbedingungen eine maßgebliche Rolle spielte. Hillels «Prosbol-Vorschrift» hinsichtlich der Schuldenstreichung im Sabbatjahr stellt ein elementares Beispiel für die Anwendung dieses Prinzips der Offenheit und Anpassung dar.

Erst in jüngster Zeit ist erklärt worden, daß «wir der Versuchung widerstehen müssen, einen neuen Codex iuris canonici in möglichster Eile zu erarbeiten, um möglichst schnell die Situation zu ‹fixieren› und die Ergebnisse des Konzils zu systematisieren, damit wir genau wissen, was jeder einzelne zu tun hat, und dann anschließend alles ‹einzufrieren› bis zur nächsten Revision».[4] In einem Kommentar zu der jüngst abgeschlossenen Selbsterforschung des Jesuitenordens hat einer der Beteiligten erklärt: «Künftig können wir infolge des revolutionären Charakters der gegenwärtig auf allen Gebieten unseres kulturellen Systems stattfindenden Änderungen auch als Jesuiten einander scharf entgegengesetzte Standpunkte vertreten, da wir verschiedene Mentalitäten haben, aus verschiedenen Wertvorstellungen kommen und in logischer Folge dessen verschiedene Haltungen und praktische Aktionsprogramme entwickeln.»[5] Die neue Situation erfordert, daß die Kirche, um wirklich Zeichen der Präsenz, Ruf zur Herstellung einer Gemeinschaftsbeziehung sowie Mittel und Werkzeug für beides zu sein, Kontinuität mit Aufgeschlossenheit, Tradition mit Spontaneität und Erneuerungsbereitschaft, sowie Einheit mit legitimer und begründeter Verschiedenheit von Meinungen kombinieren muß. Nur auf diese Weise kann die Kirche die Werte ihrer alten Tradition retten. Nur auf diese Weise kann sie ihren Ruf an die Menschen und was sich daraus ergibt, in die sich entwickelnde neue Kultur des modernen Zeitalters «übertragen». Nur so kann sie wirkende Kraft und Katalysator für den Menschen der Nach-Moderne bei der Entdeckung der spirituellen Dimension werden.

In den Überlegungen der führenden Männer der Kirche – Theologen wie Kirchenrechtler – dürfen die kirchengeschichtlichen Implikationen des Strukturabbaus und der Neustrukturierung der Kirche nicht übersehen werden. Die Institutionalisierung konkreter kirchlicher Formen im Altertum und ihre Weiterentwicklung im Mittelalter stellten eine «Übertragung» der christlichen Religion auf europäische Formen dar, bei der das neue Medium der europäischen Kultur und die historisch eigentümliche politisch-soziale Situation wichtige, das Ergebnis weithin beeinflussende Elemente bildeten. Die Struktur der Kirche hat sich zum Teil und wahrscheinlich zum großen Teil als empirisch begründete Anpassung an konkrete Bedingungen konkreter Situationen entwickelt. Die Erstarrung dieser Formen angesichts der Bedrohung und der Gefahren der letzten vier Jahrhunderte stellt eine ähnlich empirisch begründete Reaktion einer in ihren Organisationsformen und in ihrer Lehrdefinition bereits hoch strukturierten Kirche dar. Eine erfolgversprechende Anpassung an die kommende Periode wird so sein müssen, daß sie die Kirche befähigt, ihre Funktion als Zeichen der Präsenz Gottes, der Einheit des Menschengeschlechtes und als Werkzeug ihrer Vollendung zu versehen, das heißt: ein Sakrament in der Welt zu sein, das Zeichen und Werkzeug für die Beziehung zwischen Gott und Mensch, das einen neuen Himmel und eine neue Erde vorgestaltet. Eine solche Anpassung kann nicht im voraus geplant oder von der Spitze her «gemanagt» werden; sie muß vielmehr aus einer von vielen Ebenen und im Hinblick auf viele Aspekte des kirchlichen Lebens gegebenen und aus einer Einsicht zustande kommenden lebendigen Antwort auf die bedeutsamen Begegnungen, die die Geschichte herbeiführen wird, erwachsen. Das Kirchenrecht muß sich selbst neu strukturieren, um die geforderte Flexibilität zu ermöglichen und zugleich die ebenso notwendige Einheit zu wahren. Denn die Einheit voneinander abweichender Methoden und unterschiedlicher Erfahrungen ist eine Voraussetzung für die große soziologische Aufgabe. Das Kirchenrecht muß zu dem Rahmen werden, in dem Erprobung und Irrtum möglich werden, in dem Versuche durchgeführt werden können – der Kontext, in dem die Kirche durch die schwierigen, aber notwendigen Lernprozesse mit ihren Erfolgen und Fehlschlägen hindurchgehen kann. Es muß die Basis für eine brüderliche Liebe schaffen, in der Einheit bei aller Verschiedenheit,

Einheit bei unterschiedlicher Meinung, Einheit ohne erzwungene Einförmigkeit in Denken und Organisation, herrschen kann. Nur die Schaffung dieser Bedingungen kann der Kirche die erforderliche organisatorische und intellektuelle Struktur geben, die sie braucht, um der großen soziologischen Aufgabe dieser Übergangsperiode gerecht zu werden.

[1] Vgl. W. Jäger, Early Christianity and Greek Paideia (London, Oxford, New York 1969) 36.
[2] T.F. O'Dea, The Catholic crisis (Boston 1968) 128.
[3] J. Campbell, The Hero with a thousand faces (Cleveland und New York 1956) 388.
[4] François Houtart, The eleventh hour (New York 1968) 104.
[5] J.L. Thomas, Nachwort zu: General survey of the Society of Jesus, North American Assistancy, B.F. Biever SJ und T.M. Ganon SJ (Hrsg.) (Chicago 1969) 296.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

THOMAS O'DEA

geboren am 1. Dezember 1915 in Amesbury (Massachusetts, USA), Katholik. Er studierte an der Harvard University, ist Master of Arts und Doktor der Philosophie (1953) sowie Professor für Soziologie und religiöse Studien an der Universität von California, Santa Barbara. Er veröffentlichte unter anderem: Sociology and the Study of Religion (New York 1970).

Richard McBrien

Die Kirche – Zeichen und Werkzeug der Einheit

I. Einleitung: Einheit, Pluralismus und Dialog

Das Zweite Vatikanische Konzil nennt die Kirche Zeichen und Werkzeug der Einheit des Menschengeschlechtes in sich selbst und mit Gott.[1] Natürlich setzt Einheit keine Ein- und Gleichförmigkeit voraus, noch wird sie vom Pluralismus bedroht. Man könnte sogar annehmen, daß der Pluralismus eins von den «Zeichen der Zeit» ist, auf welche die Kirche positiv und schöpferisch reagieren muß.[2]

Der Pluralismus ist so weit ein Wert, wie er dynamisch und geöffnet ist, das heißt entstanden aus einem echten Dialog aus seinen verschiedenen Komponenten. Es wird heute geradezu modern, in die Zukunft zu blicken und sich Vorstellungen davon zu machen, wie die Situation der Welt und der Kirche etwa im Jahr 2000 aussehen mag.[3] Die Situation um die Jahrhundertwende wird günstig sein, wenn der Dialog und die Zusammenarbeit unter den Menschen, Christen und Nichtchristen, religiösen und nichtreligiösen, zunimmt im Interesse einer Verwirklichung der Mitmenschlichkeit und der menschlichen Gemeinschaft.

Kann man von der gegenwärtigen Situation aus Extrapolationen wagen und voraussagen, daß es sich hier tatsächlich um eine erfüllbare Hoffnung handelt? Stimmt es wirklich, daß die heutige Situation durch einen neuen Sinn für menschliche Solidarität und Brüderschaft auf der einen und eine neue Aufgeschlossenheit für die Wahrheit auf der anderen Seite gekennzeichnet ist?[4] Lassen sich die politischen und auch die religiösen Institutionen der Menschheit so reformieren und neu strukturieren, daß wir zu einer echten Einheit gelangen, ohne die berechtigten Unterschiede, die unter den Menschen vorhanden sind, aufzugeben? Hat besonders die Kirche auf Grund ihrer Sendung die Pflicht, durch Dialog den Pluralismus zu nähren und durch Strukturreformen berechtigte Unterschiede und Verschiedenheiten zu fördern? Wir haben Grund, auf all diese Fragen, vor allem auf die letzte, bejahende Antworten zu geben.

II. Das Zeugnis von Ecclesiam Suam und dem Zweiten Vatikanum

Eine seiner stärksten Bestätigungen in den letzten Jahren hat das Prinzip des Dialogs in der Enzyklika *Ecclesiam Suam* (6. August 1964) von Papst Paul VI. erfahren. Wenn die Kirche von der Welt erwartet, daß sie dem Evangelium Gehör schenkt, so führt die Enzyklika aus, muß die Kirche die Bereitschaft zeigen, sich der Welt zu stellen und mit ihr zu sprechen. Die Basis für einen solchen Dialog aber ist nicht allein pragmatisch, sie ist theologisch. Gott spricht zu uns wie ein Freund zu Freunden.[5] Die Offenbarung selbst ist grundlegend dialogal.

Die Kirche muß ihre eigene Verkündigung und die Verwaltung ihre Amtes nach dem Modell der göttlichen Offenbarung einrichten. Es sollte nicht nötig sein, daß man die Kirche mit Komplimenten und Schönrederei in die Kommunikation mit der Welt hineinmanövriert. Sie müßte allein durch die

Caritas und die Hoffnung, daß alle menschlichen Werte in Christus verankert werden können, dazu angetrieben werden. Die Kirche darf niemals zu irgendeiner Art äußeren Druckes ihre Zuflucht nehmen, sondern muß die legitimeren Mittel der Menschenerziehung, der inneren Überzeugung und des ordentlichen Gesprächs verwenden. Sie muß immer die persönliche und bürgerliche Freiheit achten. Demnach wird der Dialog immer durch höfliche Achtung, Verständnis und Güte auf seiten der Kirche charakterisiert sein. Es wird keine scharfen Verurteilungen oder nutzlosen Polemiken geben. Das Ziel ist, das Evangelium Jesu Christi in den Hauptstrom des menschlichen Denkens hineinzustellen und ihm zu ermöglichen, daß es alle Schranken der Rasse, der Nationalität, der Ideologie, der Gewohnheit, der Tradition, der Sprache oder was es sonst noch sein mag, überwindet. So gesehen muß der Dialog universal sein, das heißt offen für alle und alle umfassend.

«Er richtet sich nach den Bedürfnissen einer konkreten Situation und wählt die geeigneten Mittel; er klammert sich nicht an unwirksame Theorien und ebensowenig an starre und verfestigte Formen, wenn diese ihre Fähigkeit verloren haben, zu den Menschen zu sprechen und sie zu bewegen... Der Geist des Dialogs ist Freundschaft, ja mehr noch: er ist Dienst», erklärt die Enzyklika.[6] Folglich kann es dabei keine Berufung auf irgendwelche Privilegien geben noch ein Sich-Verbergen hinter einer unverständlichen oder unehrlichen Sprache. Der Inhalt des Dialoges ist Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit, Fortschritt, Übereinstimmung, Friede, Zivilisation und Kultur. Tatsächlich «gehen uns alle menschlichen Dinge an... Überall, wo Menschen versuchen, sich und die Welt zu begreifen, können wir mit ihnen in Verbindung treten.»[7]

Ein solcher Dialog darf nicht innerhalb der katholischen Kirche steckenbleiben, er muß den gesamten Leib Christi erfassen und darüber hinaus das gesamte Netz religiösen Glaubens und religiöser Traditionen, ja auch noch darüber hinaus das Geflecht der menschlichen Gesamtsituation. Pluralismus und Verschiedenheit gibt es auf jeder Ebene menschlichen Kontaktes und menschlicher Begegnung. Nur durch Kommunikation kann die Quelle und der tiefste Grund der Einheit als maßgeblicher Faktor innerhalb der pluralistischen Situation sichtbar werden. Und es ist christliche Überzeugung, daß der auferstandene Herr der Brennpunkt – nicht allein der kirchlichen Einheit, sondern der Einheit des Menschengeschlechtes selbst – ist. Nur wenn er – gewollt und bewußt oder auch ohne es zu wissen – sein Evangelium lebt, kann der Mensch jene Erfahrung der Gemeinschaft mit allen Menschen, die suchen, machen.

Noch deutlicher und mit noch größerem Gewicht sprechen für dieses Verständnis des Lebens und Wirkens der Kirche für die Einheit die Dokumente des Zweiten Vatikanums, namentlich die drei: *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium* und *Unitatis Redintegratio*.

Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute betont, daß die Förderung der Einheit dem innersten Wesen der Kirche gemäß ist, daß aber echte Einheit aus Glaube und Liebe entspringt, die ihre Wurzeln im Heiligen Geist haben. Wenn daher die Kirche die Einheit unter den Menschen vorantreiben soll, angesichts all der politischen, kulturellen, religiösen, sozialen und geographischen Unterschiede, muß sie der größeren Menschheitsgesellschaft einen realen, praktischen Glauben und eine ebenso reale und praktische Liebe einpflanzen. Die Kirche kann nicht auf eine spezielle Form menschlicher Kultur noch auf ein bestimmtes politisches, wirtschaftliches oder soziales System festgelegt werden. Ihrem innersten Wesen nach ist die Kirche universal, und aufgrund ihrer Universalität kann sie ein Band zwischen den verschiedenartigen Gemeinschaften der Welt bilden. In dem Maße, wie diese verschiedenen menschlichen Institutionen und Gruppen auf ihre je eigene Weise die Einheit des Menschengeschlechtes vorantragen, ist die Kirche verpflichtet, ihre Existenz zu fördern und ihr Werk zu unterstützen.[8] «Alles, was das Volk Gottes in der Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschheitsfamilie an Gutem mitteilen kann, kommt letztlich daher, daß die Kirche das ‹allumfassende Sakrament des Heiles› ist, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht.»[9]

Lumen Gentium erinnert uns, wenn es auf die Kirche das biblische Bild des «Volkes Gottes»[10] anwendet, daran, daß der Leib Christi Angehörige aller Rassen umfaßt und daß seine Universalität ein Geschenk des Herrn selbst ist. Doch betont die dogmatische Konstitution über die Kirche auch, daß eine solche Universalität nicht dazu da ist, den Fortbestand lokaler Traditionen innerhalb örtlicher Gemeinschaften zu unterdrücken. Im Gegenteil behindern solche Unterschiede die Einheit nicht, sondern tragen vielmehr zu ihr bei.[11]

Und schließlich entwickelt das Ökumenismusdekret ein wichtiges theologisches und pastorales Prinzip, dessen erste Anwendung zwar auf dem Gebiet der dogmatischen Verschiedenheit liegt,

dessen Implikationen aber seinen Geltungsbereich weit über diesen speziellen Sachbereich hinaus ausdehnen: «Zur Wiederherstellung oder Erhaltung der Gemeinschaft und Einheit (ist es) notwendig, ‹keine Lasten aufzuerlegen, die über das Notwendige hinausgehen› (Apg 15,28).»[12] Es gibt eine Hierarchie der Wahrheiten,[13] eine legitime Pluralität von Lehrentwicklungen[14] und Unterschiede in der theologischen Methode (zum Beispiel zwischen Ost und West), der zu Formulierungen führt, die eher komplementär als zueinander in Widerspruch stehend sind.[15] Wenn die Kirche bereit ist, ihren Lehräußerungen gegenüber eine weniger starre Haltung an den Tag zu legen, dann besteht kein Grund für die Annahme, sie müsse zurückhaltender und weniger flexibel sein, wenn sie sich der Erörterung ihrer strukturellen Form zuwendet. Es sollte wirklich keine von der Struktur bedingte Last auferlegt werden, «die über das Notwendige hinausgeht». Verletzungen dieses Prinzips beeinträchtigen die Kirche in ihrem Kampf für die Einheit in der Vielheit und für die Förderung eines echten Pluralismus auf dem Wege des Dialoges.

III. Theologische Folgerungen

A. Einheit durch Kerygma und Diakonia

Was für strukturelle Formen die Kirche auch immer annehmen mag, die christliche Gemeinde muß sich immer als Gemeinschaft von Männern und Frauen erkennen lassen, die bekennen, daß Jesus von Nazareth der Herr ist, die den Glauben sakramental ratifizieren und die sich zur Gliedschaft und Sendung für das Reich Gottes verpflichtet wissen. Die Kirche als solche ist untergegangen, wenn Jesus von Nazareth nicht mehr als absoluter Bezugspunkt und einziges, letztgültiges Modell für jedes Menschenleben und die Geschichte anerkannt wird. Diese zentrale Rolle des Herrn nicht ernst nehmen, bedeutet den wesentlichen Punkt des christlichen Zeugnisses und der christlichen Existenz nicht ernst nehmen. Wenn die Urgemeinde durch nichts anderes von den übrigen Menschen gesondert war, dann durch ihr Bekenntnis, daß «Jesus der Herr ist».[16] Die Kirche ist davon überzeugt, auf vielerlei Weise den Weg für die Einheit des Menschengeschlechts bahnen zu können; eine davon ist die Verkündigung des Wortes der Versöhnung. Am Ende der Geschichte wird der Mensch sehen, daß die wahre Verkündigung des Evangeliums – in Wort und Sakrament – eine maßgebliche Wirkung für das Kommen des Reiches gehabt hat.

Natürlich wird sich die Kirche immer versucht sehen, für sich selbst zu beanspruchen, was sie nur für den Herrn geltend machen darf. Sie kann sich selbst als eine Art Vorform der Einheit und als Selbstzweck ansehen und daher den Standpunkt vertreten, wenn der Mensch die Einheit finden wolle, müsse er sie in der Kirche entdecken. In diesem Falle zieht die Kirche den falschen Schluß, daß sie nicht nur eine Sprecherin auf Erden für Gottes Reich, sondern das Reich Gottes selbst ist. Demnach würde der Mensch die Gemeinschaft mit Gott nur auf dem Weg über den Eintritt in die Kirche finden, die Reich Gottes ist. Derartige Anschauungen sind zu verschiedenen Zeiten in der Kirche weit verbreitet gewesen, doch heute läßt sich kaum erkennen, wie sie sich im Lichte der Bibelwissenschaften, der modernen Ekklesiologie und der Dokumente des Zweiten Vatikanums motivieren lassen.

Natürlich erschöpft sich die Sendung der Kirche nicht in Verkündigung und Gottesdienst. Sie muß allezeit anerkennen, daß es ihre Verantwortung ist, auf allen Ebenen und mit allen ihren Mitteln für Gottes Reich auf Erden zu arbeiten und zu kämpfen. Sie muß begreifen, daß das Reich häufig eher auf weltlichen als auf religiösen Wegen kommt: Die Blinden werden sehend, die Tauben hören wieder, die Gelähmten werden geheilt, den Armen wird Hoffnung gegeben und so fort (vgl. dazu Mt 25, 31–46). Die Kirche muß immer eine vollzeitig und restlos für die Aufgaben der *Diakonia* engagierte Gemeinschaft sein – nicht aus taktischen Erwägungen um künftiger Bekehrungen willen oder um ein gutes Beispiel zu geben (wie es die Idee der «Präevangelisation» impliziert), sondern weil dies ein Teil des wesentlichen Werkes der Kirche und ein unverzichtbarer Aspekt ihrer missionarischen Aufgabe ist. Durch das Apostolat ihres Dienstes in der Welt und für die Welt beschleunigt die Kirche tatsächlich den Tag, an dem alle Menschen gemeinsam zur Einheit gebracht werden.[17]

B. Einheit durch Koinonia

Ferner muß die christliche Gemeinschaft sich immer auf ihr Gedächtnis und ihre Tradition gründen als Fundament für ihre gegenwärtige Tätigkeit und als Grund ihrer Hoffnung auf das künftige Kommen des Reiches. Die Kirche wird stets anerkennen, daß ihr Bekenntnis, daß Jesus der Herr ist, in erster Linie eine historisch bedingte, weil historisch gegebene Aussage darstellt.[18] Der christliche Glaube ist seinem Wesen nach gemeinschaftsbezogen, und die christliche Gemeinschaft ist ihrem Wesen nach

historisch. Sie muß sich – und das ist ein nie endender Vorgang – immer mehr ihrer selbst bewußt werden und versuchen, sich immer vollständiger zu begreifen, um sich in immer wirksamerer und glaubwürdigerer Weise als Gemeinschaft der Hoffnung, als Werkzeug der Aussöhnung und als hauptsächlichstes Zeichen von Gottes Einheit schaffender Tätigkeit in der Geschichte – einer Tätigkeit, die Abgründe ausfüllt und Schranken niederreißt – darzustellen.

Da die Kirche eine *gegliederte Gemeinschaft* ist und nicht nur eine Gruppe von Menschen, die zufällig Jesus von Nazareth und seinem Evangelium gegenüber die gleiche Haltung einnehmen, ist sie verpflichtet, für diese umgestaltende Präsenz Gottes offen zu sein, damit sie selbst als Kirche zum unmißverständlich deutlichen Zeichen dieser Präsenz in der Geschichte werden kann. Die Kirche muß eine Gemeinschaft sein, die von Glaube, Hoffnung, Liebe und Wahrhaftigkeit geprägt ist – nicht allein in ihrer Verkündigung oder in ihren amtlichen Aussagen, sondern auch in ihrer Lebensweise und ihren Institutionen. Die Kirche kann nicht Sakrament Christi und Sakrament der Einheit sein, die er bringt, wenn das Reich Gottes nicht irgendwie in der Gemeinde seiner Jünger durchbricht. Das heißt ganz einfach, daß die Kirche bereit sein muß, in ihrem Handeln zu tun, was sie predigt, und daß sie sich ständig selbst reformieren muß, im Leben und Aufbau, in der Treue zum kommenden Reich Gottes und in der Bereitung dafür. Da die Brüderschaft des Christus Gottes die Vorhut einer Welt sein soll, die frei ist von Gottlosigkeit und Unmenschlichkeit, ist – umgekehrt – die messianische Gemeinde Christi nur da, wo sich etwas Derartiges findet. Nur wenn sie sich in völliger Freiheit bereit findet, das Seufzen der gesamten geknechteten Schöpfung zu ihrem eigenen zu machen, ist die christliche Gemeinschaft Sakrament der Hoffnung Gottes für die Welt.[19]

Die Kirche verliert ihre Glaubwürdigkeit, wenn sie nicht als Gemeinschaft dasteht, die von Glaube, Hoffnung und Liebe sowie einem unbeirrbaren Suchen nach Wahrheit geprägt ist. Und gerade an dieser Stelle hat Charles Davis seinen Angriff auf die katholische Kirche von heute angesetzt.[20] Wenn die Kirche nicht an sich selbst die umgestaltende Macht des Wortes Gottes sichtbar machen kann, dann kann sie nicht wirklich fortfahren, sie zu verkünden. Und wenn sie der Menschheit nicht im Heute einen Schimmer des künftigen Reiches vorweisen kann – eines Reiches der Versöhnung, des Friedens und des neuen Lebens –, dann hat sie keinerlei Berechtigung, sich in Illusionen für die Zukunft zu ergehen.

Das bedeutet, daß die Frage der kirchlichen Formen und Strukturen stets von großer Bedeutung ist, obwohl sie von Jahrhundert zu Jahrhundert, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt, ja von Jahr zu Jahr wechseln können. Die heuzutage aktuellsten Fragen – Autorität und Gehorsam, liturgische Experimente, der Stil des religiösen Lebens, der allgemeine Klerikerzölibat, angemessene Methoden, Konstitutionalismus, Komplizität mit dem Rassismus auf dem Boden der Institutionen – brauchen nicht die Hauptfragen auf der Tagesordnung von morgen zu sein. Doch das zugrunde liegende Problem wird immer dasselbe bleiben: Wie kann die Kirche am besten in ihrer Form und Struktur die innere Wirklichkeit zum Ausdruck bringen, die sie in einer sakramentalen Form verkörpert? Wie kann die Kirche als einzelne religiöse Gemeinde als integrierender Faktor für berechtigte Unterschiede in Kultur, Rassen, sozialen Schichten und Klassen, Methoden und Gewohnheiten dienen? Die Kirche muß irgendwie ein Gleichgewicht schaffen zwischen ihrer dem Wesen nach positiven Stellung dem Pluralismus gegenüber und ihrer bleibenden Treue zum Wort Gottes in Jesus Christus. Wenn sie das nicht kann, hat sie ihr Recht verspielt, ernst genommen zu werden, ungeachtet ihrer Erfolge auf den Gebieten des *Kerygmas* und der *Diakonia*.[21]

Das Problem der Strukturreform ist daher niemals nur ein Gegenstand von rein kirchenrechtlichem Interesse. Es geht um die Sendung der Kirche als Herold, Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes.

[1] Siehe Lumen Gentium, Nr. 1.

[2] Siehe Gaudium et Spes, Nr. 4–10.

[3] Siehe zum Beispiel H. Kahn und A. Wiener, The Year 2000: A Framework for Speculation on the Next Thirty-three Years (New York und London 1967), und The Church in the Year 2000: Commonweal Paper 4 (31. Oktober 1969).

[4] Siehe G. Baum, Faith and Doctrine: A Contemporary View (New York 1969) 2–5.

[5] Siehe Dei Verbum, Nr. 2. Siehe auch G. Baum, Vatican II's Constitution on Revelation: Theological Studies 28 (1967) 58–61.

[6] Siehe Teil III, The Dialog, § 75.

[7] Ebd. § 85.

[8] Siehe Gaudium et Spes, Nr. 42. Siehe auch Nr. 58: «... die Kirche (ist) wohl zu allen Völkern, welcher Zeit und welchen Landes auch immer gesandt, jedoch an keine Rasse oder Nation, an keine besondere Art der Sitte, an keinen alten oder neuen Brauch ausschließlich und unlösbar gebunden. Sie läßt zwar den Zusammenhang mit ihrer eigenen geschichtlichen Herkunft nicht abreißen, ist sich aber zugleich der Universalität ihrer Sendung bewußt und vermag so mit den verschiedenen Kulturformen eine Einheit einzugehen, zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen.»

[9] aaO. Nr. 45.

[10] Das ist gesagt unbeschadet der Meinung von K. Rahner und anderen, daß «Volk Gottes» einen weiteren Bedeutungsbereich hat als nur den Bereich der Kirche. Tatsächlich neige ich dazu, in diesem Punkt mehr K. Rahner als Y. Congar zuzustimmen. (Siehe Vatican II: An Interfaith Appraisal, J. H. Miller [Herausg.] [New York und London 1966] 204–205).

[11] Lumen Gentium, Nr. 13.

[12] Unitatis Redintegratio, Nr. 18.

[13] aaO. Nr. 13.

[14] aaO. Nr. 14.

[15] aaO. Nr. 17.

[16] Siehe zum Beispiel O. Cullmann, Christology of the New Testament (Philadelphia und London [2]1963) Kap. 7, 195–237, deutsch: Die Christologie des Neuen Testaments (Tübingen 1957).

[17] Siehe Unitatis Redintegratio, Nr. 12.

[18] Siehe zum Beispiel A. Dulles, Dogma as an Ecumenical Problem: Theological Studies 29 (1968) 397–416; E. Schillebeeckx, Towards a Catholic Use of Hermeneutics = God the Future of Man (New York 1968) 1–49; W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965).

[19] Vgl. J. Moltmann, Hope and History: Theology Today 25 (1968) 382.

[20] Siehe: A Question of Conscience (New York 1967).

[21] Ich habe diese Gedanken ausführlicher entwickelt in Church: the continuing quest (New York 1970).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

RICHARD McBRIEN

geboren am 19. August 1936 in Hartford (Connecticut, USA), 1962 zum Priester geweiht. Er studierte am St. John Seminary in Brighton (USA), an der päpstlichen Universität Gregoriana sowie am päpstlichen Bibelinstitut, ist Master of Arts und Doktor der Theologie (1965), Professor für Fundamental- und Sakramententheologie am Pope John XXIII National Seminary in Weston (USA). Er veröffentlichte unter anderem: Do We Need the Church? (New York 1968).

Robert Rhodes

Strukturen der Präsenz der Kirche in der Welt von heute – durch die kirchlichen Institutionen

Die Institutionen, an die wir denken, wenn wir von kirchlichen Institutionen sprechen, sind keineswegs logische Entfaltungen einer *societas perfecta*, als die man sie bisweilen ansieht. Alle Arten historischer und sozialer Kräfte haben an ihrem Zustandekommen mitgewirkt. Manche entsprachen zu dieser oder jener Zeit der Vorstellung irgendwelcher Leute, wie man am besten das Evangelium verkünden und die Sakramente nahebringen könnte. Andere dagegen sind nur deshalb kirchlich, weil zu einem bestimmten Zeitpunkt der römischen oder mittelalterlichen Geschichte allein die Männer der Kirche das Geld, das Personal oder das Anliegen hatten, eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen. Wieder andere wurden errichtet, um katholischen Minderheiten in den pluralistischen Gesellschaften des 19. Jahrhunderts einen weltlichen Zusammenhalt zu bieten. Durch diesen komplexen und häufig verwirrenden Apparat von Institutionen bekundet die Kirche heute ihre Weltpräsenz.

I. Spannungen in der Kirche

Die kirchenrechtliche Analyse dieser Institutionen hat, wie mir scheint, die Tendenz gezeigt, allzuschnell auf eine Reihe einfacher Dualismen zu verfallen: Geistlichkeit und Laienschaft, Freiheit und Autorität, Kirche und Staat. Das tatsächliche Leben dieser Institutionen setzt sich aber keineswegs aus solchen sich deutlich voneinander abhebenden verschiedenen Faktoren zusammen, sondern aus einer Reihe dialektischer Spannungen, die gleichsam von dem zentralen Paradox der Inkarnation ausstrahlen. Wenn wir nun kirchenrechtliche Modelle entwickeln wollen, die sich auf die Wirklichkeit beziehen, die sie lenken sollen, müssen wir diese Spannungen als das sehen, was sie sind.

Die wichtigste von ihnen liegt innerhalb der Kirche selbst. Es ist die Spannung zwischen der *ecclesia docens*, der Kirche als Verkünderin und Deuterin des Wortes Gottes, und der *ecclesia discens*, der Kirche, die das Wort Gottes empfängt und darauf antwortet. Aus dieser Spannung erwächst zum guten Teil die Schwierigkeit der Priester in unseren Tagen, ihre Rolle zu bestimmen. Sie hat einen liturgischen Aspekt in der Bestimmung des Platzes für den Priester bei der Messe. Für unser Thema ist diese Spannung höchst bedeutsam – hängen doch mit all diesen lästigen gesetzlichen und kanonischen Streitfragen, bei denen es auf diese oder jene Weise immer darum geht, wie weit diejenigen, denen der Dienst der kirchlichen Amtsträger gilt, jene kontrollieren sollen, die ihnen ihren Dienst leisten, Institutionen wie die Investitur und das Patronat

im Mittelalter und Kirchenstiftungen und Pfarrgemeinderäte heutzutage zusammen.

Die zweite Spannung innerhalb der Kirche besteht darin, daß sie zugleich Körperschaft mit «geistlichen» Zielen und Gemeinschaft zur Verfolgung «weltlicher» Ziele auf christliche Weise ist. Diese Spannung spiegelte sich in den Streitigkeiten zwischen der Kirche und dem christlichen Staat des Mittelalters wider. Heute taucht sie erneut auf in der Frage, wie weit es angebracht ist, wenn Priester und Bischöfe sich politischen und sozialen Tagesfragen widmen oder daß Laien sich unter dem Schutz der «Kirche» zu politischen und sozialen Zielen zusammenschließen.

Doch heute ist für uns eine dritte Art von Spannung besonders aktuell: die Spannung zwischen der Kirche als Gemeinschaft von Christen und der umfassenderen menschlichen Gemeinschaft, der Christen anderer Gemeinschaften, aber auch viele andere angehören, die gar keine Christen sind. Das ist die Situation, die wir als typisch für die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft bezeichnen. Wir alle wissen nur zu gut um die Probleme, die sich ergeben, wenn wir Werte, die uns teuer sind, zur praktischen Auswirkung bringen wollen, ohne die gottgegebene Freiheit anderer zu beeinträchtigen.

Die vierte und letzte dieser dialektischen Spannungen ist eine Art Projektion des Problems des Pluralismus in den theoretischen Bereich. Einerseits versteht man die Kirche als durch den Willen ihres göttlichen Stifters, andrerseits als durch den Willen derer existierend, die sich in Ausübung ihrer bürgerlichen Freiheit an sie zu glauben entschließen. Daraus entsteht an vielen Stellen eine unklare, unsichere Aussage darüber, was die Kirche und ihre Institutionen zu sein beanspruchen können oder welche Beschränkungen sie im Interesse des Gemeinwohles eines pluralistischen weltlichen Staates auf sich zu nehmen bereit sind.

Ein verfeinertes juristisches Denken zielt nicht auf eine Lösung solcher Spannungen ab, sondern auf die Schaffung von Formen, die die verschiedenen Kräfte im Gleichgewicht halten. Dabei geht es um den praktischen Ausgleich und Nützlichkeitserwägungen und nicht so sehr um eine grundsätzliche Sachgerechtigkeit. Allzuoft hat das kanonische Recht es versäumt, in dieser Art von Differenziertheit auf eine Situation zu reagieren, die sie angeblich regelt und lenkt. Daher ergab sich schon in vielen Fällen für die praktische Tätigkeit kirchlicher Institutionen die Notwendigkeit, einschlägige Kanones unbeachtet zu lassen. Das Ergebnis ist eine dialektische Spannung, welche von den eben betrachteten verschieden und diesmal vollkommen unnötig ist: die Spannung zwischen Wirkungslosigkeit und Anarchie.

Ein realistisches Verhalten den Institutionen der Kirche gegenüber verlangt neben einer neuen Steigerung rechtlicher Differenzierung ein beträchtliches Maß geduldigen und ins einzelne gehenden Studiums der Institutionen selbst. Eine zu weit getriebene begriffliche Korrektheit hat einen großen Nachteil: Sie führt zu einer Flucht vor der Notwendigkeit, vernünftig nachzuschauen, was wirklich geschieht. Wenn wir uns statt dessen um Harmonie und Gleichgewicht kümmern, stellen wir fest, daß wir eine große Vielzahl unterschiedlicher Dinge zu beachten haben. Im weiteren Verlauf dieses Artikels kann ich nicht mehr tun als kurz die Arten von Institutionen skizzieren, mit denen wir uns befassen sollten, und die Arten von Problemen, auf die wir dabei höchstwahrscheinlich treffen werden. Dementsprechend folgt nun eine knappe schematische Darstellung der Arten von Institutionen, die wir gegenwärtig als in irgendeiner Weise kirchlich betrachten, jeweils mit kurzen Überlegungen über ihre Beziehung zu dem Gesamtwerk und -zeugnis der Kirche und darüber, was wir von ihnen erhoffen oder erwarten können, wenn ihr Platz und ihre Funktion in realistischer Weise überprüft werden.

II. Kirchliche Institutionen

1. Amt und Gottesdienst

Die grundlegendsten kirchlichen Institutionen sind natürlich diejenigen, die der Verkündigung des Evangeliums, der Verwaltung und Spendung der Sakramente und der kultischen Verehrung Gottes dienen. Diese sind von den frühesten Zeiten an in zweierlei Weise organisiert worden. Zunächst in Gestalt des Grundamtes im Rahmen der Diözese und Pfarrei, das sich nach einem ziemlich einheitlichen territorialen Modell entwickelt hat; daneben in einem Hilfsamt, ins Leben gerufen und getragen von Einzelpersonen oder Gruppen, die seine Dienste wünschen. Im Mittelalter gehörten zu den Repräsentanten dieses Hilfsamtes unter anderem Meßpriester, Hauskapläne, Wanderprediger, heute etwa Rektoren von Exerzitienhäusern, Leiter von Heimen oder Seelsorger in sogenannten Untergrundkirchen. Das Hilfsamt stammt offensichtlich aus verschiedenartigen Bedürfnissen der Gemeinschaft, obgleich es durch höhere kirchliche Autorität geregelt ist. Das Grundamt wird prinzipiell von oben nach unten verliehen; in der Praxis jedoch

entsprachen seine territorialen Einteilungen weitgehend den weltlichen Ordnungseinheiten, in denen es tätig wurde. Beiden Formen lag, wie mir scheint, von jeher das Empfinden zugrunde, daß diejenigen, die in irgendeiner Art weltlicher Gemeinschaft vereint sind, auch in der Verehrung Gottes und dem Empfang seines Wortes vereint sein sollten.

Auf Grund dieser Regel, möchte ich annehmen, hat sich die Territorial-Pfarrei entwickelt, und ich stehe den üblichen Bemühungen, ihre Bedeutung hochzuspielen, skeptisch gegenüber. In der städtischen Zivilisation des römischen Reiches bildete die Gesamtstadt die grundlegende kirchliche Einheit, in der der Bischof und seine Geistlichkeit gemeinsam ihr Amt ausübten, um den Mittelpunkt der Kathedralkirche. Die Pfarrei, wie wir sie kennen, entspricht erst der Landgemeinde des Mittelalters und später der städtischen Nachbarschaft, wie sie bis in die jüngste Zeit hinein bestanden hat. Neue politische und soziale Modelle, neue Formen der Kommunikation und der Verkehrsverbindung machen diese traditionellen Formen der Gemeinde bedeutungslos für das Leben einer immer größer werdenden Zahl von Menschen.

Daher tragen Versuche einer Wiederbelebung der Pfarrgemeinde im besten Falle den Stempel des Künstlichen, im schlimmsten Falle tragen sie bei zu der verhängnisvollen Zersplitterung, die an so vielen Stellen das städtische Leben charakterisiert. Es ist schlimm genug, wenn der der Mittelklasse angehörende Bewohner einer Vorstadt ohne jeden Kontakt mit seinen weniger begünstigten Brüdern in einem anderen Teil der Großstadt lebt, ohne daß wir uns bemühen, ihm klarzumachen, daß eine Gruppe von Mitmenschen, die nicht schlechter sind als er, den wesentlichen Anteil der christlichen Gemeinde bildet, der er angehört.

Hier muß, glaube ich, einiges zugunsten einer Entwicklung in Richtung auf das alt-römische Modell gesagt werden, daß eine ganze Stadt mit ihrer engeren Umgebung als territoriale Basis für die christliche Gemeinde dient, wie dies bereits für die weltliche Gemeinde der Fall ist. Die Pfarrkirchen könnten dann als lokale Stationen eines um die Kathedralkirche herum entwickelten diözesanen Amtes verstanden werden, und die Christen könnten der Messe beiwohnen, wo es für sie am passendsten ist, wie sie es heute schon tun würden, wenn sie ihren eigenen Vorstellungen überlassen blieben. Andere Tätigkeiten: religiöse Vereine, Diskussionsgruppen, Hilfsdienste und dergleichen könnten in der gesamten Stadt auf der jeweils ihren speziellen Erfordernissen entsprechenden Basis organisiert werden.

Eine solche Regelung würde die gegenwärtig herrschende Tendenz, das Hilfsamt auf neue, neuen Erfordernissen oder Bedürfnissen entsprechende Gebiete auszuweiten, unterstützen und in geregelte Bahnen lenken. Diese Form des Kirchenamtes mußte von jeher in geregelte Bahnen gelenkt werden, um seine Orthodoxie und seine kontinuierliche Identifizierung mit der christlichen Gesamtgemeinde sicherzustellen. Wäre die maßgebliche Gesamtgemeinde die Diözese und nicht die Pfarrei, so wäre man sicher eher geneigt, die besonderen Tätigkeiten des Hilfsamtes als Ausweitung und nicht als Konkurrenz des Grundamtes anzusehen, und die Modelle, nach denen seine Tätigkeiten geregelt werden, könnten besser angepaßt sein, als sie in der Vergangenheit waren. Wir möchten hoffen, daß dann jedes spezielle soziale oder religiöse Projekt, das von einer Gruppe innerhalb der Gemeinde entwickelt wird, auch seine eigene pastorale und liturgische Ergänzung findet, ohne daß damit die Autorität des Bischofs und die Ordnung der Diözese und auf der andern Seite die Eigengesetzlichkeit des Projektes selbst beeinträchtigt werden.

2. Institutionen speziellen Engagements

Das Leben der Geistlichkeit und der verschiedenen Arten von Ordensleuten steht unter besonderen institutionellen Formen, da sie einer besonderen Berufung folgen. Von jeher hat die Kirche die Organisation und Lebensweise des Klerikerstandes geregelt, um angemessene personale und berufliche Erfordernisse sicherzustellen. Sie hat das Ordensleben reguliert, um sicherzustellen, daß diejenigen, die darin eintraten, wirklich dazu berufen waren und über die Qualifikationen verfügten, die sie brauchten, um diesem Beruf gerecht zu werden. Auf diese Grundprinzipien hat die Tradition eine Reihe Regeln aufgepfropft, welche die Tendenz erkennen lassen, die Weltgeistlichen den Religiosen anzugleichen, sowie eine Anzahl weiterer Regeln, die es den Angehörigen sogenannter «tätiger» Orden gestatten, innerhalb der Gemeinde praktische Tätigkeiten (Unterricht, Krankenpflege, Pfarrseelsorge usw.) zu versehen.

Den Angehörigen der «kontemplativen» Orden, deren Ziel die persönliche Heiligung ist und die der Gemeinschaft durch Beispiel und Fürbitte dienen, sowie den Priestern, die nur ihre Messe lesen, Beicht hören und Religionsunterricht erteilen, dürften diese institutionellen Formen und die Regelungen, die sie auferlegen, unproblematisch er-

scheinen. Tatsächlich aber sind nur wenige Ordensleute zu der Stufe der Kontemplation berufen, die ihnen gestattet, sich restlos den Dingen des Geistes zu widmen, und nur wenige Priester können Seelsorgsaufgaben versehen, die ihre ganze Kraft und Aufmerksamkeit für rein priesterliche Arbeit verlangen. Vielmehr hat sich bei Priestern wie Ordensleuten die Tendenz gezeigt, sich in Arbeitsbereiche hineinziehen zu lassen, die theologisch gesehen nicht wesentlich für ihre Berufung sind – im Mittelalter akademische und bürokratische und heutzutage unterrichtliche und soziale Tätigkeiten.

Daraus ergibt sich für den Klerus das Problem, berufliche Richtlinien und Maßstäbe zu wahren. Eine teilzeitliche Seelsorgstätigkeit ist ebensowenig wünschenswert wie eine teilzeitliche ärztliche Berufsausübung oder Anwaltspraxis. Es ist notwendig, den geistlichen Beruf weiter zu fassen, als es vom streng theologischen Standpunkt aus erforderlich ist, sodaß die, die ihn ausüben, jedenfalls vollzeitlich in ihm tätig sein können. Das ist tatsächlich auch zu allen Zeiten der Geschichte geschehen durch innerhalb der christlichen Gemeinschaft entwickelte Konventionen; ein gleicher Vorgang ist auch heute wieder im Gange. Zweifellos wird er zur gegebenen Zeit abgeschlossen sein – vermutlich unter gesteigerter Betonung des sozialen Dienstes und der politischen Tätigkeit. Wenn er abgeschlossen und von der Gemeinschaft akzeptiert ist, werden, so können wir annehmen, die Priester nicht länger unter Zweifeln darüber zu leiden haben, was ihre eigentliche Aufgabe ist, und die Bischöfe werden besser erkennen, wann sie eingreifen sollen und wann nicht.

Für die Angehörigen der aktiven Orden ist das Problem ähnlich, aber tiefer greifend. Ihre Regeln können geändert werden, um ihren Einsatz zu erleichtern, doch liegt immer noch im Kern dieser Regeln eine bestimmte Ausrichtung auf das kontemplative Leben. So sind sie ständig asketischen und liturgischen Verpflichtungen unterworfen, die mit der Aufmerksamkeit für ihre Arbeit konkurrieren, und bestimmten Forderungen eines widerspruchslosen Gehorsams, welche die schöpferische und verantwortliche Betätigung der eigenen Urteilskraft beeinträchtigen, die ihre Arbeit erfordert.

Der letzte Grund dafür ist, daß das eigentliche Wesen des kontemplativen Lebens Opfer all dieser Dinge ist, welche die menschliche Klugheit um des irdischen Erfolges willen verlangt. Es ist eine besondere Berufung zu einem besonderen Vertrauen auf Gott. Doch sich bei der Wahrnehmung weltlicher Interessen anderer auf diese besondere Art von Vertrauen berufen, ist die gröbste Form von Angelismus. Jeder, der weltliche Verantwortlichkeiten übernimmt, muß bei ihrer Wahrnehmung weltliche Klugheit walten lassen. Der Verstoß gegen diesen Grundsatz in ihrer Stellung hat in den letzten Jahren zum Scheitern oder Rücktritt vieler aktiver Ordensleute geführt. Man hatte sie veranlaßt, ja geradezu ihnen befohlen, wichtige Verantwortungen zu übernehmen und ihnen dann verboten, sie so wahrzunehmen, wie sie es in ihrem Gewissen für richtig hielten.

Manche Ordensleute haben versucht, dieses Problem gewaltsam zu lösen, indem sie ihre Berufung neu überprüften. Sie verstehen den Verzicht auf die Ehe und Privateigentum als Befreiung – nicht zur persönlichen Vereinigung mit Gott, sondern für einen vollkommeneren Dienst an ihren Mitmenschen. Der Gehorsam den Obern gegenüber ist nach ihrer Auffassung auf solche Maßnahmen beschränkt, die das Gemeinwohl der Organisation erfordert, der sie angehören, und damit den Erfordernissen der Arbeit, die diese Organisation versieht, untergeordnet.

An diesen Überlegungen ist manches, das für sie spricht, doch bilden sie kaum eine berechtigte Interpretation des Ordenslebens, wie es von jeher geführt worden ist. Es gleicht vielmehr der Lebensform von Körperschaften wie denen der Säkularkanoniker, die zu bestimmten Zeiten des Mittelalters auftauchten. Jedenfalls scheint es sich hier um eine Berufung zu handeln, die von der traditionellen Ordensberufung verschieden ist und sie ergänzt. Würde man klar und unzweideutig anerkennen, daß diese Berufung eigenständig ist und einen eigenen Platz hat, so wäre damit der Kirche eine feste institutionelle Basis für ein neues Betätigungsfeld im Dienste der weltlichen Gemeinschaft gegeben.

3. Erziehungsinstitutionen

Das Interesse der Kirche für die allgemeine Erziehung und Bildung reicht bis ins Mittelalter zurück. Die katholischen Schulen, Colleges und Universitäten von heute gehen zum Teil auf diese Zeiten zurück; zum Teil wurden sie in späteren Zeiten als eine Art sozialen Dienstes oder als Gegengewicht gegen protestantische und weltliche Schulen eingerichtet. Ihre primären Zielsetzungen sind, meine ich, die intellektuelle Bildung der Gläubigen und die Erforschung des Sinnes des Glaubens und der Folgerungen, die sich aus ihm ergeben. Entweder aus Tradition oder praktischen Gründen oder weil es ungemein schwierig ist, religiöse und weltliche

Unterweisung voneinander zu trennen, nehmen sie als sekundäre Aufgabe auch die einer allgemeinen weltlichen Unterweisung und Forschung wahr. Die sogenannte katholische Presse, die vor einem ganz anderen historischen Hintergrund entstanden ist, dient heute ziemlich ähnlichen Zielen und wirft ziemlich ähnliche Probleme auf.

Bei all diesen Institutionen ist das ernsteste Problem die Schaffung einer inneren und äußeren Kontrolle, die ihrer komplexen Rolle innerhalb der Gemeinschaft gerecht wird. Alle im folgenden aufgezählten Instanzen besitzen nach meiner Meinung einen berechtigten Anspruch, irgendeine Art von Kontrolle darüber auszuüben:

a) Das Lehramt der Kirche – soweit es den Inhalt des Glaubens betrifft.

b) Die Gemeinschaft der Wissenschaftler – soweit es den Inhalt der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen betrifft.

c) Die christliche Gemeinschaft – soweit es die sittliche und geistliche Schulung zum Leben in dieser Gemeinschaft anbetrifft.

d) Die weltliche Gemeinschaft – soweit es um die intellektuelle und allgemeine sittliche Schulung geht.

In der Vergangenheit hat offenbar die Tendenz bestanden, all diese Ansprüche, außer dem erstgenannten, zu übersehen. Die Ergebnisse entsprachen genau dem, was zu erwarten war. Die Unterweisung war untadlig orthodox, aber ihr intellektueller Gehalt ließ manches zu wünschen übrig. Diejenigen, die geflissentlich darauf bedacht waren, die vorgelegten Lehren in sich aufzunehmen, versäumten andererseits, sich durch ihr Leben als vollengagierte Christen oder vollverantwortliche Bürger zu empfehlen.

In den letzten Jahren ist das Pendel nach der Gegenseite ausgeschlagen. Viele katholische Universitäten haben Fakultätskontrollen eingeführt. Viele Pfarrschulen haben die staatlichen Lehrerprüfungen anerkannt und räumen den Elternverbänden eine immer größer werdende Rolle ein. Katholische Zeitungen und Zeitschriften betonen lautstark und aggressiv ihre Bindung an die Gesetze und Regeln des Berufsjournalismus und ihre Emanzipation von der kirchlichen Obrigkeit.

Die Hierarchie, die das Lehramt der Kirche repräsentiert, hat zu oft einen Rückzug angetreten, anstatt nach einem Ausgleich mit diesen neuen Kräften zu streben. Auch hier ist das Ergebnis so, wie es zu erwarten war. Wir schweben nun in der Gefahr, geistliche Schulung ohne Lehrgehalt und – andrerseits – intellektuelle Bildung, bei der der Glaube keine Rolle mehr spielt, zu suchen.

Die Situation ist also sehr komplex. Es ist nicht leicht, wirksame institutionelle Formen zu entwikkeln, die den für eine solche Vielzahl verschiedener Erfordernisse notwendigen Spielraum bieten. Vielleicht ist es für das Lehramt an der Zeit, sich selbst neu zu bestätigen, indem es nachdrücklich betont, daß es eine – wenn auch begrenzte – Rolle zu spielen hat.

4. Institutionen des sozialen Dienstes

Die Kranken pflegen und den Armen helfen ist von jeher als Pflicht christlicher Caritas betrachtet worden, lange bevor man darin Anliegen der sozialen Gerechtigkeit oder der Sozialpolitik erblickte. Als der Staat sich für diese Funktionen zu interessieren begann, hatte die Kirche bereits einen wesentlichen Anteil ihres Personals und ihrer Mittel für ihre Wahrnehmung eingesetzt. Weltliche Institutionen, die den gleichen Zwecken dienten, entstanden nur, soweit die vorhandenen kirchlichen Organisationen den wachsenden Bedürfnissen nicht mehr gerecht wurden. Was wir heute haben, ist ein Flickwerk von Institutionen, bei denen die katholische Kirche, andere Kirchen, private weltliche Körperschaften und der Staat ihre Rollen spielen.

Vom Standpunkt unseres heutigen Verständnisses der Verantwortung von der weltlichen Gemeinschaft aus gesehen, gibt es für die Existenz eines katholischen Krankenhauses nicht mehr Begründungen als für die einer katholischen Feuerwehr, und für die Kirche besteht – von diesem Standpunkt aus – nicht mehr Veranlassung, den Armen zu helfen, als die Straßen zu pflastern. Es ist Pflicht der weltlichen Gemeinschaft, diese Dienste zu versehen. Wenn die Kirche sich daran beteiligt, dann, weil sie auch Teil der weltlichen Gemeinschaft ist. Dieser Status ist in den letztvergangenen Jahren immer mehr anerkannt worden durch die Gewährung öffentlicher Mittel für unter kirchlicher Leitung stehende soziale Institutionen.

Ich sehe drei Hauptgründe für ein weiteres kirchliches Engagement in solchen kirchlichen Organisationen. Zum ersten die Tatsache, daß die Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit, welche die weltliche Gemeinschaft bewogen haben, Verantwortungen dieser Art auf sich zu nehmen, Teil der Morallehre der Kirche sind; die Kirche kann ein wirksameres Zeugnis für diese Grundsätze geben, wenn sie weiterhin bei ihrer praktischen Verwirklichung eine Rolle spielt. Zum zweiten stehen diese Werke des sozialen Dienstes auf der Liste der weltlichen Betätigungen, die unsere Gesellschaft als für Priester und Ordensleute angemessen betrachtet, mit an erster Stelle. Diese Priester und Ordensleute

können ihrer Berufung besser gerecht werden, wenn sie eine gewisse Kontrolle über die institutionellen Formen haben, in deren Rahmen sie arbeiten. Schließlich – und das ist vielleicht der wichtigste Grund überhaupt – kann die Verpflichtung der Gemeinschaft zum sozialen Dienst schlechthin in geschmeidiger und wirksamerer Form wahrgenommen werden, wenn dieser Dienst nicht ohne Rücksicht auf konkrete Gegebenheiten zentralisiert ist. Daher wird heute die Ansicht vertreten, daß private – das heißt nicht-staatliche – Organisationen, seien sie katholisch, protestantisch, jüdisch oder nicht konfessionsgebunden, gefördert werden sollten, um die Vielfalt der Institutionen auf diesem Gebiet reicher zu machen.

Diese Gründe sprechen für eine Fortsetzung der katholischen Präsenz im Bereich der sozialen Dienste, nicht dagegen für ein System rigoroser kanonischer Kontrollen. Die betreffenden Institutionen sollten grundlegend unter der autonomen Leitung der christlichen Bürger stehen, die um ihre Arbeit und Wirksamkeit bemüht sind. Das kanonische Element sollte darauf beschränkt werden, für eine pastorale und liturgische Entsprechung zu den dahinterstehenden religiösen Beweggründen zu sorgen und die Berufungen der in solchen Institutionen tätigen Priester und Ordensleute zu schützen und zu erhalten.

5. Überwachungsinstitutionen

Die Bischöfe und übrigen Stellen «kirchlicher Autorität» sollten nicht betrachtet werden, als säßen sie auf dem Gipfel einer monolithischen Struktur, die aus diesen übrigen Institutionen gebildet ist. Wir sollten in ihnen vielmehr diejenigen sehen, die den Institutionen verschiedener Herkunft die Art von Überwachung bieten, die jede zur Ausfüllung ihres eigenen Platzes in der Arbeit und im Zeugnis der gesamten Kirche bedarf. Sie stellen Personal und Mittel für das Dienstamt des Wortes und der Sakramente zur Verfügung, entsprechend den Bedürfnissen und Wünschen der Gläubigen. Sie unterstützen die verschiedenen persönlichen Apostolate durch ein kollektives Zeugnis vom Glaubensinhalt. Sie helfen denen, die ein Leben besonderen Einsatzes zur Erfüllung ihrer Berufung gewagt haben. In einer begrenzten Anzahl von Fällen, namentlich bei der Ehe, treffen sie gesetzgeberische und richterliche Entscheidungen über das Leben von Einzelchristen.

Nichts von alldem tun sie in einer ungehinderten Ausübung von «Jurisdiktion» oder «Autorität». Alles geschieht im Dialog – entweder mit dem spontanen Handeln der Gläubigen unter der Leitung des Geistes oder mit den Bitten von Laien und weltlichen Gemeinschaften. Ich habe versucht, in diesem Artikel ganz kurz das allgemeine Modell und einige besondere Modelle des in Frage kommenden Dialogs aufzuzeigen. Von diesen Modellen liefert keines der kirchlichen Obrigkeit einen bestimmten Bereich von «Befugnissen», mit bestimmten Institutionen nach eigenem Gutdünken zu verfahren. Vielmehr sollte die kirchliche Obrigkeit jeder einzelnen Institution mit vollem Vertrauen auf deren eigenstes Anliegen und unter angemessener Berücksichtigung der Eigenständigkeit aller übrigen beteiligten Interessen gegenübertreten. Nur auf diese Weise kann ein kirchenrechtliches System entstehen, das die wahre Freiheit der Kinder Gottes anerkennt und der Präsenz der Kirche in der Welt der Menschen den höchstmöglichen Ausdruck gibt.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ROBERT RHODES

geboren am 29. Mai 1927 in New York, Katholik. Er studierte an der Brown University und an der Harvard Law School, ist Bachelor of Law und doziert seit 1954 an der Notre Dame Law School (Indiana, USA) Rechtswissenschaft. Er veröffentlichte unter anderem: A Suggestion for the Renewal of the Canon Law (1966).

Pio Ciprotti

Funktion, Stellung und Bedeutung des Heiligen Stuhls im internationalen Recht

Der Ausdruck «Hl. Stuhl» hat zwei verschiedene Bedeutungen: im strengen Sinn versteht man darunter das Amt des Papstes; im weitern Sinn versteht man darunter zudem den ganzen Komplex der Kongregationen, Gerichte, Ämter, Kommissionen usw., durch die der Papst die Leitung der Kirche ausübt (vgl. can. 7 des Codex iuris canonici).

Faßt man den Begriff im engen Sinn, so können wir sagen: Wenn die katholische Kirche eine *societas perfecta*[1] ist, so kann der Hl. Stuhl als ihr oberstes Organ beanspruchen, als souveräne Institution zu gelten (wir haben hier nicht näher zu erklären, welche Stellung in der Kirche der Papst und welche das ökumenische Konzil einnimmt). In der Rechtsordnung der Kirche (im kanonischen Recht) – die zwar nicht der Hauptaspekt der Kirche ist, aber doch ein notwendiges Instrument für das gesellschaftliche Leben der Kirche darstellt – wird der Hl. Stuhl im engen Sinn als eine juridische Person göttlichen Rechts verstanden (vgl. can. 100 § 1 des Codex iuris canonici).

Doch dies gilt für das Kirchenrecht und wird von den Theologen und Kanonisten seit Jahrhunderten gelehrt.[2]

Hier jedoch wollen wir prüfen, welche Stellung der Hl. Stuhl theoretisch und praktisch in der internationalen Rechtsordnung einnimmt.

Bevor wir aber dem Problem im internationalen Recht nachgehen, müssen wir einen weitern Aspekt des Hl. Stuhls besehen, den man sich unbedingt vor Augen halten muß, sofern man verstehen will, auf welche Weisen das Problem der Stellung des Hl. Stuhls im internationalen Recht gestellt werden kann.

Dieser weitere Aspekt ist die Qualifikation, die dem Hl. Stuhl deshalb zukommt, weil der Papst das sichtbare Oberhaupt nicht nur der katholischen Kirche, sondern seit 1929 auch des Vatikanstaates ist, wie er ja auch durch viele Jahrhunderte hindurch Haupt eines andern Staates, des Kirchenstaates oder des «Patrimonium Petri» war.

Der Vatikanstaat hat im internationalen Recht die Stellung, die jedem Staat zukommt,[3] weist aber bedeutsame Sondereigenschaften auf, von denen sich einige mehr oder weniger tief auf seine Rechtsstellung auswirken.

Erstens ist der Vatikanstaat «nicht dazu geschaffen worden, um ein geordnetes Zusammenleben von Menschen in einem bestimmten Territorium zu ermöglichen, sondern um dem Hl. Stuhl die notwendige Freiheit und Unabhängigkeit zur geistigen Regierung der Diözese Rom und der katholischen Kirche in jedem Teil der Welt zu sichern und um ein sichtbares Zeichen dieser Freiheit und Unabhängigkeit zu sein».[4] Weil so der Vatikanstaat Mittel zum Zweck ist und deshalb einen besondern Zusammenhang mit dem Hl. Stuhl erfordert, ist sein Oberhaupt notwendigerweise die gleiche Person, die das sichtbare Haupt der katholischen Kirche ist und den Hl. Stuhl verkörpert: der Papst. Dieser besondere Zusammenhang wird von einigen Fachgelehrten mit der realen Union zweier Staaten verglichen, während andere sie mit einer personalen Union vergleichen (Begriffe, die von der Lehre über das internationale Recht erarbeitet worden sind), wie dies von einigen Autoren auch von der Beziehung zwischen der katholischen Kirche und dem Kirchenstaat behauptet worden war. Es wurden auch noch andere Bezeichnungen für diesen besondern Zusammenhang vorgeschlagen. In Wirklichkeit handelt es sich zwar um eine organische Union; diese ist aber von den verschiedenen Arten organischer Staatenunion, die dem internationalen Recht bekannt sind, verschieden.[5]

Der besonderen Natur dieses Staates entsprechend – auch wenn sich dies juridisch nicht mit Notwendigkeit daraus ergibt – bezeichnet sich dieser als neutralen Staat (Art. 24, 2. Absatz des Lateranvertrags). Wenn auch diese Bezeichnung oder vielmehr dieser internationale Status im erwähnten Art. 24 nur von Italien ausdrücklich anerkannt wird, so wird seine Neutralität wenigstens implizit von allen andern Staaten anerkannt, wie auch allen Staaten, ja allen Gliedern der internationalen Gemeinschaft gegenüber die, wenn auch bloß im Lateranvertrag enthaltene Erklärung des Hl. Stuhls gilt, sich aus den Auseinandersetzungen um Gebietsansprüche zwischen einzelnen Staaten herauszuhalten (Art. 24, 1. Absatz des Lateranvertrags) – eine Erklärung, welche die Neutralisierung des Vatikanstaates zur Folge hat.[6]

Das ganze Territorium des Vatikanstaates ist im Verzeichnis der besonders schützenswerten Kulturgüter, das entsprechend Art. 9 des von der AIA

am 14. Mai 1954 unterzeichneten Abkommens von der UNESCO geführt wird, unter die Monumentalzentren aufgenommen (die Eintragung geschah am 18. Januar 1960).[7]

Endlich gibt es Schriftsteller, nach deren Auffassung eine mehr oder weniger vollständige Übereinstimmung zwischen dem Vatikanstaat (der demnach kein echter Staat wäre) und den Sitzen der internationalen Organisationen besteht: der Vatikanstaat hätte somit für den Hl. Stuhl dieselbe Funktion wie der betreffende Sitz für eine internationale Organisation. Schließlich behauptete man sogar, es bestehe eine Parallele zwischen der Stellung des Vatikanstaates gegenüber Italien und der des Sitzes der Vereinten Nationen gegenüber den Vereinigten Staaten Amerikas. Von jeder andern Erwägung abgesehen, besteht jedoch unleugbar ein wesentlicher Unterschied wenigstens insofern, als Italien keine Souveränität im Vatikanstaat besitzt.[8]

Nach diesen Hinweisen auf den Hl. Stuhl und den Vatikanstaat wollen wir nun sehen, welche Stellung der Hl. Stuhl im internationalen Recht einnimmt.

Sofern man das Problem der Souveränität des Hl. Stuhls auf dem internationalen Feld allgemein formuliert, so ist aufgrund der Souveränität des Papstes über den Vatikanstaat (territoriale Souveränität) die Lösung relativ leicht. Da der Hl. Stuhl die Amtsstelle des Papstes und somit die Institution ist, der die Souveränität des Vatikanstaates innewohnt, hat er zweifellos nicht nur in der kanonischen Rechtsordnung und in der des Vatikanstaates, sondern auch im internationalen Recht als souverän zu gelten.

Damit ist jedoch dieses Problem nicht erschöpfend studiert. Wir müssen noch sehen, welche Stellung der Hl. Stuhl im internationalen Recht, abgesehen von seiner territorialen Souveränität, einnimmt, d. h. abgesehen von der Tatsache, daß der Papst der Souverän des Vatikanstaates ist; welche Stellung ihm also zukommt, allein insofern als er die höchste Institution der katholischen Kirche und einer primären, nicht staatlichen Rechtsordnung verkörpert.[9]

Von dieser Seite her wurde das Problem selbstverständlich viel diskutiert in der Zeit zwischen 1870 und 1929, als der Hl. Stuhl – wenigstens tatsächlich, aber nach vielen Kennern des internationalen Rechts auch rechtlich – der territorialen Souveränität beraubt war,[10] obwohl einzelne Autoren behaupteten, der Hl. Stuhl übe, *de iure* oder *de facto*, weiterhin die Souveränität über den Vatikanpalast aus.[11]

Nun aber leugneten in dieser Periode einige Autoren, daß der Hl. Stuhl im internationalen Recht noch als eine souveräne Körperschaft zu betrachten sei oder daß die katholische Kirche noch eine eigene internationale Rechtspersönlichkeit besitze. Andere dagegen traten für die gegenteilige These ein (und einzelne von ihnen behaupteten, daß dies auch dem ausdrücklichen Willen des italienischen Staates entspreche). Sie stützten sich dabei hauptsächlich auf drei Argumente:

a) Auf das sogenannte Recht zu aktiver und passiver Legation, d. h. auf das Recht, diplomatische Vertreter zu entsenden und zu empfangen, das auch während dieser Periode von vielen Staaten anerkannt wurde, selbst von Italien (Art. 11 des Garantiegesetzes), das doch mit dem Hl. Stuhl keine diplomatischen Beziehungen unterhielt.[12] Das besondere Präzedenzrecht, das viele Staaten dem päpstlichen Nuntius zuerkannten, der als Dekan des Diplomatischen Korps betrachtet wurde, wies übrigens schon vor 1870 (wie es heute, nach 1929, noch der Fall ist) darauf hin, daß der Hl. Stuhl, selbst wenn er eine territoriale Souveränität hat, in den diplomatischen Beziehungen auch und vor allem in seiner Stellung als oberstes Organ der katholischen Kirche auftritt, da der Kirchenstaat (wie jetzt der Vatikanstaat) keine so große politische Bedeutung hatte, daß dieses Privileg gerechtfertigt gewesen wäre.

b) Auf die internationale Praxis, die Konkordate zwischen dem Hl. Stuhl und den verschiedenen Staaten als internationale Abkommen (oder als Abkommen aufgrund eines speziellen intersouveränen Rechts, das zum internationalen Recht in Parallele steht) zu betrachten.[13] Einige dieser Konkordate sind auch vom Sekretariat des Völkerbundes verzeichnet und veröffentlicht worden.[14] Um aber die Konkordate als Abkommen internationalen Rechts zu betrachten, muß man selbstverständlich voraussetzen, daß die beiden Vertragsparteien internationale Rechtspersönlichkeiten sind.

c) Auf die Funktionen eines Schiedsrichters und Vermittlers zwischen andern Staaten, die vom Hl. Stuhl wiederholt ausgeübt wurden auf Ersuchen der daran interessierten Staaten oder auf alle Fälle ohne daß gegen solche Interventionen der Einwand erhoben wurde, der Hl. Stuhl besitze keine territoriale Souveränität.[15]

Man könnte zum Beweis auch noch die Staatsbesuche anführen, die auch nichtkatholische Staatsoberhäupter, selbst während der Periode zwischen 1870 und 1929, dem Papst als einem Souverän abgestattet haben.[16]

Das Problem wird aber auch nach der Schaffung des Vatikanstaates noch theoretisch erörtert, und der Lateranvertrag selbst gibt dazu den Anstoß. Dieser ist zweifellos ein internationaler Vertrag (und wird sozusagen einhellig als solcher betrachtet) und wurde vom Hl. Stuhl in seiner Eigenschaft als oberstes Organ der katholischen Kirche und nicht als oberstes Organ des Vatikanstaates abgeschlossen. Außerdem wird darin gesagt (Art. 2): «Italien anerkennt die Souveränität des Hl. Stuhls auf dem internationalen Feld als ein Attribut, das gemäß seiner Tradition und den Erfordernissen seiner Sendung in der Welt mit seiner Natur gegeben ist.» Diese Bestimmung, wonach die Souveränität des Hl. Stuhls auf internationaler Ebene, unabhängig vom Besitz eines Staatsgebietes, vom Hl. Stuhl selbst implizit behauptet und vom italienischen Staat ausdrücklich anerkannt wird, ist deutlich von den beiden unmittelbar darauf folgenden Artikeln abgehoben, welche die territoriale Souveränität des Hl. Stuhls anerkennen.

Wenn übrigens schon im letzten Jahrhundert ein Teil der Rechtsgelehrten dem Hl. Stuhl unabhängig vom Besitz eines Staatsgebiets die Souveränität auf internationalem Feld zuerkannten, um wieviel eher kann dies jetzt der Fall sein, da das moderne internationale Recht uns viele verschiedene Beispiele von Rechtssubjekten nicht territorialen und nicht staatlichen Charakters bietet: die großen internationalen Organisationen.

Nunmehr anerkennt die vorherrschende Lehre dem Hl. Stuhl die Souveränität auf dem internationalen Gebiet und sieht sogar im Hl. Stuhl die internationale Rechtspersönlichkeit der katholischen Kirche verkörpert unabhängig von der territorialen Souveränität, die der Hl. Stuhl über das Territorium der Vatikanstadt besitzt.[17]

Es ergibt sich somit der Schluß, daß der Hl. Stuhl – im engen Sinn, d. h. als Amtsstelle des Papstes verstanden – im internationalen Recht die Souveränität aufgrund von zwei Rechtstiteln besitzt: als oberstes Organ der katholischen Kirche und als oberstes Organ des Vatikanstaates. Jeder dieser beiden Rechtstitel würde schon allein genommen zur Begründung der Souveränität ausreichen. Allerdings fehlt es nicht an Autoren – unter denen, die wie wir den doppelten Rechtstitel auf die internationale Souveränität annehmen –, die behaupten, daß es sich nicht bloß um einen doppelten Rechtstitel, sondern um eine doppelte Rechtspersönlichkeit des Hl. Stuhls handle. Diese Auffassung ist abzulehnen, da sie auf eine Verwechslung zwischen dem Hl. Stuhl und der katholischen Kirche zurückgeht. Die katholische Kirche und der Vatikanstaat können zwei verschiedene Körperschaften und zwei internationale Rechtspersönlichkeiten sein, nicht aber läßt sich der Hl. Stuhl als eine doppelte Körperschaft auffassen, je nachdem er die katholische Kirche oder den Vatikanstaat vertritt.[18]

Aufgrund dieses doppelten Rechtstitels und dieser Doppelfunktion besitzt die Souveränität des Hl. Stuhls einen ganz besonderen Charakter und dies um so mehr, als der bei weitem vorherrschende und der einzige wesentliche Aspekt der geistige Aspekt ist, nicht aber der zeitliche und territoriale, der auch nicht vorhanden sein könnte. Dieser existiert zwar und ist 1929 von neuem hervorgehoben worden, damit, wie ein berühmter französischer Rechtsgelehrter treffend bemerkt, «gewisse Juristen und Staatsmänner fürderhin nicht mehr einwenden können, es gebe keine Souveränität außer der territorialen. Für den Hl. Stuhl aber bildet diese territoriale Souveränität, die ja so eingeschränkt ist, daß sie nur irgendwie symbolische Existenz besitzt, nur die vom positiven Recht gebotene Grundlage für eine Souveränität anderer Ordnung, die der Natur des Hl. Stuhls und seinen normalen Befugnissen entspricht.»[19]

Selbstverständlich wird von Mal zu Mal anhand der Fakten nachzuprüfen sein – wenn auch oft Rechtsprinzipien zur Lösung der Frage beitragen können –, ob der Hl. Stuhl, wenn er eine konkrete Aktivität im Umkreis des internationalen Rechts ausübt, als Organ der katholischen Kirche oder als Organ des Vatikanstaates oder in diesen beiden Eigenschaften handelt.

So liegt es beispielsweise auf der Hand, daß der Hl. Stuhl als Organ der katholischen Kirche handelt, wenn er ein Konkordat abschließt.[20] Als er mit Italien verschiedene Abkommen über rein zeitliche Angelegenheiten (Postwesen, Währungsfragen, Gesundheitswesen usw.) traf oder die Vatikanstadt als Komplex von «Kulturgütern» unter den besonderen Schutz der UNESCO stellen ließ, hat er als Organ des Vatikanstaates gehandelt, auch wenn er so mehr oder weniger unmittelbar auch die Interessen der katholischen Kirche gewahrt hat.[21] Wenn er neue Staaten anerkennt und diplomatische Vertreter entsendet oder empfängt, handelt er in beiden Eigenschaften, auch wenn die bei weitem wichtigste Funktion seiner diplomatischen Vertreter sich auf die kirchlichen Angelegenheiten bezieht.[22] Wenn er an internationalen Organisationen oder Konferenzen teilnimmt, so handelt er bald in dieser, bald in jener Eigenschaft und zuweilen auch in beiden,

auch wenn dies aus dem Gegenstand oder aus den in den offiziellen Akten verwendeten Ausdrücken nicht immer deutlich hervorgeht.[23]

Außer der katholischen Kirche gibt es keine andere religiöse Konfession, die wie sie die doppelte Eigenschaft aufweist: a) eine hierarchische Organisation zu haben, die sich nicht auf das Territorium bloß eines Staates beschränkt (und somit übernational ist); b) die Unabhängigkeit von den verschiedenen Staaten zu beanspruchen, insofern sie kraft göttlichen Rechts ein übernatürliches Ziel hat, über das die bürgerlichen Autoritäten nicht verfügen können.

Deshalb ist das Problem der internationalen Persönlichkeit und der internationalen Anerkennung von keiner andern religiösen Konfession gestellt worden, und erst recht stellt es sich nicht in der heutigen Zeit. Es konnte sich einstmals in bezug auf den Islam stellen, aber obwohl sein religiöses Oberhaupt auch Oberhaupt eines Staates war, haben sich in bezug auf den Islam nie ähnliche Probleme internationalen Rechts ergeben wie die, die wir hier in bezug auf den Hl. Stuhl erwähnt haben.[24]

Es können sich auch nicht ähnliche Probleme stellen in bezug auf den Ökumenischen Rat der Kirchen. Dieser ist aus der Konstitutivversammlung hervorgegangen, die 1948 zu Amsterdam stattgefunden hat, wenn auch schon 1938 beschlossen worden war, einen solchen zu schaffen. Er bildet gleichsam ein großes Koordinierungskomitee auf irgendwie demokratischen Grundlagen, das aus Vertretern von etwa zweihundert christlichen Glaubensgemeinschaften besteht. Die katholische Kirche ist nicht Mitglied, aber der Hl. Stuhl hat an die Versammlungen von Neu-Delhi (1961) und Uppsala (1968) Beobachter entsandt, und in den letzten Jahren haben sich verschiedene Formen von Zusammenarbeit entwickelt.

Da der Ökumenische Rat der Kirchen seine Funktionen auf die Koordinierung und auf eine Aktivität beschränkt, die auch nicht zusätzlich in der Leitung einer übernationalen Gesellschaft besteht, stellt sich das Problem seiner Souveränität auf internationalem Gebiet und seiner internationalen Rechtspersönlichkeit nicht. Beim jetzigen Stand der Dinge sind diese Eigenschaften zur Abwicklung der eigentlichen Funktionen des Ökumenischen Rates der Kirchen nicht erfordert, auch wenn sie nicht unvereinbar mit ihm sind (deshalb ist es nicht auszuschließen, daß in der künftigen Entwicklung des internationalen positiven Rechts oder bei einer künftigen Umgestaltung des Rates Fragen bezüglich seiner internationalen Rechtspersönlichkeit oder seiner Souveränität auf internationaler Ebene zu prüfen sind). Wenn wir eine geeignete Bezeichnung für die Stellung finden wollen, die der Ökumenische Rat der Kirchen innerhalb des internationalen Rechts einnimmt, so müssen wir sagen, daß dieser als eine nichtregierungsamtliche internationale Organisation zu betrachten ist – mit den Besonderheiten, die ihm aus seinen besondern Zielsetzungen und seinen besonderen Funktionen zukommen.

Diese verschiedene Stellung im internationalen Recht darf kein Hindernis bilden für eine Zusammenarbeit zwischen dem Hl. Stuhl (und der katholischen Kirche im allgemeinen) und dem Ökumenischen Rat der Kirchen auf dem Gebiet des Ökumenismus und der Heilssorgetätigkeit, und sie hat bis jetzt auch kein Hindernis dargestellt. Nur ist es für den Hl. Stuhl notwendig, sich bei der Ausübung seiner diplomatischen Tätigkeit an die Regeln des internationalen Rechts zu halten.

[1] Zu diesem Begriff vgl. A. Ottaviani, Institutiones iuris publici ecclesiastici I (Città del Vaticano [1]1958) 150ff.

[2] Darlegung und Bibliographie in: A. Piola, Introduzione al diritto concordatario comparato (Milano 1937) 29–41; vgl. auch A. Ottaviani aaO. 357ff.

[3] Vgl., auch für die Bibliographie, V. Del Giudice, Manuale di diritto ecclesiastico (Milano [9]1959) 175 und 180–182.

[4] P. Ciprotti, Diritto ecclesiastico (Padova [2]1964) 83f. Einzelne Autoren behaupten, der Vatikanstaat sei nicht ein wahrer Staat, da ihm einige Merkmale fehlen, die hingegen von andern Autoren nicht für wesentlich angesehen werden (viele, auch bibliographische Angaben finden sich in H. Wagnon, Concordats et droit international [Gembloux 1935] 56–63; vgl. auch L. Oppenheim-H. Lauterpacht, International law I [London [8]1955] 254). Bemerkenswert ist die Position von J. Puente Egido, der die Auffassung vertritt, daß die Vatikanstadt kein echter Staat, sondern Subjekt internationalen territorialen Rechts mit beschränkter internationaler Rechtsfähigkeit ist, das zum Dienst eines andern Rechtsträgers (Hl. Stuhl) geschaffen wurde; er behauptet aber überdies, daß die Unabhängigkeit des Hl. Stuhls eben deswegen gut verbürgt ist, weil die Vatikanstadt kein eigentlicher Staat ist, während ein eigentlicher Staat nicht imstande wäre, diese Unabhängigkeit zu verbürgen (Personalidad internacional de la Ciudad del Vaticano [Madrid 1965] 12. 99. 103.).

[5] So mit Recht G. Balladore Pallieri, Il rapporto fra Chiesa Cattolica e Stato Vaticano secondo il diritto ecclesiastico ed il diritto internazionale: Rivista internaz. di scienze sociali e discipline ausiliari (1930) 220; P. A. D'Avack, Santa Sede, n. 29: Novissimo Digesto Italiano XVI (Torino 1969). Die Autoren stellen das Problem verschieden; im allgemeinen sprechen sie von einer Union des Hl. Stuhls mit dem Vatikanstaat, von einer Unterordnung des Vatikanstaates unter die katholische Kirche, von der internationalen Rechtspersönlichkeit des Hl. Stuhls im engen Sinn nach can. 7 des Codex iuris canonici usw.

[6] Vgl. auch R. Ago, Occupazione bellica dell'Italia e Trattato Lateranense: Communicazioni e studi II (Milano 1946) 132 (mit Bibliographie). Eine Botschaft von Roosevelt an Pius XII., worin vom neutralen Status («neutral status») des Vatikanstaates und der päpstlichen Dominien die Rede war, und eine diplomatische Note des Hl. Stuhls vom 7. Juni 1944, die zusicherte, er werde seine neutrale Haltung aufrechterhalten, ganz gleich, welche militärische Autorität tatsächlich die Kontrolle über Rom ausübe, werden angeführt von J. Puente Egido aaO. 82–83. Zur Tragweite von Art. 24

des Lateranvertrages vgl. auch I. Cardinale, Le Saint-Siège et la diplomatie (Paris 1962) 75–78.

[7] Die Dokumente sind vollständig (einschließlich der vorher nicht veröffentlichten) gesammelt in A. Malintoppi, La protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato = Università degli Studi di Camerino, Istituto Giuridico, Testi per esercitazioni, Sez. VII, n. 2 (Milano 1966), vor allem 47ff.

[8] Vgl. Bibliographie und Dokumentation in J. Puente Egido aaO. 98–99; ferner R. Quadri, Diritto internazionale pubblico (Napoli [5]1968) 515.

[9] Zu dem Hinundherschwanken der Lehre zwischen der internationalen Rechtspersönlichkeit des Hl. Stuhls und der internationalen Rechtspersönlichkeit der katholischen Kirche und somit zwischen der Bewertung des Hl. Stuhls als Subjekt internationalen Rechts oder als oberstes Organ eines Subjekts internationalen Rechts vgl. die Belege in R. Quadri aaO. 508–509. Vgl. auch oben Anm. 5 und ferner I. Pasquazi, Ius internationale publicum I (Roma 1935) 80ff; G. Balladore Pallieri, Diritto internazionale ecclesiastico (Padova 1940) 17ff.

[10] Außer den in den folgenden Anmerkungen verzeichneten Schriften vgl. V. Del Giudice, La Questione Romana e i rapporti fra Stato e Chiesa fino alla Conciliazione (Roma 1948) 102–107.

[11] G. Balladore Pallieri, La sovranità temporale della Santa Sede e i trattati del Laterano: Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della Conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia II (Milano 1938) 3–11, vertritt die Ansicht, daß Italien mit dem Vertrag anerkannt habe, daß zwischen 1870 und 1929 der Hl. Stuhl territoriale Souveränität über den Vatikan hatte (auch andere Autoren vertraten vor 1929 oder auch nachher ähnliche Auffassungen). Vgl. auch das Werk des gleichen Autors: Diritto internazionale ecclesiastico (Padova 1940) 58ff.

[12] Das Gesetz (Art. 3) bestimmte: «Die italienische Regierung erweist dem Papst auf dem Staatsgebiet des Königreichs die einem Souverän geschuldeten Ehren.» Die Tatsache, daß die diplomatischen Vertretungen der verschiedenen Staaten beim Hl. Stuhl ihren Sitz in Italien hatten (dies war von Art. 11 des Garantiegesetzes vorgesehen wie jetzt von Art. 12 des Lateranvertrags), verwehrte es nicht, das aktive und passive Legationsrecht des Hl. Stuhls als eine Äußerung seiner Souveränität anzusehen. Heute ist etwas Analoges der Fall bei den Missionen der verschiedenen Staaten bei den internationalen Organisationen: diese Vertretungen haben ihren Sitz nicht in einem Territorium, das der Oberhoheit der Organisation untersteht, bei der sie akkreditiert sind, sondern in einem Territorium, das der Oberhoheit eines Staates untersteht (des Staates nämlich, der die Organisation beherbergt).

[13] Zu diesem Punkt der Lehre über die Konkordate (über den sich verschiedene Autoren uneins waren) vgl. H. Wagnon aaO. 86 bis 110; I. Pasquazi aaO. 183–185; G. Balladore Pallieri, Diritto internazionale ecclesiastico aaO. 37ff; G. Casoria, Concordati e ordinamento giuridico internazionale (Roma 1953) 59ff; V. Del Giudice, La Questione Romana aaO. 252, Anm. 2; A. Piola aaO. 47–98; L. Oppenheim-H. Lauterpacht aaO. 252, Anm. 2; A. Ottaviani aaO. II (Città del Vaticano [4]1960) 317ff; P. A. D'Avack, Concordato ecclesiastico: Enciclopedia del diritto VIII (Milano 1961) 456ff; H. Wagnon, Le caractère spirituel des concordats: L'Année canonique VII (1962) 95ff; A. C. Jemolo, Premesse ai rapporti tra Chiesa e Stato (Milano 1965) 45ff.

[14] Vgl. H. Wagnon, Concordats, aaO. 90 (die Angaben sind jedoch nicht vollständig).

[15] Ein Verzeichnis der Fakten findet sich bei I. Cardinale aaO. 46 (für die letzten Jahre vgl. R. Bosch, La société internationale et l'Eglise II [Paris 1968] 132–137).

[16] Verzeichnis von 1922 an bei I. Cardinale aaO. 322ff.

[17] Wir können nicht näher auf die hier kaum angedeutete Unterscheidung eingehen, die einige Kenner des internationalen Rechts zwischen einer Persönlichkeit internationalen Rechts und einem Subjekt internationalen Rechts machen.

[18] Eine genaue Darlegung der verschiedenen Thesen sowie reiche bibliographische Angaben enthält A. D'Avack, Santa Sede, Nr. 19–21: Novissimo Digesto Italiano aaO. 516ff. Kein entscheidendes Element zur Lösung des Problems läßt sich den auf das Italienische Konkordat folgenden Konkordaten entnehmen, worin von seiten des Staates die «internationale Rechtspersönlichkeit des Hl. Stuhls und des Vatikanstaates» anerkannt wird (Konkordat mit Spanien vom 27. Aug. 1953, Art. 3; mit der Dominikanischen Republik vom 16. Juni 1954, Art. 2; mit Venezuela am 6. März 1964, Art. 3).

[19] L. Le Fur, Précis de droit international public (Paris [3]1937) 139.

[20] Vgl. auch die canones 3, 255, 1471 des Codex iuris canonici.

[21] Vgl. H. Wagnon, Concordata, aaO. 61–62.

[22] Vgl. G. Morelli, Il trattato tra l'Italia e la S. Sede: Rivista di diritto internaz. (1929) 223; G. Balladore Pallieri, Diritto internaz. ecclesiast. 42–49; J. Puente Egido aaO. 70–78; I. Cardinale aaO. 83ff; can. 267 des Codex iuris canonici; Apostolischer Brief «Sollicitudo omnium ecclesiarum» vom 24. Juni 1969.

[23] Zu dieser Tätigkeit des Hl. Stuhls vgl. R. Bosch aaO. I (Paris 1960) 273ff; I. Cardinale aaO. 78–81; A. Martini, Studi sulla Questione Romana e la Conciliazione (Roma 1963) 5–76 (zur Periode 1870–1929); J. Puente Egido aaO. 86–93; E. Gallina, Le organizzazioni internazionali e la Chiesa Cattolica (Roma 1967) 65–97; Ders., La Chiesa Cattolica con le organizzazioni internazionali per i diritti umani (Roma 1968) passim und insbesondere 340–346. Der weiter oben angeführte Art. 24 des Lateranvertrags begrenzt die Möglichkeit, daß der Hl. Stuhl an internationalen Kongressen teilnehmen kann, die weltliche Streitfälle zwischen Staaten zum Gegenstand haben. Diesbezüglich ist der berühmte Art. 15 des Paktes von London vom 26. April 1915 bekannt. Hierzu vgl. R. Mosca, La mancata revisione dell'art. 15 del Patto di Londra: Benedetto XV, i cattolici a la guerra mondiale (Roma 1963) 401ff.

[24] Vgl. Z. Zielewicz, La situation internationale du Saint-Siège (Lausanne 1917) 29ff; C. Jannaccone, I fondamenti del diritto ecclesiastico internazionale (Milano 1936) 10ff, 54ff; L. Le Fur aaO. 139f.

Übersetzt von Dr. August Berz

PIO CIPROTTI

geboren am 2. Januar 1914 in Rom, Katholik. Er studierte an der Universität von Rom und an der päpstlichen Universität Lateran, ist Doktor der Rechte und des kanonischen Rechts, Professor für vergleichendes Privatrecht und Kirchenrecht an der päpstlichen Universität Lateran und an der Universität Camerino sowie Gerichtspräsident des Vatikanstaates. Er veröffentlichte unter anderem: Diritto ecclesiastico (Padua [2]1964).

Henri de Riedmatten

Die Präsenz des Heiligen Stuhls in den internationalen Organismen

Das «Annuario Pontificio», das offizielle Jahrbuch des Heiligen Stuhls, enthält im Abschnitt über die «Vertretungen des Hl. Stuhls» eine Unterabteilung «Vertretungen des Hl. Stuhls bei regierungsamtlichen internationalen Organisationen». Das «Annuario» von 1969 zählt deren 10 auf,[1] tatsächlich aber sind es 13, da die Genfer Vertretung sich auf vier Organismen erstreckt, die ihren Sitz in dieser Stadt haben. Diese Vertretungen sind entweder bei Organismen mit einer ganz besonderen Zielsetzung akkreditiert oder arbeiten bei den Vereinten Nationen oder bei Institutionen, die zur «Familie der Vereinten Nationen» (wie der technische Ausdruck heute lautet) gehören. Es handelt sich dabei um den Sitz der UNO in New York, um ihre Geschäftsstelle in Genf, um die OIT (Internationale Arbeitsorganisation), die FAO (Organisation für Ernährung und Landwirtschaft), die UIT (Internationaler Fernmeldeverein), die UNESCO (Organisation für Erziehung, Wissenschaft und Kultur), die WHO (Weltgesundheitsorganisation) und die AIEA (Internationale Atomenergie-Organisation).[2] Der Hl. Stuhl ist somit bei den Vereinten Nationen und den hauptsächlichen Mitgliedern der Familie vertreten mit Ausnahme der «Bankengruppe» und des Internationalen Währungsfonds. Im Hinblick aber auf die besondere, einflußreiche Stellung der BIRD (Internationale Bank für Wiederaufbau und Entwicklung) unterhält die Päpstliche Kommission «Iustitia et Pax» mit ihr äußerst herzliche und fruchtbare Arbeitskontakte.[3] Es möchte vielleicht scheinen, wir machten uns nicht viel aus den Organisationen, die nicht Mitglied der «Familie der Vereinten Nationen» sind. Wir begnügen uns diesbezüglich mit dem Hinweis darauf, daß der Apostolische Nuntius zu Brüssel ständiger Vertreter des Hl. Stuhls beim «Rat zur kulturellen Zusammenarbeit» des Europarates ist, dem der Hl. Stuhl seit einigen Jahren angehört.

Fügen wir für den Leser des «Annuario» noch hinzu: Je nachdem der Hl. Stuhl dem betreffenden Organismus angehört oder nicht, lautet die Bezeichnung «Delegierter» oder «Beobachter». Neben einigen Institutionen mit mehr spezieller Zielsetzung, die nicht Mitglieder der «Familie der Vereinten Nationen» sind, gehört der Hl. Stuhl der AIEA an; der Vatikanstaat ist Mitglied der UIT und der UPU (Weltpostverein, dessen Sitz in Bern ist). Da er der «Familie der Vereinten Nationen» angehört, ist der Hl. Stuhl automatisch Mitglied der UNCTAD (Welthandels- und Entwicklungskonferenz der Vereinten Nationen), der ONUDI (Organisation der Vereinten Nationen zur industriellen Entwicklung) und – aus Gründen, die wir demnächst darlegen werden – des Exekutivrates des Programms des Hochkommissars der Vereinten Nationen für die Flüchtlinge. Neben den Vereinten Nationen gehört der Hl. Stuhl den BIRPI (Vereinigte internationale Büros für das industrielle Eigentum) an, die demnächst der WOIP (Weltorganisation für das geistige Eigentum) Platz machen wird. Wer die Arbeiten der Polyglotta und der Druckereien des Vatikans kennt, wird begreifen, wie wichtig es ist, der internationalen Organisation anzugehören, die für die Regelung aller Probleme, die das Urheberrecht und den Schutz der Reproduktionen und Druckereien betreffen, zuständig ist.

Die Angaben des «Annuario» sind durch die des Jahrbuches zu ergänzen, das der Hl. Stuhl über die «Attività della Santa Sede» veröffentlicht. Dieses gibt uns Aufschluß über die regelmäßige Zusammenarbeit des Hl. Stuhls mit weitern Organen,[4] so z. B. nehmen seine Genfer Vertreter an den Arbeiten des CIME (Intergouvernementales Komitee für die Europäischen Binnenwanderungen) sowie an der Internationalen Konferenz für das Unterrichtswesen teil, die von nun an alle zwei Jahre abgehalten wird.[5]

Zum Schluß dieses ersten Überblicks über die aktive Beteiligung des Hl. Stuhls am Leben der internationalen Organismen erinnern wir daran, daß Papst Paul VI. 1965 der Einladung des Sekretariats der Vereinten Nationen und 1969 der Direktion des Internationalen Arbeitsamtes entsprochen hat, an den Vollversammlungen dieser Organisationen teilzunehmen und sein Wort an sie zu richten.

Einige Wochen vor seinem Tod sagte Dag Hammarskjöld über die Beziehungen des Hl. Stuhls zu den internationalen Organisationen: «Sie gehören zu denen, die man als gut und solid bezeichnen kann und die keine Schwierigkeit ‹dramatischen› Charakters aufweisen.»

Nachdem die Fakten genannt sind, beschäftigen wir uns mit ihrer Genese. Diese weist zwei Aspekte auf: einerseits hängt sie mit der Lehre, anderseits mit der Diplomatiegeschichte zusammen. Im Hinblick auf die weitern Aufsätze dieses Heftes werde ich mich nicht des längern mit dem ersten Aspekt befassen, darf mich aber ehrlicherweise nicht damit begnügen, ihn bloß zu erwähnen, gehört er doch zum Wesentlichen des Prozesses, den ich beschreibe. Seit den letzten Jahren des Zweiten Weltkriegs haben die Theologen und das Lehramt ihre Reflexion und ihre Lehre über die Haltung der Kirche zu diesem weitgespannten System internationaler Zusammenarbeit beständig vertieft. Dieses zeichnet sich nicht bloß ab, sondern drängt sich auf als Ergebnis eines Bestrebens, die zwischenstaatlichen Beziehungen stabil und organisch zu organisieren, ja durch die Grundlegung einer überstaatlichen Autorität eine gewisse Einheit der Welt oder von Ländern herbeizuführen. Selbstverständlich vollzog sich die diesbezügliche Lehrreflexion aufgrund der konkreten Verwirklichungen, die schon seit der Zeit vor dem Versailler Vertrag in immer größerer Zahl erfolgten. Diese notwendige Vorbedingung eines wirklichkeitsgemäßen Einsatzes hat zwar zuweilen die Annäherung an die im Werden begriffene internationale Welt verzögert, stießen doch diese Bemühungen auf offensichtliche Feindschaft und auf Bestrebungen, die aus verschiedenen Gründen unannehmbar waren, so daß es unbedingt nötig war, zurückhaltend und klug vorzugehen. Die Haltung des Hl. Stuhls zum Völkerbund und vor allem die Grundsätze, von denen sich diese leiten lassen mußte, tragen den Stempel dieser unvermeidlichen Bedenken an sich. Diese waren aus guten Gründen noch nicht ganz zerstreut, als am Schluß des Zweiten Weltkriegs sich der Plan zu einer neuen internationalen Organisation abzeichnete.

Doch bei den Vorarbeiten zu dieser neuen Verwirklichung dachte man nicht einfach daran, den im Sterben liegenden Völkerbund weiterzuführen, sondern man hegte viel weiter gespannte Ambitionen. Die Katastrophe, die man erlebte, zwang die Regierungen und die Völker endlich zu der Einsicht, daß der Friede nicht von einer statischen Regelung und davon abhängt, daß die jeweiligen Großmächte durch aufeinander abgestimmte Vorsichtsmaßnahmen die Ordnung aufrechterhalten. Die Präambel zur Charta der Vereinten Nationen – sowie parallele Stellen – gibt klar der Überzeugung Ausdruck, daß der Friede etwas Dynamisches und Komplexes ist; auch das Schicksal der Vereinten Nationen selbst legt dafür ein eindrückliches Zeugnis ab. Waren sie nicht gezwungen, den Großteil ihrer Bemühungen auf die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Hebung der Menschheit zu verlegen und sich zum Ziele zu setzen, aufgrund der freibejahten Proklamation der unerläßlichen Grundrechte und Freiheiten jedes Menschen zum Fortschritt aller beizutragen? Die großen Etappen dieser Entwicklung sind: die Schaffung des Systems der Sonderinstitutionen; die Redigierung und Annahme der Allgemeinen Erklärung über die Menschenrechte; das Lancieren von Programmen technischer Beihilfe in verschiedenen Formen; die Aufgabe der aus militärischen Gründen geübten Geheimhaltung der Ergebnisse der Atomwissenschaften zugunsten einer friedlichen Nutzung der Atomkraft; Schöpfung und – mit großen Schwierigkeiten verbundener – Aufbau der UNCTAD; erster und – jetzt bevorstehend – zweiter Zehnjahresplan zur Entwicklung. Und bei alldem vergaß man keineswegs regionale Abkommen außerhalb des Rahmens der Vereinten Nationen, die zu Übertragungen von Vollmachten führen, wie sie vielleicht in der Welt von morgen üblich sind. Handelt es sich dabei um bloßes Geflunker, überflüssige Anstrengungen, Worte, hinter denen keine Wirklichkeiten stehen, Demagogie? «Kritisieren ist leicht.» Wie viel weiser ist die Bemerkung, die schon vor zehn Jahren gemacht wurde: «Der UNO ihre Berechtigung absprechen, heißt den Spiegel zerbrechen, worin sich die Welt von heute widerspiegelt...», diese Welt, in der, wie vor einem Jahrhundert die Proletarier im öffentlichen Leben, die hungerleidenden ‹‹proletarischen Nationen› auftauchen, und in der wir leben müssen».[6]

In der Weihnachtsbotschaft von 1943 hatte Pius XII. gesagt: «Der wahre Friede ist nicht sozusagen das arithmetische Resultat eines Kräftegleichgewichts, sondern seinem letzten und tiefsten Sinn nach eine moralische und juridische Aktion.» Wenn man dem Lauf seiner Unterweisung über das internationale Leben nach dem Zweiten Weltkrieg nachgeht, wird man gewahr, daß die sich ihm unablässig aufdrängende tiefe Gewißheit über die ungeheuren Voraussetzungen zu einem echten Frieden Pius XII. bewogen hat, ein so bündiges Lehrsystem auszuarbeiten über die positive Bedeutung der internationalen Organisationen, über die Form, welche die Zusammenarbeit mit ihnen und ihre Unterstützung annehmen müsse, wenn man ehrlich und mit Nutzen für den Frieden wirken, in Augenblicken ernster Krisen den Frieden retten und tiefe, feste Grundlagen für den Frieden schaffen will. Wir

erwähnen, bloß als Beispiel, die Ansprache vom 6. Dez. 1953 an die katholischen Juristen Italiens und die vom 25. April 1957 an die Pax Romana. Diese und viele weitere Verlautbarungen leisteten einen entscheidenden Beitrag zur Erarbeitung der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes». Bevor jedoch die Arbeit an ihr begonnen wurde, führte die Enzyklika «Pacem in terris» die Aussagen Pius' XII. weiter mit ihren Hinweisen auf den Frieden, auf die Zusammenarbeit mit den Nichtchristen, auf die Erklärung der Menschenrechte, auf die Rolle der Vereinten Nationen und der Spezialinstitutionen. Durch Verlautbarungen sowie durch von ihm unternommene Schritte, insbesondere in seiner Rede vom 4. Okt. 1965 vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen und in der vom 10. Juni 1969 vor der Internationalen Arbeitskonferenz, in der Enzyklika «Populorum progressio», durch die Einsetzung der päpstlichen Kommission «Iustitia et pax» wies schließlich Paul VI. unzweideutig und in immer weiter gespannten Ausführungen darauf hin, daß die katholische Kirche in ihrer höchsten, zu ihrem Engagement am meisten zuständigen Autorität gegenüber dem System internationaler Organisationen nur *eine* Politik befolge: «ihm, soweit es in ihrer Kompetenz steht, selbstlos, bescheiden und in Liebe zu dienen».[7]

Dieser Blick auf den lehrhaften Aspekt ist, wie gesagt, für unsere Darstellung entscheidend. Die Welt der internationalen Organisationen ist noch auf der Suche nach ihrem Selbstverständnis. Manche Punkte, deren Lösung für ihre Zukunft ausschlaggebend sind, werden unter den kompetentesten Rechtsgelehrten diskutiert;[8] die nationalen und manchmal auch bloß regionalen Ambitionen erschüttern das Gebäude und bedrohen es mitunter; es regnet nur so von kritischen Bemerkungen, die nicht unbegründet sind; die innere Verwaltungsorganisation weist manchmal Schwächen auf.[9] Es ist nicht ohne Bedeutung, daß der Hl. Stuhl mit seiner einzigartigen Rechtspersönlichkeit und Funktion, der innerhalb des Gottesvolkes eine folgenschwere Mutation erlebt, aber dessen Prestige in der Bekräftigung der internationalen Ethik und ihrer Forderungen unablässig wächst, es als eine für ihn hochwichtige Aufgabe ansieht, seine Einstellung zu den internationalen Organisationen angelegentlich durchzudenken und zu bekräftigen. Mehr noch: Er handelt auch dieser Lehre entsprechend und zögert nicht, seine aktive Beteiligung am Wirken dieser Institutionen zu intensivieren und zu ihren Gunsten oder im Verein mit ihnen Schritte zu unternehmen, die wir im folgenden schildern.

Wir erwähnen bloß pro memoria die Pläne, die gewisse Vertreter Lateinamerikas an der Konferenz von S. Francisco im Zusammenhang damit hegten, daß sie es für die neue internationale Organisation als opportun betrachteten, auf die Unterstützung oder gar auf die volle Beteiligung des Hl. Stuhles zu zählen. Sobald die «Familie der Vereinten Nationen» existierte, war auf dem Umweg über den Vatikanstaat der Hl. Stuhl deshalb in sie eingegliedert, weil er schon zuvor der UPU und der UIT angehörte, die von jetzt an als Spezialinstitutionen und Mitglieder des Systems anerkannt waren. Die Vereinten Nationen haben im allgemeinen an die Konferenzen, die sie abzuhalten beschlossen, die Mitglieder der Spezialinstitutionen, der AIEA, und zwar diese allein, eingeladen.[10] Obwohl über die Frage keine formellen Abkommen vorliegen, hat überdies bis jetzt praktisch die Zugehörigkeit zu den Vereinten Nationen als Kriterium dafür gedient, daß die Vereinten Nationen ständige Missionen anerkannten, die sowohl am Sitz von New York als auch an der Geschäftsstelle in Genf von Beobachtern von seiten von Nichtmitgliedstaaten geleitet werden.[11]

Geschichtlich gesehen hatte der Hl. Stuhl sehr früh mit den Vereinten Nationen selbst zu verhandeln. Obwohl seine Aktivität im wesentlichen bloß offiziös war, wurde sie selbstverständlich sehr intensiv anläßlich der heiklen Besprechungen, die im November 1947 zur Annahme einer Resolution führten, wonach die heiligen Stätten Palästinas zu einem «corpus separatum» konstituiert wurden. Auf einem andern Gebiet erwies sich die Zusammenarbeit zwischen dem Heiligen Stuhl und der UNO als wirksamer und dauerhafter. Gleich von den ersten Tagen ihres Daseins an mußte sich die UNO mit einem unerhört großen Problem befassen, das eine unmittelbare Kriegsfolge war: mit dem Flüchtlingsproblem. Die umfassenden Hilfsaktionen, die der Hl. Stuhl insbesondere für diese Kategorie unglücklicher Menschen unternahm, führten naturgemäß zu Kontakten und sodann zu einer engen Zusammenarbeit mit der OIR (internationale Flüchlingsorganisation), die von den Vereinten Nationen von 1946/47 bis 1952 mit der Lösung dieses Problems beauftragt war. Die OIR ersah sehr bald, welche Dienste ihr allein der Hl. Stuhl zu leisten imstande war, und bat das Staatssekretariat um seine Intervention zur Regelung vieler Emigrationsfälle. 1947 besuchte ein Dele-

gierter des Hl. Stuhls Lateinamerika und hatte dabei namentlich den Auftrag, «mit den Regierungen und den katholischen Komitees Kontakt aufzunehmen und ihre volle Unterstützung zugunsten der Aufnahmepläne der OIR zu erlangen». Am Sitz der OIR zu Genf war Pater Killian, der Vertreter des «Vatican Migration Bureau», bei der Organisation akkreditiert und spielte daselbst eine unschätzbare Vermittlerrolle.[12]

Diese Vertretung des Hl. Stuhls bei der OIR sollte eine für alle künftigen Beziehungen des Hl. Stuhls zur UNO entscheidende Folge nach sich ziehen. Im Hinblick auf seine Aktivität nahm der Hl. Stuhl zunächst voll an der berühmten Bevollmächtigtenkonferenz über den Status der Flüchtlinge und Heimatlosen teil, die vom 2. bis 25. Juli 1952 zu Genf stattfand. Als die OIR ihre Tätigkeit einstellte, wurde das Hochkommissariat der Vereinten Nationen für die Flüchtlinge geschaffen, dessen erster Chef am 1. Jan. 1951 seine Tätigkeit aufnahm. Von Anfang an wurde der Hochkommissar von einem Komitee von Regierungen assistiert, das den Auftrag hatte, zu bestimmten Zeiten ihn bei der Festlegung von Operationen zu beraten. Diese Regierungen werden vom ECOSOC (Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen) bezeichnet, und wir brauchen hier nicht über die verschiedenen Phasen zu berichten, welche die Geschichte des Komitees durchlief, sondern wir heben bloß hervor, daß ganz von Anfang an die ECOSOC und somit die Vereinten Nationen den Hl. Stuhl zum Mitglied der so geschaffenen neuen Körperschaft ernannten. Dies war vom Rechtsstandpunkt aus ein entscheidendes Ereignis, denn es war das erste Mal, daß die UNO den Hl. Stuhl zum Vollmitglied eines ihrer Organe berief, und das Vertrauen der Mitglieder der internationalen Organisation hat ihm diese Stellung auch weiterhin eingeräumt. Die Aufgaben des Hochkommissariats haben sich erweitert: heute ist es für die Afrikaflüchtlinge verantwortlich; gestern hat es bei der Repatriierung der algerischen Flüchtlinge eine entscheidende Rolle gespielt. Die Delegation des Hl. Stuhls darf es sich zum Verdienst anrechnen, daß sie, seitdem das Komitee seine Tätigkeit aufnahm, dafür eingetreten ist, daß alle Flüchtlinge, wo sie auch sind und woher sie auch kommen, das Recht haben, von der internationalen Gemeinschaft beschützt zu werden.

Ein unvorhergesehener Umstand führte vier Jahre später zu einer neuen, weniger lange Zeit in Anspruch nehmenden, aber sehr bedeutungsvollen Einladung der Vereinten Nationen an den Hl. Stuhl, an eine ihrer Kundgebungen einen Vertreter abzuordnen. Infolge der historischen Rede, die General Eisenhower am 8. Dez. 1953 gehalten hatte, beschloß die Generalversammlung, nach Genf eine Konferenz zur friedlichen Nutzung der Atomenergie einzuberufen. Tatsächlich bedeutete dies nicht mehr und nicht weniger als die Aufgabe des militärischen Geheimnisses, durch das jeder Fortschritt der Atomwissenschaften geheimgehalten und damit auch jede außermilitärische Verwendung ihrer Ergebnisse ausgeschlossen wurde. Als Mitglied der «Familie der Vereinten Nationen» wurde der Hl. Stuhl ohne weiteres eingeladen, an der auf den Sommer 1955 anberaumten Konferenz teilzunehmen. Hieß dies aber nicht, die Leitung der Kirche von ihrer apolitischen Haltung wegbringen und sie in eine zwiespältige Handlung engagieren, die sie schließlich kompromittieren mußte? Da er dieses Bedenken gewahrte, nahm Dag Hammarskjöld durch Ralph Bunche mit Kardinal Spellman Kontakt auf. Es sollte dem Vatikan zu verstehen gegeben werden, daß der Generalsekretär der Uno auf die Teilnahme des Hl. Stuhls an dieser Konferenz größtes Gewicht lege, da ihm diese Beteiligung als geeignet erscheine, den unwiderleglichen Beweis für die rein pazifischen Ziele des Vorhabens zu liefern. Der Hl. Stuhl beugte sich diesen Gründen und entsandte eine Abordnung nach Genf, die aus Prof. Medi, dem ehemaligen Schüler und Freund von Fermi, und dem Verfasser dieses Aufsatzes bestand.[13] Wie die zahlreiche Beteiligung des Sekretariats und der Delegationen, mit Einschluß derer Osteuropas, an dem von der Delegation veranstalteten Gottesdienst zeigte, erachteten es die Regierungen als sehr bedeutungsvoll, daß sich unter ihnen eine eminent geistige Macht befand. Im Anschluß an diese Konferenz führte ein analoger Schritt des Generalsekretärs zur Teilnahme des Hl. Stuhls an der Bevollmächtigtenkonferenz, die am 26. Okt. 1956 zu New York die Internationale Agentur für die Atomenergie (AIEA) ins Leben rief, der der Hl. Stuhl als Vollmitglied beitrat.

Der Hl. Stuhl hatte nicht diese Gelegenheit abgewartet, bis er sich für das Wirken der internationalen Institutionen zu interessieren begann. Er hatte es aber für klüger gehalten, daß vorerst die «nichtgouvernementale» katholische Welt sich der durch das Konsultativstatut gebotenen Möglichkeiten bediene und ihre Aktion in dieser neuen Welt ausübe. Sowohl das Zentrum, das unter dem Patronat der amerikanischen Bischöfe mit Miss Catherine Schäffer zu New York tätig war, als auch das

schließlich von den OIC (Internationale Katholische Organisationen) patronierte Zentrum, das unter Frl. Jadwiga de Romer zu Genf arbeitete, sorgten für eine ständige Verbindung mit dem Staatssekretariat.[14] Im Gefolge der Atomkonferenz von 1955 führten jedoch sehr freundschaftliche Verhandlungen zum Entschluß des Hl. Stuhls, sich vom Sommer 1956 an durch einen Beobachter an den Sommerarbeiten der ECOSOC vertreten zu lassen, die in den Bereichen, die den Hl. Stuhl interessieren können, die höchste internationale Instanz ist.[15]

Die regelmäßige Vertretung beim ECOSOC zwang dazu, ein für allemal eine Frage zu lösen, die von hoher politischer Tragweite, aber noch höherer moralischer Bedeutung für den Hl. Stuhl war. Wie wir oben sagten, lag das Recht auf eine Vertretung bei den Vereinten Nationen letztlich darin begründet, daß der Vatikanstaat der UIT und der UPU angehörte. Nahm somit nur der Vatikanstaat oder aber der Hl. Stuhl – d.h. die Regierung der katholischen Kirche, insofern sie eine internationale Rechtspersönlichkeit darstellt – an gewissen Lebensäußerungen der Vereinten Nationen teil und unterhielt mit diesen Beziehungen? Diese Frage läuft auf das Dilemma hinaus: Vertrat Paul VI. auf der Tribüne der Vereinten Nationen nur den kleinsten Zwergstaat der Welt oder die Autorität so einzigartigen Charakters, als er am 4. Okt. 1965 im Kreise der Vereinten Nationen redete, handelte und seine Gegenwart verspüren ließ? Im Sommer 1957 wurde eine freimütige Verhandlung über diese Frage aufgenommen, die dadurch erleichtert wurde, daß zu diesem Zeitpunkt sich Dag Hammarskjöld in Genf aufhielt. Dieser machte die erwähnenswerte Bemerkung: «Wenn ich im Vatikan um eine Audienz nachsuche, so will ich nicht den König des Vatikanstaates sehen, sondern das Haupt der katholischen Kirche.» Die Frage fand ihre endgültige Regelung in einem Notenaustausch vom 16. und 28. Okt. 1957. Darin hielt das Generalsekretariat der Vereinten Nationen fest: «Im Hinblick auf gewisse Unsicherheiten, die bezüglich der Beziehungen, die das Generalsekretariat der Vereinten Nationen mit dem Staatssekretariat unterhält, zutage getreten sind, stellt das Generalsekretariat klar, daß diese Beziehungen als Beziehungen zwischen den Vereinten Nationen und dem Hl. Stuhl zu betrachten sind. Desgleichen ist der Hl. Stuhl vertreten durch die Delegationen, die das Staatssekretariat bei den verschiedenen Sessionen der verschiedenen Organe der Vereinten Nationen akkreditiert.»[16] Diese Stellungnahme wurde noch erheblich verstärkt durch die Note vom 7. Jan. 1960, worin der Generaldirektor der AIEA allen Mitgliedern der Agentur offiziell mitteilte, daß es der Hl. Stuhl sei, der der Agentur als Mitglied angehöre.[17]

Nachdem einmal diese Vereinbarung getroffen war – sie galt als auf protokollarischer Ebene abgeschlossen –, hatte der Hl. Stuhl verschiedentlich Gelegenheit, sein lebhaftes Interesse an der Tätigkeit der Vereinten Nationen zu bekunden. Diese richtete sich immer mehr auf die wirtschaftliche und soziale Entwicklung der vom Schicksal nicht begünstigten Völker aus. Eine sehr gewichtige Delegation des Hl. Stuhls, die unter dem Vorsitz des bekannten, unermüdlichen Paters Lebret stand, nahm 1963 an der Konferenz der Vereinten Nationen über die wirtschaftliche und technische Entwicklungshilfe teil.[18] P. Lebret hielt auch als Mitvorsitzender der Delegation des Hl. Stuhls an der ersten Konferenz der Vereinten Nationen über den Handel und die Entwicklung im Jahre 1964 eine Rede, die ein weltweites Echo fand. Die Konferenzteilnehmer werden nicht so bald den Beifallsdonner vergessen, der die Rede des Paters begrüßte, während er sich an den Sitz der Delegation zurückbegab, wohin mehr als vierzig Delegationschefs, unter ihnen der Vertreter des Konferenzpräsidenten, ihn beglückwünschen und ihm dafür danken kamen, daß er mit außergewöhnlicher Beredsamkeit das ausgesprochen hatte, was jeder insgeheim dachte.

Dieses Ereignis fiel mit einem wichtigen Beschluß des Hl. Stuhls zusammen. Am 21. März 1964 unterrichtete dieser U Thant, daß er mit dem Sitz der Vereinten Nationen beständigere Kontakte herstellen wolle und sich deshalb entschlossen habe, einen ständigen Beobachter zu entsenden in der Person von Msgr. Alberto Giovannetti, welcher der Delegation vorstand, die bei der ersten UNCTAD sich zu Genf aufhielt. U Thant nahm von diesem Beschluß Kenntnis und antwortete, daß dieser «einmal mehr das Interesse zeige, das der Hl. Stuhl den Tätigkeiten der Organisation entgegenbringt», und daß er «sich darüber nur freuen könne».[19]

Der «Mechanismus» wurde am 1. Febr. 1967 durch die Ernennung eines Beobachters an der Geschäftsstelle der Vereinten Nationen zu Genf vervollständigt.[20]

Dieser Teil der Beziehungen des Hl. Stuhls mit dem Sekretariat der Vereinten Nationen darf nicht

in den Hintergrund treten lassen, daß schon vorher, und zum Teil davon unabhängig, Beziehungen mit gewissen Spezialinstitutionen aufgenommen worden waren.

Als erste von diesen wurde gegen Ende des Zweiten Weltkriegs die FAO (Welternährungs- und Landwirtschaftsorganisation) geschaffen, die im Mai 1943 von der Konferenz von Hot Springs ins Leben gerufen wurde und am 16. Okt. 1945 Rechtsexistenz erhielt. 1951 wurde der Sitz von Washington nach Rom verlegt. Ihr erklärtes Ziel ist es, «die Ernährungsnormen und das Lebensniveau zu heben»; «die Produktion und Verteilung landwirtschaftlicher Produkte zufriedenstellender zu gestalten»; «die Lage der Landbevölkerung zu verbessern». Bald war es dem Staatssekretariat sowie einigen hellsichtigen Katholiken klar, daß diese Organisation eine Zukunft habe, an der sich die Kirche nicht desinteressieren dürfe. Um die nötigen Beziehungen herzustellen, fand sich ein Mann, der zugleich Staatsbürger Italiens und der Vereinigten Staaten und ein hervorragender Seelsorger und Kenner des bäuerlichen Milieus war: Msgr. Ligutti. Bald wurden die Kontakte mit der im Werden befindlichen Organisation hergestellt, und durch einen Beschluß vom 23. Nov. 1948 gewährte die FAO dem Hl. Stuhl einen besonderen konstitutionellen Status, indem sie sich damit einverstanden erklärte, daß dieser durch ständige Beobachter bei ihr vertreten sei. Dadurch, daß der Sitz der Organisation nach Rom verlegt wurde, ließen sich mit ihr auf verschiedenen Ebenen intensive, regelmäßige Beziehungen aufnehmen: die Mitglieder der Konferenzen und mehrerer Sessionen der FAO wurden von Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI. empfangen, die in verschiedenen Reden das Lehrfundament für die Beziehungen der Kirche zu dieser Organisation legten. Wenn die Umstände dies verlangten, wurde diese Lehre in konkrete Engagements übergeführt, wie deutlich zu ersehen war, als die FAO ihre «Kampagne gegen den Hunger» lancierte.

Wenn es naheliegende Gründe zur Herstellung regelmäßiger Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und der FAO gab, so lagen selbstverständlich ebenso viele, wenn nicht noch mehr Gründe vor, mit der UNESCO Beziehungen aufzunehmen. Trotzdem die UNESCO allgemein bekannt ist, mag es doch nicht überflüssig sein, die Ziele zu erwähnen, die sie nach ihrem Verfassungsakt hat: «Zur Aufrechterhaltung des Friedens und der Sicherheit beizutragen, indem sie durch die Erziehung, die Wissenschaft und die Kultur die Zusammenarbeit zwischen den Nationen verstärkt, damit überall die Gerechtigkeit, das Gesetz, die Menschenrechte und die für alle grundlegenden Freiheiten respektiert werden.» Der Exekutivrat der UNESCO hatte sich an seiner 26. Session im Mai 1951 angelegentlichst mit dem «Status der ständigen Beobachter» befaßt, «die Nichtmitgliederstaaten bei der UNESCO zu ernennen wünschen». Das bei diesem Anlaß vorgelegte Dokument bildet die Grundlage des Status solcher Beobachter. Der Hl. Stuhl, der an seiner Formulierung sehr interessiert war, machte unverzüglich davon Gebrauch. Sein erster Beobachter war der damalige Apostolische Nuntius zu Paris, Msgr. Roncalli. Mit seinem scharfen Sinn für die jeweiligen Umstände hielt dieser bei der Messe, die anläßlich der Eröffnung der 6. Generalkonferenz am 18. Juni 1951 gefeiert wurde, eine berühmte Homilie. Im Mai 1953 löste der Hl. Stuhl die Vertretung bei der UNESCO aus den unmittelbaren Aufgaben des Apostolischen Nuntius zu Paris heraus und bezeichnete Msgr. Sensi als seinen ständigen Beobachter. Die im oben angeführten Dokument umschriebenen Aufgaben des Beobachters (der, wie alle andern bei der UNESCO tätigen Diplomaten, in den Nebengebäuden des Sitzes der UNESCO über ein Büro verfügt) verlangen vom Inhaber des Postens ein großes persönliches Engagement. Vom katholischen Koordinationszentrum bei der UNESCO unterstützt, worin Jean Larnaud und Pater Russo tätig sind, hat der Beobachter hervorragende Arbeit geleistet. Vier ehemalige Inhaber des Postens sind jetzt glänzende Missionschefs des Hl. Stuhls, während ein fünfter niemand anderer ist als der jetzige Substitut am Staatssekretariat, Msgr. Benelli.

Die Beziehungen zwischen der OIT (Internationales Arbeitsamt) und der katholischen Kirche bestanden schon sehr früh, schon einige Jahre nach der Gründung der OIT. Anläßlich der Reise Pauls VI. nach Genf im vergangenen Jahr hat man davon so viel gesprochen, daß man annehmen kann, das Wesentliche sei bekannt. Albert Thomas, der geniale Begründer des Wirkens der Organisation, hat nie ein Hehl daraus gemacht, für wie wichtig er die Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche halte, und mit seinem ungehemmten Freimut kam er vor den Vollversammlungen der Organisation oft darauf zu sprechen. Damit das Büro richtig informiert werde, hielt er es für unerläßlich, daß sich unter seinem Personal ein Theologe befinde. Die Gruppe der «Action Populaire» (heute CERAS)

hat es verstanden, ihm den geeigneten Mann zur Verfügung zu stellen, und seine Nachfolger ließen es sich angelegen sein, mit der gleichen Umsicht und dem gleichen Vertrauen einen geeigneten Theologen zu rekrutieren. Das beständige Interesse, das die Kirche dieser Organisation entgegenbringt, kommt darin zum Ausdruck, daß Pius XII. wiederholt Körperschaften der OIT in Audienz empfing, und daß Johannes XXIII. die OIT in seinen Rundschreiben ausdrücklich erwähnte. Als 1967 der jetzige Generalsekretär, David Morse, in einer Audienz bei Paul VI. den Wunsch äußerte, daß die Kompetenz des Beobachters des Hl. Stuhls, der kurz vorher zu Genf akkreditiert worden war, auf diplomatischer Ebene auf die OIT ausgedehnt werde, selbstverständlich ohne Einschränkung der Aufgaben des Theologen, der Mitglied des Sekretariats ist, stieß er deshalb nicht auf die geringste Schwierigkeit. Weniger als zwei Jahre nach dieser Vereinbarung sicherte die Stimme der höchsten Autorität auf der Sitzung der Konferenz dieser das Bestreben der Kirche zu, das Werk der OIT zu unterstützen.

Die OMS (Weltgesundheitsorganisation) hatte zur Zeit ihrer Gründung kaum Beziehungen mit dem Hl. Stuhl. Da aber ihre Verfassung vorsah, daß auch Nichtmitgliederstaaten an ihren Jahresversammlungen teilnehmen, richtete das Sekretariat im Hinblick darauf, daß die Versammlung der Weltgesundheitsorganisation im Jahre 1949 zu Rom stattfinden sollte, an den Hl. Stuhl die Einladung, Beobachter zu entsenden. Am 27. Juni empfing Pius XII. die Versammlung und richtete an sie Worte, an die in Kreisen der OMS seither oft erinnert wurde. Einzelne heikle Probleme wie die Gewährung des Konsultativstatus an die katholischen Krankenschwestern und die «Geburtenkontrolle» ließen einige zaghafte Geister befürchten, die OMS werde nie imstande sein, in eine offene, ungestörte Zusammenarbeit mit der Kirche zu treten. Tatsächlich aber war seit 1952 der Hl. Stuhl bei den Versammlungen der Weltgesundheitsorganisation immer vertreten. Es erwies sich, daß über die scheinbar unlösbaren Probleme sich leicht reden läßt mit Männern, die von wissenschaftlichem Denken und von Respekt gegenüber einer Deontologie erfüllt sind, die für ihr Fach unerläßlich ist. Darum ließ es sich der Hl. Stuhl angelegen sein, durch Beiträge verschiedener Art an einer großen Aktion der OMS mitzuwirken: an der Kampagne gegen das Sumpffieber. Als im Jahre 1966 zu Genf der neue Sitz der Organisation eingeweiht wurde, konnte man die Bronzewand bewundern, die vom Hl. Stuhl gestiftet worden war und die in drei von Enrico Manfrini geschaffenen Tafeln die Geschichte des Kampfes der Menschheit gegen die Krankheit darstellt. Paul VI. war persönlich um das Gelingen des Werkes besorgt, und manch einer sinnt über die lateinischen Texte nach, die er selbst zusammenstellte. Der Haupttext ist von seltener Sinndichte: «Habet sua balsama caritas.» Dr. Candau, der Generaldirektor der OMS, ließ es sich nicht nehmen, sich persönlich beim Hl. Vater für dieses Geschenk zu bedanken, und anläßlich des zwanzigjährigen Bestehens der OMS richtete der Papst an Dr. Candau eine Botschaft, die eine wahre Summe des christlichen Denkens über die internationale öffentliche Gesundheitspflege ist. Es warf deshalb keine Probleme auf, als im Jahre 1967 der Beobachter des Hl. Stuhls zu Genf der OMS einen Brief des Kardinalstaatssekretärs vorwies, worin seine Kompetenzen auf die Beziehungen des Hl. Stuhls mit der Weltgesundheitsorganisation ausgedehnt wurden.

Wir werden uns hier nicht ausführlich mit den dauernden Beziehungen zu den Organisationen befassen, deren Vollmitglied der Hl. Stuhl ist, sosehr wir auch darüber berichten möchten, wie herzlich die gegenseitigen Beziehungen, insbesondere die zwischen der UIT und der AIEA und dem Hl. Stuhl sind. Wir erwähnen nur die irgendwie unerwarteten, aber glücklichen Folgen, die sich aus den Konstitutivtexten der UNCTAD und der ONUDI ergaben. Wie wir bereits angedeutet haben, erfolgte die Bildung dieser neuen Organismen der Vereinten Nationen nicht dadurch, daß ihr neue Einzelmitglieder beitraten. Alle Glieder der «Familie der Vereinten Nationen» gehören ihr ipso facto an. Es besteht weder eine Eintritts- noch eine Austrittsklausel. Deswegen ist der Hl. Stuhl von Rechts wegen Mitglied der UNCTAD, d.h. derjenigen Organisation, die vielleicht im heutigen Augenblick noch nicht sehr viele Leistungen aufzuweisen hat, aber zweifellos der Ort ist, um den die Hoffnungen der Entwicklungsländer am meisten kreisen. Da die UNCTAD unmittelbar vom Sekretariat der Vereinten Nationen abhängt, bestehen zwischen ihr und dem Vertreter des Hl. Stuhls zu Genf formelle offizielle Beziehungen. Auf diesem lastet somit die schwere Verantwortung, am neuralgischsten Punkt der Beziehungen zwischen den entwickelten und den unterentwikkelten Ländern im Namen einer höheren Moral zu sprechen und zu handeln, welche – und dies ist entscheidend – die Unterlassungssünde nicht zuläßt.

Schön und gut, werden Zweifler sagen, erweist sich aber diese Vertretung des Hl. Stuhls als wirksam? Schaut eigentlich etwas aus ihr heraus? Dies ist die Frage, mit der ich mich nun zum Schluß meines Aufsatzes befassen will. Meine erste Antwort wird vielleicht diejenigen, die – um so besser für sie – mit dem internationalen Leben nicht vertraut sind, aus dem Konzept bringen. Das internationale Leben verläuft im wesentlichen in einer intergouvernementalen Welt. Andere Beiträge dieses Heftes werden uns über die verschiedenen Aspekte der «Souveränität» des Hl. Stuhls Aufschluß geben. Ich weise hier nur darauf hin, daß diese «Souveränität», dieser Rang, der auf der Tradition, der Geschichte und auch auf der Achtung vor einer einzigartig homogenen geistigen Körperschaft beruht, dem Hl. Stuhl die Möglichkeit verschafft, auf der einzigen Ebene, die wirklich Erfolg verheißt, zu sprechen, zu intervenieren und zu handeln. Einer der am meisten auffallenden Wesenszüge der internationalen Organisationen liegt nun eben einmal darin, daß bei ihnen die Debatten und Entschlüsse auf Regierungsebene vor sich gehen. Dank seiner Dreiteilung macht die OIT davon eine, allerdings nicht vollständige, Ausnahme. Davon, daß sich über manches diskutieren und manches verbessern ließe, namentlich durch eine bessere Gestaltung des Konsultativstatuts, das den nichtregierungsamtlichen Organisationen gewährt wird, ist niemand mehr überzeugt als der Verfasser dieser Zeilen. Aus Gründen, die stark von Entwicklungen abhängen, denen man sich nicht ohne weiteres entziehen kann, da sie so sehr mit unserer ganzen Zivilisation zusammenhängen, sind es aber gegenwärtig die Regierungen, welche die entscheidende Rolle spielen. Es geht hier nicht allein um politische Entscheide, sondern um die Förderung des integralen Wohlbefindens des Menschen und zwar durch die formelle Anerkennung von Grundrechten.

Die Vertretung des Hl. Stuhls in den intergouvernementalen Organismen ist somit nicht in erster Linie eine «politische» Vertretung, die nach Ansicht vieler für die Kirche Christi nicht angängig wäre. Die Aufgaben dieser Organismen, die Sache der Regierungen sind, gehen über den «politischen» Bereich hinaus. Darin den Regierungen begegnen und dank der Position, die das Völkerrecht dem Hl. Stuhl einräumt, mit ihnen auf gleicher Rangebene verhandeln, heißt für diesen sich einem Unternehmen beigesellen, bei dem die Kirche kraft ihrer Natur eine Botschaft, eine «Frohbotschaft» auszurichten hat. Wie eine unvergeßliche Formulierung dies einmal ausgedrückt hat, ist der Mensch, «der ganze Mensch» zum unmittelbaren Gegenstand der Sorge der internationalen Institutionen geworden. Wer möchte behaupten, die Kirche Christi habe das Recht, sich um ein derartiges Unternehmen nicht zu interessieren und für einen «Angelismus» zu plädieren, um ihre Mitarbeit zu verweigern? Im Gegenteil hat sie die Pflicht, ihren Teil dazu beizutragen, und dieser Anteil ist groß. Paul VI. hat dies im so wichtigen Dokument über die Vertretungen des Hl. Stuhls von neuem in Erinnerung gerufen: «Der Wunsch aller gutgewillten Menschen, daß die Beziehungen zwischen den Nationen friedlich seien und daß die Entwicklung der Völker gefördert werde, kommt heute auch durch die internationalen Organisationen zum Ausdruck, die allen ihr Wissen, ihre Erfahrung und ihr Ansehen zur Verfügung stellen und keine Mühe scheuen, um den Frieden und die Entwicklung der Völker voll zu sichern. Zwischen dem Hl. Stuhl und den internationalen Organisationen bestehen in verschiedenen Rechtsformen vielgestaltige Beziehungen. Zu einigen von ihnen haben wir ständige Vertreter entsandt, um allen zu zeigen, mit welch eifriger Sorge die katholische Kirche die allgemeinen Zielsetzungen des Staates verfolgt und wie gerne sie ihnen ihren angelegentlichen Beistand leiht.»

Die Eignung erweist sich beim Gebrauch. Vielleicht denken einige, die Vertreter des Hl. Stuhls hätten außer der unerläßlichen Informationsaufgabe entweder nur eine negative oder dann eine in bezug auf ihren Gegenstand sehr beschränkte Funktion. Sie hätten ausschließlich und in erster Linie darauf zu achten, was um jeden Preis am Zustandekommen verhindert werden müsse. Oder sie hätten aus den Dokumenten und Tagesordnungen nur das herauszugreifen, was die Christen als Christen und religiös interessiert. Es stimmt: die Vertretungen des Hl. Stuhls haben nicht in jeder Angelegenheit zu intervenieren; wenn sie aber ihren Auftrag ernst nehmen, müssen sie aktiv – ich möchte sagen mit aller Kraft – sich für die Förderung aller Projekte der internationalen Organisationen einsetzen. Mehr als siebzehn Jahre Arbeit für den Hl. Stuhl berechtigen uns zur Behauptung: Katholiken, Gläubige und Atheisten erwarten vom Vertreter des Hl. Stuhls diese Rolle. Selbstverständlich kann der Vertreter des Hl. Stuhls nicht alle Möglichkeiten des «Volkes Gottes» erschöpfend ins Spiel bringen. Er selbst ist sich bewußt, wie wichtig es in diesem eigenartigen Milieu ist, in freund-

schaftlicher, kluger Weise das «Subsidiaritätsprinzip» anzuwenden. Wer zu Genf und Paris mit den Zentren der OIC (Internationale katholische Organisationen) gearbeitet hat, weiß, daß dies nicht eine harte Pflicht, sondern eine große Freude ist. Wie sehr möchte er auf allen Stufen dem «Gottesvolk» zum Bewußtsein bringen, daß es neben der Regierungsebene, welche die des Hl. Stuhls und somit auch die seine ist, durch Zentren, Beobachter, Laien, die ihre Zeit und ihre Mühe darauf verwenden, an den großen internationalen Versammlungen zugegen ist.

Wir möchten durchaus nicht in Abrede stellen, daß es sich hier um eine ganz neue Form der internationalen Diplomatie handelt: jeder Diplomat, aus welchem Land er auch kommen mag, weiß dies oder aber lernt dies sehr rasch. Daß manche Länder die Posten von ständigen Delegierten in die gewöhnliche Hierarchie der diplomatischen Laufbahn eingeordnet haben, ändert an dieser Sachlage nichts. Ein ständiger Vertreter übt eine ganz andere Aktivität aus als sein Kollege, der im bilateralen diplomatischen Dienst steht. (Man verstehe uns recht und führe diesen Satz nicht in einem Sinn an, der den heutigen diplomatischen «Standard»-Dienst irgendwie abschätzig beurteilt!) Abgesehen von juridischen Aspekten, wie sie der multilateralen Diplomatie eigen sind, gehen die in diesem Dienst stehenden Missionen unablässig darauf aus, sich miteinander zu verständigen und sich über gemeinsame Aktionen zu einigen, deren Rahmen die Welt als ganze ist. Das so heikle Problem, ob die ständigen Missionen bei Organisationen, die «Sache» der betreffenden Länder sind, wirklich «akkreditiert» sind, veranschaulicht besser als viele weitere Fragen, die man anführen könnte, welche besondere Eigenart die multilaterale Diplomatie aufweist. Doch dieser ein wenig negative Aspekt macht nicht das Ganze aus. Zu einem beständigen Kontakt mit den Vertretern anderer Staaten gezwungen, von denen mehrere keine diplomatischen Beziehungen mit der Regierung, die sie vertreten, unterhalten, und mit ihnen in einem täglichen Kontakt die gleichen Anliegen teilend, leben die ständigen Vertreter in einem Rhythmus, dessen Ausmaße, um einen bereits aus der Mode gekommenen Ausdruck zu gebrauchen, «planetarisch» sind. Um das treffendste Beispiel zu erwähnen: Das Schicksal der Dritten Welt wird für sie zu einem dauernden Motiv, sich anzustrengen, sich mit Problemen auseinanderzusetzen und darüber zu reflektieren. Beim internationalen Meinungsaustausch nimmt selbstverständlich das Wort einen großen Platz ein. Der Vertreter des Hl. Stuhls muß sich seiner zu bedienen wissen, um eine Debatte in Gang zu bringen, Grundsätze zu betonen, für die Sache der Übergangenen, Vergessenen, Armen einzutreten, zu denen auch Jesus sich zählte. Das Gespräch in den «Couloirs», die Aussprache bei einem Mahl, das man miteinander einnimmt, sind von nicht weniger großer Bedeutung bei diesem neuen Typus von Diplomatie mit seinen sehr vereinfachten Regeln und einem Stil, der so sehr von der Notwendigkeit geprägt ist, mehr persönliche als formelle Beziehungen miteinander zu pflegen.

Die internationalen Organisationen bilden auch ein einzigartiges Feld für die Prospektion. Wenn man es auch noch so leicht hat, sich über ihre Wirkungslosigkeit aufzuhalten, so bleiben sie doch der geeignetste Ort zur Beobachtung der Welt, die im Werden ist. Man wirft ihnen vor, sie hätten unbedachterweise die Entkolonialisierung gefördert. Hat man dabei in ihrem Schoß die Bildung einer im Kommen liegenden Welt studiert, die den Rahmen jeder Politik von morgen bilden wird? Kein anderer Ort auf der Welt ermöglicht es, die großen Mutationen der heutigen Menschheit so konkret zu erleben; um so schlimmer für die, die dies nicht wissen. Indem der Hl. Stuhl hier ständige Vertretungen schafft, bleibt er seiner Sendung treu, die verlangt, daß er weiß, welchen Weg die Menschen einschlagen und wonach sie verlangen.

Zum Schluß möchten wir uns mit einer entscheidenden, oft schlecht verstandenen Frage befassen. Unsere persönliche Mitarbeit am Konzil und sonstwo mit den Laien wird dafür zeugen, in welchem Geist wir diese Bemerkung machen. Die internationale Welt ist zugleich sehr offen und sehr verschlossen. In ihren Augen stellt die Gegenwart von offiziellen Vertretern einer geistigen Macht, die für die Übermittlung der stets aktuellen Botschaft Christi verantwortlich ist, vor keine Schwierigkeiten. (Am Abend, bevor ich dies niederschrieb, hatte ich an meinem Tisch eine Vertretung der Gruppe «kommunistischer» Länder.) Aber wenn auch diese internationale Welt gern die Gegenwart von Laien als Beratern des Vertreters des Hl. Stuhls akzeptiert, und wenn es ihr auch gut tut, die reiche Vielfalt des «Gottesvolkes» zu verspüren, so erwarten sie doch vom Hl. Stuhl, daß seine Vertretung, wenigstens zum Teil, aber auf einer innerhalb der Delegation verantwortlichen Ebene, sich aus Priestern zusammensetzt. Warum? Weil alle sehr

wohl darum wissen, daß der Hl. Stuhl von anderer Natur ist als die übrigen vertretenen Regierungen. Sie erwarten von den Delegierten des Hl. Stuhls eine Präsenz und eine Aktion, die den Horizont ihrer Kollegen übersteigt, welches auch immer die unerläßliche Kompetenz der Delegationsmitglieder sein mag. Wenn es auch oft von Vorteil ist, daß den Delegationen des Hl. Stuhls auch Laien angehören, so kann man doch nie genug betonen, wie wichtig es ist, daß der Priester in diesen Delegationen zugegen ist. Eine zwanzigjährige Erfahrung verpflichtet uns, das zu wiederholen, was wir bei unserer ersten Audienz gesagt haben, nachdem der Hl. Stuhl uns die Ehre erwiesen hatte, sich unserer Dienste zu bedienen: «Unsere Kollegen erwarten von uns, daß wir echte Priester sind.»

[1] Annuario Pontificio (Città del Vaticano 1969) 1062–1063.

[2] Die AIEA ist, streng genommen, nicht eine Spezialinstitution. Sie gibt der Generalversammlung der Vereinten Nationen über ihre Tätigkeiten Rechenschaft; doch die Beschlüsse, die auf die «Mitglieder der Spezialinstitutionen» zurückgehen, fügen seit der Schaffung der AIEA hinzu: «und der Internationalen Agentur für die Atomenergie».

[3] Die BIRD ließ sich 1968 an der Konferenz für Entwicklungsfragen in Beirut vertreten; der Generalsekretär der Kommission «Iustitia et Pax» war als Beobachter zu Veranstaltungen der Bank eingeladen. Dies war übrigens seit langem der Fall beim Delegierten für die Außerordentliche Sektion der Güterverwaltung des Apostolischen Stuhls.

[4] Im Jahresband 1968, Kap. V, Abschnitt 10, Solennità e Congressi Civili Internazionali, S. 1488–1498, sind mehr als 70 Sessionen intergouvernementalen Charakters angeführt, an denen in diesem Jahr der Hl. Stuhl teilgenommen hat.

[5] Diese Sessionen fanden in der Zeit vom 1.–10. Juli und 25.–29. Nov. 1968 zu Genf statt. Msgr. D. Pasquinelli, Berater der Apostolischen Nuntiatur zu Bern, hat dabei den Hl. Stuhl vertreten.

[6] Jean Lacouture in «Le Monde» vom 18. Okt. 1960.

[7] Vgl. Discours à l'ONU: Documentation Catholique LXII (1965) col. 1731; Die Stimme des Papstes. Papst Paul VI. bei den Vereinten Nationen: Herder-Korr. 19 (1965) 647–653.

[8] Nichts ist dafür bezeichnender als die Arbeiten der Kommission für das Internationale Recht und die des 6. Komitees der Generalversammlung.

[9] Was die Entwicklungspolitik der UNO betrifft, so hat diese ihre Selbstkritik vorgenommen in: «A Study of the Capacity of the United Nations Development System» von Sir Robert Jackson – Nov. 1969: United Nations Publication DP/5.

[10] Der sowjetische Druck gegen diese Begrenzung, die vor allem dazu dienen soll, die «Deutsche Demokratische Republik» fernzuhalten, wird immer stärker; eine Einladung an diese würde ihre Anerkennung durch die Internationale Gemeinschaft bedeuten. Die vorgeschlagene Formulierung wäre nicht mehr einschränkend, sondern es würden inskünftig «alle Staaten» einberufen.

[11] Die Stellung der Beobachter variiert in bezug auf den Empfang durch das Gastland. Die Vereinigten Staaten anerkennen sie z. B. nur als Mitarbeiter der Missionen ihrer Länder in Washington; die Schweiz hingegen gewährt ihnen den gleichen Status wie den Vertretern der Mitgliedstaaten. Das in Beratung stehende Konventionsprojekt über den Status der ständigen Missionen wird diese Frage prinzipiell regeln.

[12] In bezug auf diesen ganzen Aspekt der Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und der OIR vgl. L'Organisation Internationale pour les Réfugiés, Agence spécialisée des Nations Unies, 1946–1952. Adaptation française de l'ouvrage du Dr. Louise W. Holborn (Presses Universitaires de France 1955).

[13] Über dieses Ereignis berichtet R. J. Gannon, The Cardinal Spellman Story (New York 1962) 358.

[14] Nach dem Tod von Frl. de Romer wurde diese Arbeit durch ihren Nachfolger, T. Szmitkowski, fortgesetzt.

[15] Msgr. Mario Brini, heute Sekretär der Ostkirche, wohnte als erster der ECOSOC als Beobachter bei.

[16] Vgl. den vollständigen Text der Noten im Werk von Msgr. E. Gallina, Le Organizzazioni internazionali e la Chiesa Cattolica, Ausg. Studium (1967) 73–74; ebenso R. A. Graham, Vatican Diplomacy (Princeton University Press 1959) 346, Anm. 11.

[17] Vgl. den Wortlaut dieses Briefes bei Gallina aaO. 76–77.

[18] Bei dieser Gelegenheit weisen wir auf die Gewichtigkeit der Delegationen des Hl. Stuhls hin. Sie setzen sich im allgemeinen aus hochgestellten Persönlichkeiten zusammen, die sich auf dem auf der betr. Konferenz zu behandelnden Gebiet auskennen (Kleriker oder Laien), sowie aus den verschiedenen Vertretern oder Beobachtern. Die Schaffung der Kommission «Iustitia et Pax» bot dem Hl. Stuhl eine größere Auswahlmöglichkeit. In seltenen Fällen haben hohe Funktionäre der Kurie an Konferenzen teilgenommen: so Msgr. Casaroli, der 1961 in die Konvention von Wien die Bestimmung hineinbrachte, daß der Apostolische Nuntius jeweils Doyen des Diplomatischen Korps sei.

[19] Vgl. den Notenaustausch bei Gallina aaO. 75–76. Es war vorgesehen, daß das Bureau der Beobachter zu New York dem Titel nach unter der Leitung von Msgr. James Griffiths, Auxiliarbischof von Kardinal Spellman, stehen solle. Dies sollte eine Anerkennung für die hervorragende Arbeit sein, die dieser im Sekretariat der Vereinten Nationen für die Beziehungen mit dem Hl. Stuhl geleistet hatte. Msgr. Griffiths starb aber vor dem endgültigen Notenaustausch. Deshalb war es gegeben, daß Msgr. A. Giovannetti, der von Anfang an zum effektiven Leiter der Arbeit der Mission vorgesehen war, auch dem Titel nach zum Beobachter ernannt wurde.

[20] Vgl. Gallina aaO. Anm. auf S. 88 und 89.

Übersetzt von Dr. August Berz

HENRI DE RIEDMATTEN

geboren am 19. März 1919 in Sion (Schweiz), Dominikaner, 1945 zum Priester geweiht. Er studierte an der päpstlichen Universität Gregoriana, an der Universität Freiburg (Schweiz) sowie an der Universität von Oxford, ist Doktor der Philosophie und der Theologie, ständiger Beobachter des Heiligen Stuhles bei den Vereinten Nationen sowie bei den Sonderorganisationen der Vereinten Nationen in Genf. Er hält Vorträge an verschiedenen Universitäten und schrieb für verschiedene Werke Beiträge über die Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes».

Isidoro Martín

Die Präsenz des Heiligen Stuhls bei den Staaten

1. Die diplomatische Vertretung der Kirche

Die Präsenz der Kirche bei den Staaten geht auf Jahrhunderte zurück und hat heute großen Umfang angenommen. Durch Nuntiaturen und Apostolische Delegationen steht die Kirche mit ungefähr hundert Staaten der ganzen Welt und vielen internationalen Organismen in Beziehung. Es sind Staaten mit sehr verschiedenen politischen Regimen und sehr verschiedener Einstellung zur Religion; konfessionell-katholische, christliche, muselmanische Staaten und akonfessionelle, ja auch religionsfeindliche Staaten. Als 1956 Pius XII. sein achtzigstes Lebensjahr vollendete, schrieb man: «Es gibt in Rom mehr außerordentliche diplomatische Missionen als bei der Krönung der Königin von England», und bei der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils waren außer dem Staatspräsidenten Italiens und dem Großmeister des Malteserordens 79 Staaten und 7 internationale Organismen vertreten. Bevor der Hl. Stuhl weltliche Macht besaß, war er bei den Kirchen ferner Länder durch *Vicarii apostolici*, Residentialbischöfe mit speziellen Vollmachten, vertreten, und um die Mitte des 5. Jahrhunderts entsandte er *apocrisiarii* oder *responsales* zu den Kaisern von Byzanz, um sich über den Stand der Ostkirchen zu vergewissern. Gegen Ende des 9. Jahrhunderts gab es an verschiedenen Orten *legati missi* mit konkreten Missionen. Gregor VII. (1073–85) beauftragte sie mit wichtigen Aufgaben beim Kaiser und bei Königen. Den Erzbischof einzelner Metropolitansitze betrachtete man als *legatus natus* in seinem Territorium. Die ständigen Nuntiaturen nahmen zu Ende des 15. Jahrhunderts ihren Anfang, und im 16. Jahrhundert erhielten sie unter Gregor XIII. (1572–85) ihre feste Gestalt, und ihre Entwicklung hing mit der weltlichen Macht der Päpste zusammen.[1] «Einerseits hat die päpstliche Diplomatie durch die Jahrhunderte hindurch von Anfang an Eigenschaften aufgewiesen, die von der weltlichen Macht absolut unabhängig waren; anderseits hat sie doch von der weltlichen Macht ihre feste Form erhalten. Es waren die zeitlichen Angelegenheiten der Kirche, welche die Schaffung der ersten ständigen Nuntiaturen nahelegten.»[2] Man darf jedoch nicht meinen, der Papst besitze das Legationsrecht nur als Staatsoberhaupt. Von 1870 bis 1929 entbehrte der Hl. Stuhl weltlicher Macht, und doch handelte er weiterhin als internationale Rechtspersönlichkeit; die Nuntiaturen und Botschaften blieben bestehen; Konkordate wurden abgeschlossen, und auf Ersuchen der Mächte schlichtete der Papst internationale Konflikte. Der Codex iuris canonici regelte das päpstliche Gesandtschaftswesen (can. 265–270); das Zweite Vatikanische Konzil hat jedoch beschlossen, «daß das Amt der päpstlichen Legaten genauer abgegrenzt werde» und «daß die päpstlichen Legaten, soweit es geschehen kann, mehr aus den verschiedenen Gebieten der Kirche genommen werden, so daß sie... eine wahrhaft weltweite Prägung aufweisen» (Dekret «Christus Dominus» 9 und 10). Diesen Wünschen entsprechend hat Paul VI. durch das Motu proprio «Sollicitudo omnium Ecclesiarum» vom 24. Juni 1969 das päpstliche Gesandtschaftswesen neu geordnet.[3]

2. Die Grundlagen der Vertretung des Papstes

Die Legaten des Hl. Vaters können einen doppelten Aspekt aufweisen: sie können Gesandte der höchsten Autorität der Kirche oder des Oberhauptes eines mit dieser eng verbundenen, aber doch von ihr verschiedenen Staates sein. Solange der Kirchenstaat bestand, konnten diese beiden Aspekte miteinander verwechselt werden; mit seinem Erlöschen im Jahre 1870 war dies aber unmöglich geworden. Heute besteht eine gewisse Unklarheit, da durch den Lateranvertrag von 1929 der Vatikanstaat geschaffen worden ist. «Zweifellos vertreten die Nuntien den Papst auch als weltlichen Souverän, und während der Zeit, da dieser einen relativ ansehnlichen Staat regierte, verhandelten die Nuntien über politische, kommerzielle und militärische Fragen, die den Kirchenstaat betrafen. Wer aber behaupten möchte, daß sie dann bloß Vertreter des Oberhauptes des Kirchenstaates waren, hat die Instruktionen des Staatssekretariats nicht gelesen... und auch keines der Dokumente über den Charakter ihrer Sendung.»[4] Die Vertretung des Papstes beruhte nicht so sehr auf der territorialen Oberhoheit des Papstes, sondern vielmehr auf seiner geistigen Oberhoheit als Haupt der Kirche, deren Sendung, wie die Konzilskonstitution «Gaudium et spes» betont, sich «nicht auf den politischen,

wirtschaftlichen oder sozialen Bereich» bezieht, sondern «der religiösen Ordnung angehört» (Nr. 42). Die internationale oder vielmehr supranationale Rechtspersönlichkeit der Kirche entspricht der Sendung, die sie im Auftrag ihres göttlichen Stifters in der Welt zu erfüllen hat. Wie can. 100 des Codex iuris canonici sagt, «haben die katholische Kirche und der Apostolische Stuhl kraft göttlicher Anordnung den Status einer moralischen Person»; die Kirche als Gemeinde der Gläubigen, als Volk Gottes, der Hl. Stuhl als Organ, das die oberste Autorität der Kirche verkörpert. Deshalb «kommt dem Papst das mit seinem Amt gegebene, unabhängige Recht zu, seine Vertreter frei zu ernennen, zu entsenden, zu versetzen und abzuberufen, in Übereinstimmung mit den Normen des internationalen Rechts über die Entsendung und Abberufung der diplomatischen Agenten».[5] In der Tat erheischt die Sendung des Papstes seine Präsenz auf der ganzen Welt. Seine Gewalt über die Hirten und die Gläubigen verpflichtet ihn, für die Einheit beider Sorge zu tragen. Er muß seine Brüder bestärken, leiten und in der Einheit in Christus bewahren. Er muß dafür sorgen, daß «nur eine Herde und ein Hirt» sei, und allen unablässig Christus verkünden. Dies erfordert intensive Beziehungen zwischen dem Papst und dem Episkopat aller Kirchen. Der Briefverkehr, der Besuch der Bischöfe zu Rom, die Präsenz von Bischöfen, Priestern und Laien der verschiedensten Nationen in der Römischen Kurie und die Versammlung der Bischofssynode mit Bischöfen aus aller Welt genügen hierzu nicht. Außer dieser Kommunikation der Peripherie mit dem Zentrum bedarf es der Präsenz des obersten Hirten in den Ortskirchen, um sie zu bestärken und zu vereinen. Dank des heutigen technischen Fortschritts konnte der Papst in kurzer Zeit verschiedene weit entfernte Orte besuchen; er kann dies aber nicht oft und nicht auf die Dauer tun. Deshalb ist es notwendig, daß er durch seine Vertreter in den verschiedenen Ländern am Leben der Gläubigen Anteil nimmt, sich in es einfügt und schnell und sicher um seine Anliegen und Bestrebungen weiß. Kraft dieses Rechts, das mit seiner Sendung gegeben ist und durch weit zurückreichende historische Ereignisse begünstigt wird, entsendet der Papst Legaten zu der höchsten Autorität der Staaten, in denen die Kirche präsent ist. Da Kirche und Staat, die beides souveräne und unabhängige Gesellschaften sind, einem gemeinsamen Subjekt – dem Menschen – zu seinem übernatürlichen und innerweltlichen Ziel behilflich sein müssen, ergänzen sich einige ihrer Tätigkeiten gegenseitig. Zum Wohl der Einzelmenschen und der internationalen Gemeinschaft ist ein gutes Einvernehmen unter beiden Mächten erfordert. Um den internationalen Frieden, die innere Ordnung und den Fortschritt der Länder zu fördern, müssen sie zusammenarbeiten und Konflikte vermeiden. Dazu gehört auch, daß die Kirche im Dienst des Friedens und des Fortschritts mit den internationalen Organismen zusammenarbeitet. Der Lateranvertrag bemerkt dies treffend, wenn er in Art. 2 sagt: «Italien anerkennt die Souveränität des Hl. Stuhls auf dem internationalen Feld als ein Attribut, das gemäß seiner Tradition und den Erfordernissen seiner Sendung in der Welt mit seiner Natur gegeben ist»: internationale Rechtspersönlichkeit und Präsenz der Kirche zur Erfüllung ihrer Sendung und auch internationale Rechtspersönlichkeit des Vatikanstaates, der aus diesem Vertrag als Staat hervorging, der unter der Oberhoheit des Papstes steht, um dessen Freiheit in der Leitung der Kirche sicherzustellen, verbunden mit dem Recht zu aktiver und passiver Legation und mit einem neutralen, unverletzlichen Territorium, wie dies während des Zweiten Weltkriegs offensichtlich der Fall war.

3. Charakter der päpstlichen Vertretung

Die päpstliche Diplomatie entspricht dem Ziel der Kirche. Sie hat keine politischen, wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Interessen zu vertreten, sondern religiöse, wenn auch diese zuweilen die übrigen Interessen tangieren können.

Wer in ihr eine bloß mit der weltlichen Macht der Päpste zusammenhängende Aktivität erblickt, hat sie als unzeitgemäß und unnötig zu betrachten. Da jedoch Kirche und Staat ihre Funktionen voneinander unterscheiden, beschränkt sich die Kirche darauf, vor dem Staat ihre religiösen Interessen und die Mittel zu verteidigen, die es ihr ermöglichen, ihrer geistigen Sendung in Freiheit nachzukommen.

Wenn sich die Diplomatie als die Kunst betrachtet, auf beliebigen Wegen zum Erfolg zu kommen – die vom Glück begünstigte Schlauheit Machiavellis –, so eignet sie sich für die Kirche nicht. Die Diplomatie hat jedoch die Kunst zu sein, nicht durch die Gewalt oder das Gleichgewicht der Interessen, sondern durch eine verantwortete Regelung die internationale Ordnung und den Frieden aufrechtzuerhalten. Sie muß sich von fragwürdigen Formen befreien. Die beste Diplomatie besteht darin, Pläne und Formeln vorzulegen, die dem Gemeinwohl möglichst förderlich sind und allgemeine Bedeutung besitzen. Die Diplomatie ist somit eine

Institution, die um so notwendiger ist, je unbeständiger die internationale Ordnung ist; sie muß verhüten, daß diese unter die Herrschaft brutaler Mächte gerät, die über das technische Wissen verfügen, sie zu zerstören.

So entspricht die Diplomatie dem Geist der Kirche. Sie bedarf der Vertretung der souveränen, hochstehenden Autorität des Papstes, die universal anerkannt wird und so sehr geeignet ist, einheitliche Pläne zu konzipieren, mit dem Geist großmütigen Dienens zu beseelen, mit ihrer Erfahrung und hohen Zielsetzung wegweisend zu sein. Sie kann als Modell dienen für das Ideal, auf dem sie gründet und nach dem sie strebt: die universale Brüderlichkeit. Die päpstlichen Diplomaten müssen die Rechte der Kirche verteidigen, aber auch für die Rechte und Bedürfnisse des Staates eintreten, zu dem sie gesandt sind. Sie vertreten keine gegenteiligen, sondern gleichgerichtete Interessen und haben ihnen selbstlos zu dienen im Bewußtsein, daß sie Christus vertreten.

Einige sind der Ansicht, die örtliche Hierarchie oder auch Laien sollten diese Vertretung übernehmen. Ein fremder Gesandter – für gewöhnlich ist es ein Italiener – wird die örtlichen Verhältnisse nicht kennen und kann die Anstrengungen des Episkopats durchkreuzen. Wenn auch die fachtechnische und geistige Vorbereitung, die man in der Päpstlichen kirchlichen Akademie zu Rom erhalten hat, ausgezeichnet sein mag, so ist sie doch wenig pastoral ausgerichtet, und der diplomatische Pomp färbt auf die päpstlichen Vertreter ab, die doch – vor allem in den armen Ländern – für die Armut Zeugnis ablegen sollen.

Diese Überlegungen haben etwas Richtiges an sich. Um jedoch die geistige und pastorale Mission des Hl. Stuhls bei den Kirchen zu vertreten, ist es nicht angebracht, Laien zu verwenden; diese sind als Fachleute tätig in den internationalen Organisationen, mit denen die Kirche zusammenarbeitet. Auch ist es nicht klug, daß Kleriker den Staat beim Hl. Stuhl vertreten, könnten sie doch den Verdacht erwecken, unloyal oder mit der Politik verquickt zu sein. Das Einvernehmen zwischen der päpstlichen Vertretung und der örtlichen Hierarchie wird sich daraus ergeben, daß die Kompetenzen und Funktionen genau abgegrenzt werden, wie dies Paul VI. dem Wunsch des Zweiten Vatikanums entsprechend getan hat. Wie die Römische Kurie, so wird auch die päpstliche Diplomatie internationalisiert. Wenn nicht ein einheimischer Kleriker den Papst repräsentiert, so erleben sowohl die Kirche des betreffenden Landes als auch der Staat die Präsenz des Papstes stärker; der Verkehr zwischen den beiden Souveränen wird erleichtert, und die Gefahr von Nationalkirchen wird vermindert. Die pastorale Unerfahrenheit kann durch eine entsprechende Ausbildung behoben werden, und das Zeugnis für die Armut sowie der persönliche Opfergeist lassen sich ebenfalls heranbilden.

4. Die heutige Organisation der päpstlichen Vertretung

Die ständigen Vertreter des Papstes in den verschiedenen Nationen haben für gewöhnlich die Bischofswürde. Die Vertretung wird entweder bloß bei den Ortskirchen oder bei diesen und den Staaten zugleich ausgeübt. Kleriker oder Laien vertreten den Papst auch bei internationalen Organismen, Konferenzen und Kongressen. Besehen wir die heutigen Klassen und Benennungen.

1. Apostolischer Delegat. Seine Legation religiöser und kirchlicher Natur wird bloß bei der Ortskirche ausgeübt. Faktisch steht er beim Staat, in dem er residiert, in hohem Ansehen und bereitet den Boden für die diplomatische Vertretung bei diesem vor. So war es während des spanischen Bürgerkrieges 1936 in bezug auf die Nationale Regierung der Fall.

2. Nuntius. Dieser verbindet mit der vorgenannten Legation die diplomatische Vertretung beim Staat mit dem Grad eines Botschafters und Dekans des diplomatischen Korps, wie dies der durch den Wiener Kongreß von 1815 getroffenen Bestimmung entspricht, die von der Konferenz der UNO 1961 bestätigt wurde.

3. Pro-Nuntius. Dieser hat die gleiche Vertretung inne wie der Nuntius, ist aber nicht Dekan des diplomatischen Korps.

4. Inter-Nuntius. Dieser ist, wie die beiden vorher genannten, ebenfalls päpstlicher Vertreter, aber von weniger hohem diplomatischem Rang. Seine Stellung kommt der eines «außerordentlichen Gesandten oder bevollmächtigten Ministers» gleich.

5. Apostolischer Delegat und Gesandter des Hl. Stuhls bei einer Regierung. Dieser ist ein päpstlicher Vertreter im eigentlichen Sinn, der infolge spezieller Umstände diesen Titel trägt. Dies ist seit 1966 der Fall bei der Vertretung des Hl. Stuhls bei der sozialistischen Republik von Jugoslawien.

6. Regent. Dieser ist ein ständiger, aber behelfsmäßiger Vertreter ohne entsprechenden bürgerlichen Rang. Einen solchen gab es zwischen 1945 und 1950 in Jugoslawien.

7. Geschäftsträger mit Beglaubigungsschreiben. Dieser

besitzt, wie der Regent, einen ständigen, aber behelfsmäßigen Charakter mit niedrigerem diplomatischem Rang.

8. Geschäftsträger ad interim. Dieser vertritt den Missionschef, wenn dieser zeitweilig nicht vorhanden oder abwesend ist, bei der Ortskirche oder der Regierung.

9. Delegierter. Dieser ist Chef oder Mitglied einer Mission bei einem internationalen Organismus, welchem der Hl. Stuhl angehört, oder nimmt als stimmberechtigtes Mitglied an einer internationalen Konferenz oder an einem internationalen Kongreß teil.

10. Beobachter. Dieser ist Chef oder Mitglied einer Mission bei einem internationalen Organismus, welchem der Hl. Stuhl nicht angehört, oder wohnt ohne Stimmrecht einer Konferenz oder einem Kongreß bei.

Der Papst nimmt gemäß dem internationalen Recht die Ernennung, Entsendung, Versetzung oder Abberufung seiner Vertreter frei vor. Das Amt erlischt, wenn der Auftrag erfüllt ist oder zurückgezogen wird, wenn die Demission vom Papst angenommen wird und, sofern dieser nichts anderes verfügt, wenn das 75. Altersjahr erfüllt ist, nicht aber bei einer Sedisvakanz des Apostolischen Stuhls.

5. Auftrag und Tätigkeit der päpstlichen Vertreter

a) Allgemeine Zielsetzung. Erstes und spezifisches Ziel der Sendung des päpstlichen Vertreters ist es, die Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und den Ortskirchen enger und wirksamer zu gestalten. Er muß die Sorge des Papstes um das Wohl des Landes zum Ausdruck bringen und mit Eifer für den Frieden, den Fortschritt und die internationale Zusammenarbeit, für das geistige, sittliche und materielle Wohl des Volkes wirken. Im Verein mit den Ortsbischöfen muß er für die Mission der Kirche und des Hl. Stuhls beim Staat eintreten. Deswegen werden die Apostolischen Delegaten – die nicht diplomatische Vertreter sind – es sich angelegen sein lassen, mit dem Staat freundschaftliche Beziehungen zu unterhalten. Gemäß den Weisungen des Hl. Stuhls und stets im Verein mit den Ortsbischöfen und besonders mit den ostkirchlichen Patriarchen werden sie sich um Kontakte mit den Christengemeinden und auch um freundschaftliche Beziehungen zu den nichtchristlichen Gemeinschaften bemühen. Sie werden den Hl. Stuhl objektiv informieren über alles, was die Kirche und das Heil der Seelen angeht, über das Denken der Bischöfe, des Klerus, der Ordensleute und Gläubigen, ihre Anregungen und Begehren, und werden denen, die diese betreffen, die Normen des Hl. Stuhls übermitteln. Sie führen ihre Mission unter Leitung des Kardinalstaatssekretärs aus und sind ihm gegenüber für den vom Papst erhaltenen Auftrag verantwortlich.

b) Konkrete Tätigkeiten. Die Mission des päpstlichen Vertreters umfaßt folgende spezifische Tätigkeiten:

1. Ernennung von Bischöfen. Er leitet den geeigneten kanonischen Prozeß ein, teilt die Namen der Kandidaten dem Hl. Stuhl mit und erstattet über sie *coram Domino* sein Gutachten, indem er sich das Urteil kluger Personen zunutze macht, die an die Schweigepflicht gebunden sind. Dabei wird er die Kompetenz der Bischofskonferenzen, die legitimen Privilegien und das besondere Regime respektieren, die der Hl. Stuhl insbesondere den Ostkirchen und Missionsländern gewährt.

2. Ziehung von Bistumsgrenzen. Unter Respektierung der Bischofskonferenzen und des ostkirchlichen Rechts wird er Fragen der Errichtung, Teilung oder Aufhebung von Kirchensprengeln eingehend prüfen und dem Hl. Stuhl die Vorschläge der Bischofskonferenzen und sein eigenes Gutachten übermitteln.

3. Beziehungen zu den Bischöfen. Er wird die Ortsbischöfe brüderlich unterstützen und beraten und dabei stets ihre Jurisdiktion respektieren. Der entscheidenden Bedeutung der Bischofskonferenzen bewußt, wird er mit ihnen in engstem Kontakte stehen, um sie zu unterstützen. Er wird der Eröffnungssitzung beiwohnen sowie den Sitzungen, zu denen er eingeladen oder vom Hl. Stuhl entsandt wird. Er soll über die Tagesordnung informiert werden und wird ein Doppel der Akten erhalten, um sie zur Kenntnis zu nehmen und dem Hl. Stuhl zu übermitteln.

4. Beziehungen zu den Ordensleuten. Er wird die höheren Ordensobern des Landes beraten und unterstützen, die Konferenzen der Ordensmänner und Ordensschwestern fördern und festigen und ihr apostolisches, erzieherisches, fürsorgerisches und soziales Wirken koordinieren entsprechend den Normen des Hl. Stuhls und der örtlichen Bischofskonferenzen. Das gleiche wird er in bezug auf die Säkularinstitute tun, insofern diese Normen auf sie anwendbar sind.

5. Beziehungen zum Staat. Normalerweise pflegt er die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat, da es seine besondere Aufgabe ist, im Namen des Hl. Stuhls a) die Beziehungen mit der Landes-

regierung zu verstärken; b) das, was die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat betrifft, zu behandeln; c) sich mit dem Abschluß von Abkommen befassen, welche die Sphäre des öffentlichen Rechts betreffen. Soweit es die Umstände erlauben, wird er die Meinung der Ortsbischöfe erfragen, die er auf dem laufenden halten wird.

6. Internationale Organismen. Er wird mit Aufmerksamkeit die Programme der internationalen Organismen verfolgen, sofern nicht ein ständiger Delegierter oder Beobachter des Hl. Stuhls vorhanden ist. Außerdem soll er: a) regelmäßig über die Tätigkeit dieser Organismen Bericht erstatten; b) im Einvernehmen mit dem Ortsepiskopat die Zusammenarbeit zwischen den Fürsorge- und Erziehungsinstitutionen der Kirche und den entsprechenden intergouvernementalen oder nichtstaatlichen Institutionen fördern; c) die Tätigkeit der internationalen katholischen Organisationen fördern. Die Delegierten oder Beobachter des Hl. Stuhls werden im Einvernehmen mit dem päpstlichen Vertreter im betreffenden Land handeln.

7. Jurisdiktion und Präzedenz. Der Sitz des päpstlichen Vertreters ist von der Ortsjurisdiktion exemt. In seinem Oratorium kann der Vertreter die Fakultät zum Beichthören gewähren, seine eigenen Fakultäten ausüben und Gottesdienst halten, wobei er die auf dem betreffenden Territorium geltenden Anordnungen zu respektieren hat und die interessierte kirchliche Autorität, sofern dies angezeigt ist, informiert. Nachdem er den Ortsordinarius wenn möglich vorher benachrichtigt hat, kann er das Volk segnen und in allen Kirchen des Territoriums, worin er Legat ist, zelebrieren und auch pontifizieren. Dabei hat er die Präzedenz gegenüber den Erzbischöfen und Bischöfen, nicht aber gegenüber den Kardinälen und den ostkirchlichen Patriarchen. Seine Rechte und Privilegien sind ihm zu dem Zwecke gewährt, daß er, indem er klug von ihnen Gebrauch macht, den Charakter seiner Legation besser zum Ausdruck bringt und seinen Dienst leichter verrichten kann.

Selbstverständlich hat im päpstlichen Gesandtschaftswesen gegenüber jeder andern Erwägung die geistige Zielsetzung der Kirche den Vorrang: das Heil der Seelen bei allen Völkern.

[1] Vgl. I. Cardinale, Le Saint-Siège et la diplomatie (Desclée Paris 1962) 21–34.

[2] Msgr. J. B. Montini, Rede vom 25. April 1951: La Pontificia Academia Ecclesiastica (Città del Vaticano 1951) XXII–XXIX. Umfassender Auszug in Cardinale aaO. 183–187; vollständige Wiedergabe in C. Calderon, Montini, Papa (Salamanca 1963) 109–121.

[3] Acta Apost. Sedis 61 (1969) 473–484. Vgl. F. Cavalli, Il motu proprio «Sollicitudo omnium ecclesiarum»: La Civiltà Cattolica (1969) 34–43; L. de Echeverria, Funciones de los legados del Romano Pontifice: Revista Española de Derecho Canónico Bd. 24, 573–636.

[4] P. Blet, Le antiche Nunziature: L'Osservatore Romano, 2. Juli 1969.

[5] Motu proprio «Sollicitudo omnium Ecclesiarum», Art. III.

Übersetzt von Dr. August Berz

ISIDORO MARTÍN

geboren am 24. September 1909 in Albacete (Spanien), Katholik. Er studierte an den Universitäten von Murcia, Salamanca, Madrid und Bologna, ist Doktor der Rechte und Lizentiat der politischen Wissenschaften, Professor für Kirchenrecht sowie Direktor der Abteilung Kirchenrecht der Universität Madrid. Er veröffentlichte unter anderem: Seglares en la historia del catolicismo español (Madrid 1968).

Adrianus de Jong

Konkordate und internationales Recht – Wert und Einfluß

Vielleicht ist es ein Wagnis, in diesem Augenblick über Konkordate zu schreiben. Eine neue Sicht auf Kirche und Gesellschaft setzt sich durch. Das hat auch Folgen für bestimmte Strukturen und Einrichtungen; und Konkordate bilden davon keine Ausnahme. Alles, was über die mögliche Revision der Konkordate in Italien und Spanien gesagt und geschrieben wird, verrät schon einiges von diesen Konsequenzen.

Die Absicht dieses Artikels ist jedoch nicht, die Konkordate zu beurteilen, sondern wir wollen über die Frage nachdenken, welchen Platz die Konkordate im internationalen Rechtsverkehr auf Grund ihrer Stellung im Konkordatsland einnehmen. Diese Frage soll an einem konkreten Punkt beantwortet werden, und zwar an der Ehe. An ihr läßt sich der Einfluß der Konkordate auf die zivile Gesetzgebung und auf die öffentliche Ordnung im Konkordatsland und darüber hinaus erkennen.

Gleichzeitig soll auf einige Tendenzen hingewiesen werden, die den Wert der Konkordate für heute bestimmen können.

Konkordat – ein internationaler Vertrag

Die Definition für ein Konkordat, wie Professor H. Wagnon sie gegeben hat, lautet so: Konkordat ist «eine Übereinkunft, geschlossen zwischen der kirchlichen und bürgerlichen Autorität, um ihre gegenseitigen Beziehungen in verschiedenen ‹Dingen› (‹Sachen›) zu regeln, in denen sie einander begegnen».[1] Es war immer der Wunsch der Kirche und verschiedener Staaten, gemeinsame Angelegenheiten zu regeln. Das geschah in mancherlei Formen; eine der wichtigsten Formen ist wohl das Konkordat.

Konkordate werden nämlich in bestimmter Absicht geschlossen, wie Pius XII. gesagt hat: «In den Konkordaten sucht die Kirche die rechtliche Garantie und die notwendige Unabhängigkeit für ihre Sendung.»[2] Dieser Wunsch geht deutlich aus den einleitenden Artikeln der Konkordate hervor. In den Konkordaten aus der Zeit vor 1929 wird so in den meisten Texten der Akzent auf das Recht gelegt, daß die katholische Religion im Konkordatsland frei ausgeübt werden kann. Im Lateranvertrag wird sowohl die Souveränität der Vatikanstadt wie auch die des Heiligen Stuhls auf internationaler Ebene anerkannt. Das wiederholt sich in mehreren Konkordaten. Im Konkordat mit Polen (1940) wird außerdem die Rechtspersonalität der Kirche ohne nähere Bestimmung anerkannt, was ebenfalls als In-Kraft-Setzung auf internationaler Ebene verstanden werden muß. Im Konkordat mit Spanien (1953) und mit der Dominikanischen Republik (1954) wird von der Katholischen Kirche als *societas perfecta* gesprochen, d. h. daß sowohl die Kirche wie der Staat auf eigenem Gebiet souverän sind oder (mit andern Worten) daß die volle Unabhängigkeit der Kirche sowohl im Staat wie auch auf internationaler Ebene anerkannt wird. Im Vertrag mit Venezuela (1964) wird die Kirche als öffentliche Rechtsperson anerkannt, während im «Modus vivendi» mit Tunesien (1964) gesagt wird, daß die Kirche dort den Charakter einer Rechtspersönlichkeit privaten Rechts besitze.

Diese und andere Texte zeigen, wie sich die Kirche auf verschiedene Weise um Anerkennung ihrer Unabhängigkeit bemüht hat und diese in einem offiziellen Vertrag hat sichern wollen; und durch die Anerkennung der Kirche auf dieser Ebene ist das Konkordat mit einem internationalen Vertrag gleichzustellen. Das wird noch dadurch verstärkt, daß im Konkordat auf das kanonische Recht als eigene Rechtsordnung verwiesen wird. Und wenn dann im Konkordat festgelegt wird, daß bestimmte «Angelegenheiten» («Sachen») durch das kanonische Recht allein geregelt werden, wird dieses Recht auch als solches in das internationale Privatrecht des Konkordatslandes aufgenommen. «Ja», sagt I. H. Hijmans, «das internationale Privatrecht ist ein Teil des Privatrechts, zumal des nationalen Privatrechts... Gleichgültig aus welcher Rechtsquelle es hervorgeht, vor allem ob es durch Traktate ins Leben gerufen worden ist oder nicht, bildet es immer in jedem Staat einen Teil seines Rechts.»[3]

Außerdem muß man sich gut vor Augen halten, daß es in allen Konkordaten um dasselbe kanonische Recht geht, das aus der souveränen Rechtsordnung der Kirche hervorgeht, sei es nun in Spanien oder Italien. Aber auch die oben erwähnte Definition des Konkordats dürfen wir nicht vergessen; es geht um die Regelung von «Sachen» im Konkordatsland. So geht es nicht an, das im Konkordat Geregelte auf die ganze Kirche zu übertragen, obwohl diese Bestimmungen auf Grund des internationalen Privatrechts auch außerhalb des einzelnen Konkordatslands in Kraft sein können.

Die «Konkordatsehe»

Letzteres bringt uns zum Thema «Konkordatsehe». Hier geht es ja um eine Regelung im Konkordatsland selbst, die Folgen über die Grenzen dieses Landes hinaus hat.

Zuerst haben wir uns die Frage zu stellen: Was ist das Wesen der «Konkordatsehe»? Beim Suchen nach einer Antwort begegnen wir den verschiedensten Meinungen, vor allem in Italien. Das ist bezeichnend für die Wertbegrenzung des Konkordats, sowie für den Einfluß, den es in diesen Ländern hat.

So begegnen wir in Italien einer doppelten Strömung: Einige Autoren lehren, daß mit dem Konkordat eine ganz neue Ehe-Institution entstanden sei, und die meisten von diesen behaupten, das sei vom Staat so gewollt gewesen; andere bestreiten dies.

Die ersteren streichen vor allem den beherrschenden Platz des Staates hervor. Sie sagen zwar, daß in der «Konkordatsehe» kanonische und bürgerliche Rechtselemente zusammengehen, aber in den Vordergrund rücken sie, daß letztlich der Staat diese *forma* der Ehe festlegte. Vor allem Crisostomi Marini betont dies. Er sieht die «Konkor-

datsehe» als «eine unitäre und homogene Einrichtung, insofern sie im bürgerlichen Gesetz festgelegt ist».[4] Und so erkennt – nach seiner Meinung – das italienische Gesetz auch nach dem Konkordat eigentlich nur *eine* Form der Ehe als Rechtsinstitut an: die bürgerliche Ehe, die vom Staat geregelt worden ist.

Das Auffallendste an dieser Strömung ist wohl, daß sich diese Autoren praktisch nur auf den Text des bürgerlichen Gesetzes berufen. So schreibt z. B. M. Spatafora: «Mit dem Konkordatsgesetz hat man die Möglichkeit, jene bürgerlichen Folgen hervorzubringen, die der Ehe, die vom kanonischen Recht beherrscht wird, nicht zuerkannt werden, sondern einem bestimmten Ehetyp, der in Art. 5 des Gesetzes vom 27. März 1929 bezeichnet ist.»[5]

Einen ganz andern Ton hören wir bei Autoren wie P. D'Avack, G. Badii und Schiappolo. Sie sagen, die Konkordatsehe sei die kanonische Ehe, die in das neue Konkordatsgesetz aufgenommen wurde; der Staat regelt lediglich die Folgen «mere civiles». Sie lehnen deshalb die Konkordatsehe als eigene Institution ausdrücklich ab.

Bei den meisten dieser Autoren kehrt die Meinung von Desjardins wieder: «Der Staat betrachtet die kanonische Ehe als ein Faktum, das unabhängig vom Staat existiert... Dieses Faktum wird von der Kirche dem Staat (als bestehend) erklärt, und der Staat erkennt dieser Ehe die zivilen Folgen zu.»[6] Und so schreibt Colella: «Sowohl aus Art. 34 des Konkordats wie aus den Normen des Ehegesetzes selbst folgt, daß der Staat und die Kirche keine neue *forma* der Ehe schaffen wollten, sondern daß sie durch Festlegung einer bestimmten Form die kanonische Ehe stabilisiert haben, die – wie es in unsere Rechtsordnung aufgenommen wurde – die bürgerlichen Folgen hervorbringen kann.»[7]

Auch in den Konkordaten mit Spanien, Portugal und der Dominikanischen Republik (wir wollen uns auf diese beschränken) finden wir keine Spur von Anerkennung einer neu errichteten Ehe-Institution; immer wird auf die Ehe verwiesen, die nach den Gesetzen des kanonischen Rechts geschlossen und nach den vorliegenden Bestimmungen registriert wurde.

In Spanien gibt es darin volle Einstimmigkeit. Aber hier hat man ein anderes Problem, daß nämlich die katholisch Getauften verpflichtet sind, eine kanonische Ehe zu schließen, außer sie weisen nach, daß sie mit der Katholischen Kirche gebrochen haben. Diese Verpflichtung geht nicht aus dem Konkordatstext selbst hervor, sondern aus dem bürgerlichen Recht. Hier ist der Einfluß des Konkordats auf die bürgerliche Gesetzgebung und die öffentliche Ordnung in Spanien allenthalben deutlich spürbar.

Auf Grund dieses Materials meinen wir auf die Frage «Was ist das Wesen der Konkordatsehe?» antworten zu müssen: Die «Konkordatsehe» ist die kanonische oder kirchliche Ehe, die von den kanonischen Gesetzen beherrscht und von bestimmten Forderungen umgeben wird, welche im Konkordat von Kirche und Staat festgelegt worden sind, so daß diese Ehe dieselben bürgerlichen Folgen hervorbringt wie die bürgerliche Ehe.

Das bringt uns zu einer weiteren Frage: nach Rechtsgültigkeit und Tragweite dieser Ehe inner- und außerhalb des Konkordatslandes.

Wir haben gesehen, daß die Konkordatsstaaten nicht nur die freie Religionsausübung garantieren, sondern daß in ihnen die Kirche auch ihre geistliche Gewalt, sowohl ihre gesetzliche wie auch ihre rechtliche Gewalt, gegenüber ihren Mitgliedern frei ausüben kann und zwar nach ihrer eigenen Rechtsordnung und Gesetzgebung, weil (wie H. Wagnon sagt) «alle Konkordatsländer das kanonische Recht, das auf der Souveränität der Katholischen Kirche beruht, als eine eigene und unabhängige Rechtsordnung betrachten».[8]

So hat das Wort «beherrscht vom kanonischen Recht» eine eigene Bedeutung. Angewandt auf die Konkordatsehe bedeutet es, daß diese Ehe nicht nur hinsichtlich der *forma* der Eheschließung unter den kanonischen Gesetzen steht, sondern daß nach diesen Gesetzen auch die gerichtliche Kompetenz der Kirche zukommt, wenn es um eine Konkordatsehe geht.

Das schließt konkret folgendes ein:

Alle katholischen Einwohner eines Konkordatslandes können frei eine Konkordatsehe schließen. In Spanien sind sie aber dazu verpflichtet, auf Grund des Bürgerlichen Gesetzbuches Art. 34: «Die Ehe muß kanonisch geschlossen werden, wenn sich wenigstens einer der Heiratenden zur katholischen Konfession bekennt. Die Zivilehe ist erlaubt, wenn sich keiner der Heiratenden zum katholischen Glauben bekennt.» In den andern Ländern kann man wählen.

Dieses Wahlrecht haben in einem Konkordatsland auch die «Ausländer», und zwar auf Grund des internationalen Privatrechtprinzips «Locus regit actum», unter der Bedingung, daß es dafür keine Hindernisse im nationalen Recht des betreffenden Auslandes gibt. Das gilt auch für Italiener, Portugiesen und Spanier, die in einem anderen Konkordatsland eine «Konkordatsehe» schließen wollen.

Aber wie steht es, wenn sie eine Ehe schließen wollen in einem Land, das kein Konkordat abgeschlossen hat und in dem die Zivilehe verpflichtend ist? Auf ihrer Gesandtschaft oder beim Konsulat können sie auch in diesem Land eine Konkordatsehe schließen. Aber sonst? Für Italiener wird die Zivilehe die einzige Möglichkeit sein. Die Portugiesen können, nach ihrem internationalen Privatrecht, auch in einem Land ohne Konkordat eine kanonische Ehe schließen, wenn sie auf dem Konsulat eingetragen wird. Sie wird in ihrem Land anerkannt, auch wenn das Land, in welchem die Ehe geschlossen wurde, diese nicht anerkennt; aber sie können auch die Eheform nach der «lex loci» wählen. Die Spanier, die zum katholischen Bekenntnis gehören, haben diese Freiheit nicht; für sie gilt nach Art. 9 ihres Bürgerlichen Gesetzbuches auch im Ausland, daß sie eine kanonische Ehe schließen müssen; eine Zivilehe nach der «lex loci» ist für sie nicht möglich, es sei denn, daß sie ihrem Glauben abschwören. Hier sehen wir einen Konflikt zwischen den einzelnen Rechtsordnungen.

Die zweite Konsequenz aus der Anerkennung der Eigenrechtsgewalt der Kirche durch das Konkordat bringt aber noch mehr Konflikte im internationalen Rechtsverkehr mit sich. In den meisten Konkordaten wird nämlich festgelegt, daß ausschließlich die kirchlichen Gerichte befugt sind, über Ungültigkeit oder Nichtigkeit der Konkordatsehe zu urteilen, also unter Ausschluß der bürgerlichen Gerichte, wo auch immer es sei. Das wird in den Konkordatstexten und in den bürgerlichen Gesetzen Italiens, Spaniens und Portugals ausdrücklich festgelegt.

Selbstverständlich wird dieser Grundsatz in Ländern, die kein Konkordat abgeschlossen haben, nicht immer akzeptiert. In Frankreich besteht z. B. die Bestrebung, in allen Fällen die «lex fori» für zuständig zu erklären, wenn die Verheirateten ihren Aufenthalt in Frankreich haben. In diesem Fall würde man also etwa die Ehescheidung für eine Konkordatsehe zweier Italiener aussprechen. Trotzdem gibt es Gerichte, die sich bei Ehen zweier Ausländer für unzuständig erklären und bei einer Konkordatsehe die kanonischen Gesetze achten werden. In Belgien werden zwei Verheiratete, die Bürger eines Konkordatslandes sind, nach Art. 1 des Gesetzes vom 27. Juni 1960 keine Ehescheidung erreichen können; der Richter wird sich dabei für unzuständig erklären müssen, auch wenn es um Trennung von Tisch und Bett geht, worüber die Ehescheidung im nationalen Gesetz den kirchlichen Gerichten vorbehalten ist.

In den Niederlanden schließlich gilt dasselbe auf Grund der Haager Verträge von 1902 für Italiener und Portugiesen, die eine Konkordatsehe geschlossen haben; gegenüber Spanien wird sich der niederländische Richter jedoch für zuständig halten können, wenn er Art. 6 der Vorlage «Eenvormige Wet» aus dem Jahre 1951 berücksichtigt.

Aber wenn die Verheirateten verschiedener Nationalität sind, wird man in Frankreich und Belgien gegenüber denen, die die belgische (bzw. französische) Nationalität haben, immer die «lex fori» anwenden, ohne Rücksicht darauf, ob sie Kläger oder Beklagte sind. In den Niederlanden scheint (mit Recht) mehr die effektive Nationalität als Anknüpfungspunkt in Geltung zu kommen; also wird in Zukunft nicht in allen Fällen z. B. die niederländische Nationalität der Frau ausschlaggebend sein. In den drei genannten Ländern wird aber nicht der spezifische Charakter der Konkordatsehe berücksichtigt, wenn diese von zwei Bürgern dieser Länder in einem Konkordatsland geschlossen worden ist.

So kann es also Konflikte geben zwischen der Rechtsordnung von Ländern, die ein Konkordat abgeschlossen, und Ländern, die kein Konkordat abgeschlossen haben, da die Konkordatsländer die Urteile der Zivilgerichte über Konkordatsehen nicht anerkennen, weil in diesen Ländern auf Grund des Konkordats und des betreffenden bürgerlichen Rechts und des internationalen Privatrechts diese Konkordatsehen niemals durch Ehescheidung gelöst werden können und die gerichtliche Kompetenz über diese Ehen ausschließlich den kirchlichen Gerichten zukommt, wo sich die Ehepartner auch befinden mögen, weil diese Ehe den kanonischen Gesetzen untersteht.

Wert, Einfluß und Tendenzen

Diese Überlegungen zur Konkordatsehe haben uns schon mehrmals die Bemerkung entlockt, daß die Konkordate einen wichtigen Einfluß auf die Rechtsordnung im Konkordatsland gehabt haben, bestimmt bezüglich der Ehe; und durch die Aufnahme bestimmter Urteile in das internationale Privatrecht des Konkordatslandes auch im internationalen Rechtsverkehr. Besonders deutlich war das in Spanien der Fall, wo nach dem Konkordatsabschluß das bürgerliche Gesetz revidiert wurde, und zwar so, daß die bürgerliche Ehe der kanonischen Ehe untergeordnet wurde. Auch in Italien ist dieser Einfluß spürbar bis in unsre Tage. Dieser Einfluß ist nicht zu leugnen und hat in sich auch einen gewissen Wert.

Das Ziel der Konkordate war übrigens immer, eine Garantie für die Freiheit der Glaubensverkündigung und des Glaubenslebens zu schaffen. Diese Freiheit ist auch in unsren Tagen wichtig. So wurde auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gesagt: «Die Freiheit der Kirche ist das grundlegende Prinzip in den Beziehungen der Kirche zu den öffentlichen Gewalten sowie der gesamten bürgerlichen Ordnung...» Und diese Freiheit muß im Einklang mit jener religiösen Freiheit stehen, «die für alle Menschen und Gemeinschaften als ein Recht anzuerkennen und in der juristischen Ordnung zu verankern ist».[9]

Zwar kommt die Frage auf, ob das auch jetzt auf dem Weg über die Konkordate geschehen muß? Sollte das Verhältnis Kirche und Staat nicht eher im Lande selbst geregelt werden und zwar zwischen der Bischofskonferenz und der diesbezüglichen Regierung? Für ein näheres Studium dieser Frage verweisen wir auf einen Artikel von Professor Alexander Hollerbach.[10]

Außerdem wird der Wert eines Konkordats in unserer Zeit durch eine andere Sicht auf Kirche und Staat bezweifelt; sie unterscheidet sich nicht wenig von der Sicht *der* Zeit, in der mehrere Konkordate abgeschlossen wurden. Es ist deshalb verständlich, wenn sowohl in der Kirche wie in manchen Staaten Stimmen laut werden, die Konkordate sollten revidiert werden. Vor allem auf seiten der Kirche wünscht man eine Revision im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils. Auch das wird weitreichende Folgen mit sich bringen, wenn wir nur an die einleitenden Artikel der Konkordate denken und anderseits an einen Text des Zweiten Vatikanischen Konzils wie diesen: «Wenn in Anbetracht besonderer Umstände in einem Volk einer einzigen religiösen Gemeinschaft in der Rechtsordnung des Staates eine spezielle bürgerliche Anerkennung gezollt wird, so ist es notwendig, daß zugleich das Recht aller Bürger auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewahrt wird.»[11]

Wir wollen schließen, indem wir noch einmal die Definition eines Konkordats geben. Es ist «eine Übereinkunft, geschlossen zwischen der kirchlichen und bürgerlichen Autorität, um ihre gegenseitigen Beziehungen in verschiedenen ‹Dingen› (‹Sachen›) zu regeln, in denen sie einander begegnen». Es klingt sachlich. Wer aber ein offenes Auge für die Wirklichkeit hat, wird – angesichts des Gesagten und trotz verschiedener Konflikte sowie in der Aussicht auf eine mögliche Revision – den Wert und Einfluß eines Konkordats (innerhalb und außerhalb des Konkordatslandes) nicht leugnen können.

[1] H. Wagnon, Concordats et droit international (Gembloux 1935) 23.

[2] Pius XII. in seiner Ansprache am 6. Dezember 1953 vor den Juristen Italiens: AAS 45 (1953) 802.

[3] I. H. Hijmans, Algemene Problemen van Internationaal Privaatrecht (Zwolle 1937) 12.

[4] A. Crisostomi Marini, Il diritto matrimoniale nelle recenti disposizioni legislative (Rom 1929) 32.

[5] M. Spatafora, Sulla pretesa extraterritorialità della disciplina concordataria del matrimonio: Democrazia e Diritto 2 (1960) 96.

[6] R. Desjardins, Le mariage en Italie depuis les Accords de Lateran (Paris 1933) 58.

[7] P. Colella, Considerazioni in tema di trascrizione del matrimonio canonico: Il Monitore dei Tribunali (1960) 277.

[8] H. Wagnon, Le caractère spirituel des concordats: L'Année Canonique VII (1962) 103.

[9] In der Erklärung über die Religionsfreiheit, Nr. 13, verabschiedet vom Zweiten Vatikanischen Konzil.

[10] A. Hollerbach, Die neue Entwicklung des Konkordatsrechts: Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart NF 17 (1968) 118–163.

[11] Erklärung über die Religionsfreiheit, Nr. 6, verabschiedet vom Zweiten Vatikanischen Konzil.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ADRIANUS DE JONG

geboren am 22. August 1935 in Blaricum (Niederlande), 1961 zum Priester geweiht. Er studierte am Theologicum von Warmond und an der Universität Löwen, ist Doktor des Kirchenrechts (1966), Ko-Direktor des Krankenhauses Maria-Stichting von Haarlem sowie Mitglied des bischöflichen Vikariates für kirchliche Organisation in Haarlem. Seine Dissertation behandelte die Ehe in bezug auf das Konkordat.

Juan Calvo Otero

Moderne Beziehungen zwischen Kirche und Staat

Synthese der neuen Modelle im Licht des Zweiten Vatikanums und der heutigen Zeit. Kritik dieser Modelle

Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat lassen sich erst in der Geschichtsperiode, die wir «die Moderne» nennen, ernstlich prüfen. Dies beruht meines Erachtens auf zwei Gründen: 1. Der Staat ist ein modernes juridisch-politisches Gebilde, und der Sinn für die Relativität, die den stark der geschichtlichen Dynamik unterworfenen Staatsauffassungen zu eigen ist, bricht zwangsläufig mit den abstrakten Auffassungen, die uns die klassischen Staatslehren boten (die sich in nicht wenigen Handbüchern unserer Zeit immer noch geltend machen). 2. Anderseits steht in der Moderne die Kirche vor dem Problem, daß die «Beziehungen» zwischen ihr und dem Staat nicht mehr auf der Glaubenseinheit der Glieder der staatlichen Gemeinschaft basieren können. Im Grunde war die klassische Auffassung nur eine Fiktion geschichtlicher Politik, ein Überleben alter religiös-politischer Anschauungen in der christlichen Gesellschaft.

«Nationalisierung» des religiösen Phänomens

Dieser letzte Punkt erfordert eine summarische Überlegung. Das religiöse Phänomen hat stets gesellschaftliche Ausdrucksformen dieser oder jener Art gehabt, und diese Ausdrucksformen bleiben an das Zusammengehörigkeitsgefühl eines bestimmten Volkes gebunden. Der territoriale oder ethnische Charakter einer Religion diente auch als Band des Zusammenhangs eines Volkes. In heutigen Begriffen ausgedrückt: es ließe sich von einer «Nationalisierung» der Äußerungen der Religion sprechen. Ein anderer allgemeiner Charakterzug von besonderer Bedeutung bestand überdies darin, daß zwischen dem typisch Zeitlichen oder Politischen und dem Religiösen nicht deutlich unterschieden wurde. Der Universalismus der Kirche sowie ihre tiefgründende Einheit müssen sich in einer ersten Epoche mit diesem Problem auseinandersetzen; sie suchen das Politische vom Religiösen zu trennen – in Formulierungen des Typus Macht und Gehorsam – und doch beide Sphären im Bewußtsein der Christen miteinander zu verbinden. Dies stieß in Theorie und Praxis auf bedeutende Schwierigkeiten.

Zwar begegnet man in der Geschichte der Kirche in der Welt stets Zügen der natürlichen Nationalisierung des religiösen Phänomens, die in Spannung stehen zur Universalität der Erlösung, so daß man einen doppelten – politischen und religiösen – Universalismus christlichen Charakters zum Ideal erhob, der die urtümlichen Auffassungen irgendwie überwand, sie aber zugleich radikalisierte. Bezeichnenderweise machen sich beim endgültigen Zusammenbruch des Ideals der politisch-religiösen Einheit wiederum die alten Kriterien in scharfen technischen Formulierungen geltend: «Cuius regio, eius et religio.»

Die spätere Entwicklung der Ideen – und des praktischen Lebens – hat zu einer spannenden Themastellung im jetzigen Zeitpunkt geführt. Einerseits ist der globale Einfluß des Liberalismus mit seinem so positiven Kern (wenn auch nicht alle seine Folgen positiv waren), der Achtung vor dem Einzelmenschen, wahrzunehmen; anderseits liegen vielgestaltige kollektivistische Ausdrucksformen vor. Durch die menschliche Person als Attributionszentrum beider Seiten (Individualität und Kollektivität) des Menschen ist es irgendwie zu einer Synthese gekommen. Und was noch wichtiger ist: eben diese Tendenz prägt den Gesellschaftsentwürfen unserer Zeit ihren Stempel auf und will in den modernen Verfassungen ihren Niederschlag finden. Diese wichtige Gegebenheit wurde von der Kirche heute zur Kenntnis genommen und dient dazu, die unmittelbare Zukunft darnach auszurichten.

Das Thema der Beziehung zwischen Kirche und Staat auf dem Zweiten Vatikanum

Im anfänglich zur Erörterung auf dem Konzil vorgeschlagenen Schema zur Konstitution «De Ecclesia», die durch viele radikale Umstellungen hindurch zur Konstitution «Lumen gentium» wurde, war ein Kapitel (IX) «De relationibus inter Ecclesiam et Statum» enthalten. Daß das Schema auf diesen konkreten Punkt fixiert wurde, war schon Gegenstand intensiver Auseinandersetzungen innerhalb der Theologischen Kommission gewesen, vor allem weil es den Grundlinien der Lehre zuwiderlief, die im Dokument über die Religionsfreiheit vorgelegt wurde. Es ergab sich das dornenvolle Problem, wie man – implizit – in einem Dokument die These der Toleranz und in einem andern die der generellen Freiheit vertreten könne. Be-

kanntlich wurde bei der Endredaktion der Konstitution «De Ecclesia» dieses Kapitel vollständig weggelassen. Es blieb höchstens eine flüchtige Anspielung darauf in Nr. 36, wo bloß auf die Notwendigkeit hingewiesen wird, daß die Christen in ihrem Verhalten die Rechte und Pflichten, die sich aus ihrer Zugehörigkeit zur Kirche und zum Staat ergeben, miteinander in Einklang bringen und zwischen beiden Sphären deutlich unterscheiden. Doch von der Kirche als einer zur organisierten menschlichen Gesellschaft in Beziehung zu setzenden Institution ist in der Konstitution «Lumen gentium» keine – wenigstens keine ausdrückliche – Spur verblieben.

Das Konzil hat zwar diese Frage nicht absolut beiseite gelassen. Es befaßt sich im Gegenteil direkt mit diesem Thema in der Konstitution «Gaudium et spes»: «Politische Gemeinschaft und Kirche» (Nr. 76). Es ist aufschlußreich, daß man anstelle des üblicheren Begriffs «Staat» den Ausdruck «politische Gemeinschaft» verwendet. Daß das Wort «Staat» an den Rand verwiesen wurde, entspricht einer dynamischeren und fundamentaleren Sicht des öffentlichen Lebens der Menschen, die weniger organisatorisch ausgerichtet oder durch die verschiedenen politisch-konstitutionellen Tendenzen technifiziert ist. (Da die politische Realität vorwiegend in den «Staaten» Gestalt annimmt, handelt es sich zwar der Substanz nach um das gleiche.) In diesem Text werden allgemeine Prinzipien zum Ausdruck gebracht: die Abhängigkeit und Autonomie der Kirche und der politischen Gemeinschaft, der Beitrag beider zur persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der menschlichen Person, Effizienz einer gesunden Zusammenarbeit zwischen den beiden entsprechend den jeweiligen örtlichen und zeitlichen Verhältnissen.

Schließlich wird in der Erklärung «Dignitatis humanae» eine sinndichte Lehre zusammengefaßt, die wenigstens in ihrer Formulierung bis zu einem gewissen Grad neu ist. Der unmittelbarste Hinweis findet sich in Nr. 13: «Die Freiheit der Kirche ist das grundlegende Prinzip in den Beziehungen zwischen der Kirche und den öffentlichen Gewalten sowie der gesamten bürgerlichen Ordnung.» Dies wird damit begründet, daß die Kirche eine «geistliche, von Christus dem Herrn gestiftete Autorität besitzt und eine Gesellschaft von Menschen ist, die das Recht besitzen, nach den Vorschriften des christlichen Glaubens... zu leben». Der Kirche steht auf dem Gebiet des praktischen Lebens die notwendige Freiheit – und eine rechtlich und tatsächlich gefestigte Stellung – zu, worin die Religionsfreiheit herrscht. Darum wird darauf hingewiesen, daß «die Freiheit der Kirche im Einklang steht mit jener religiösen Freiheit, die für alle Menschen und Gemeinschaften als ein Recht anzuerkennen und in der juristischen Ordnung zu verankern ist». Dies ist nicht nur für die Kirche von gutem, sondern gereicht «auch zum Wohl der irdischen Gesellschaft selbst».

Dieser schematischen Darstellung der Konzilsdokumente ist ein doppeltes Kriterium zu entnehmen, das für die modernen Entwürfe der Beziehungen zwischen Kirche und Staat von großer Bedeutung ist. Einerseits wird in der individuellen Ordnung eine Unterscheidung der Sphären – der zeitlichen und der transzendenten oder ekklesialen – gefordert, die bei jedem Christen in Einklang gebracht werden müssen. Anderseits wird auch auf eine Trennung auf institutioneller Ebene hingewiesen sowie auf die Notwendigkeit einer wirksamen Zusammenarbeit. Diese beiden Linien – die individuelle und die institutionelle – werden gesondert hervorgehoben, und es könnte der Klärung dienen, wenn man die Frage stellte: Verlaufen die beiden Linien parallel oder haben sie einen Konvergenzpunkt, vor allem dann, wenn man eine genauere juridische Formulierung anstrebt?

Persönliche und institutionelle Sphäre

Die *relatio relationum* Christ und politische Gemeinschaft, Kirche und politische Gemeinschaft enthält heute eine doppelte Schwierigkeit:

1. Die *Freiheit und Verantwortlichkeit* der menschlichen Person kann als verletzt betrachtet werden, wenn zwischen der Kirche und der politischen Gemeinschaft Beziehungen auf institutioneller und positiver Ebene (juridisch verwirklichte Beziehungen) bestehen. Diese können zwei Formen haben (wobei die eine Form die andere nicht ausschließt, die sich aber so auseinanderhalten lassen):

a) Ein genereller Entwurf, der praktisch dem entspricht, was die Konstitution «Gaudium et spes» (Nr. 76) sagt. Dabei würde man im Grunde nicht über die freie Aktion der zeitlichen Wirklichkeiten (die durch die politische Gemeinschaft erreicht werden) und der übernatürlichen Wirklichkeiten (die in der Kirche wurzeln) hinausgehen und stillschweigend ihre Interdependenz im Hinblick auf den Dienst an der menschlichen Person anerkennen. In dieser Formulierung fände sich nichts, was gegen die Meinungs- und Handlungsfreiheit des Individuums verstieße, und es würde auch die öffentliche Ordnung implizit respektiert.

b) Eine ausdrückliche Anerkennung, die sich nur in konkreten Situationen verwirklichen läßt. Diese bestände in einer Stellungnahme verschiedenen Ranges (bilaterales Abkommen, Einfügung einer Verfassungsklausel, Grundsatzerklärung, spezielle Anerkennung usw.) nicht durch die politische Gemeinschaft im allgemeinen, sondern durch eine organisatorisch-juridische positive Vereinbarung. Dies erfordert zwangsläufig, daß – als Koordinaten des menschlichen Lebens – die örtlichen und zeitlichen Umstände mithineingenommen werden, auf die das Zweite Vatikanum anspielt. In diesem Fall kann Anlaß gegeben werden zu Einwänden eines Sektors von Bürgern, die diese religiösen Kriterien personalisierenden Inhalts nicht teilen, oder zu einem radikaleren Einwand solcher, die nicht damit einverstanden sind, daß der Staat eine religiöse Konfession positiv legitimiert, sofern dies eine Adhäsion des Staates selbst mit sich bringt. In einer solchen Anerkennung liegen somit zwei Positionen vor: Man anerkennt ausdrücklich die Legitimität der Kirche und ihrer öffentlichen Erscheinungsformen, oder man nimmt auch eine offizielle Adhäsion an sie vor (dieser Aspekt wird später analysiert).

2. Die andere Schwierigkeit liegt in der Tatsache begründet, daß die Existenz des *Pluralismus* in der heutigen Gesellschaft formell anerkannt wird. Dieser Pluralismus betrifft in unserm Fall die religiöse Seite des Menschen, hat aber viele Ausdrucksformen. Der Schritt von dieser äußern Gegebenheit eines bloßen soziologischen Befundes zu ihrer philosophisch-juridischen Begründung und ihrer ethischen und theologischen positiven Bewertung ist sehr bedeutungsvoll. Da der Mensch von heute für dieses Faktum ganz besonders sensibel ist, macht diese Bewertung auf das individuelle Gewissen einen starken Eindruck. Dennoch bedarf sie einer kritischen Überlegung. Es erscheint nicht angebracht, daraus eine Beschützung des Irrtums abzuleiten oder auch eine Rechtfertigung des sich im Irrtum befindlichen Menschen (selbst wenn dieser persönlich gutgläubig ist). Vielmehr läßt sich für das Recht der Wahrheit einstehen, anstandslos bejaht zu werden, jedoch ohne daß eine stärkere «Koaktion» ausgeübt wird, als wie sie in ihrer innern Überzeugungskraft liegt. Den Irrtum zu rechtfertigen geht darüber hinaus. Die Wahrheit ist die Trägerin des Rechts; sie hat sich nicht mit dem Irrtum zu arrangieren, sondern besitzt ein Recht darauf, daß sie richtig verstanden und angenommen werden kann. So gesehen wird der religiöse Pluralismus von der Kirche mit einem tiefen geschichtlichen Sinn und als Teil oder manifestative Form ihrer Wahrheit anerkannt. Ein Opportunismus, der zu dieser theologischen und juridischen Position in Gegensatz stehen würde, würde ein zu weites Entgegenkommen bedeuten und unzulänglich sein. Das berühmte Problem der starren These und der umständebedingten Hypothese der traditionellen Traktate des öffentlichen Kirchenrechts ist schon immer Gegenstand kritischer Einwände gewesen, vor allem deshalb, weil das, was sich in Wirklichkeit beobachten läßt, und das, was als Lösung angeboten wird, einander nicht entspricht. Und es scheint nicht, daß wir einfach aufgrund der Spannung zwischen dem, was sein soll, und dem, was ist, verpflichtet wären, wenigstens theoretisch diese Unterscheidung weiterhin für berechtigt zu halten. Folgerichtiger ist die Einheitlichkeit der Grundausrichtung, die der Wandel ist, der heute angeboten werden muß.

Synthese der Modelle

Nach der Lehre des Zweiten Vatikanums werden die folgenden Beziehungen zwischen Kirche und Staat als normal angenommen:

A) Generelle Anerkennung: Aufgrund des Prinzips der Religionsfreiheit, das in der bürgerlichen Gesetzgebung ausdrücklich anerkannt wird, kann die Kirche die Autonomie aufrechterhalten, die sie kraft ihrer Einsetzung durch Gott und der persönlichen und gesellschaftlichen Struktur ihrer geschichtlichen Erscheinungsform für sich beansprucht. Diesbezüglich koexistiert sie auf bürgerlicher Ebene – wirklich oder möglicherweise – mit andern religiösen Konfessionen. Der Staat hat nur diese Freiheit seiner Bürger zu schützen und – der distributiven Gerechtigkeit entsprechend – jede Religionsgruppe bei der Erstrebung von Zielen, die im öffentlichen Interesse liegen, zu unterstützen. Gleichzeitig muß man dem Staat das Recht zusprechen, auch sich selbst zu schützen, indem er darauf achtet, daß der gesellschaftliche Einfluß des religiösen Phänomens nicht der rechten öffentlichen Ordnung widerstreitet und nicht die legitime Autonomie (auf der Ebene der Verwirklichungen, nicht auf der der Grundlegung und letzten Finalität) der zeitlichen Ordnung durchbricht. Doch darf er den religiösen Gemeinschaften nicht verwehren, ihre Lehre über die Gesellschaftsordnung zum Ausdruck zu bringen.

B) Besondere Anerkennung: Man kennt den Konditionalparagraphen von Nr. 6 der Erklärung «Dignitatis humanae»: «Wenn in Anbetracht besonderer Umstände in einem Volk einer einzigen reli-

giösen Gemeinschaft in der Rechtsordnung des Staates eine spezielle bürgerliche Anerkennung gezollt wird, so ist es notwendig, daß zugleich das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewahrt wird.» Es handelt sich dabei nur scheinbar um einen Bruch mit dem generellen Prinzip, die Religionsfreiheit einfachhin anzuerkennen. Es spielt aber dabei die konkrete geschichtliche Situation einer bestimmten Gesellschaft mit, die in Rechnung zu stellen ist, wenn man – ohne gegen das Wesentliche zu verstoßen – ein Gleichgewicht aufrechterhalten will zwischen dem, was in jeder Gesellschaft gesetzlich bestimmt, und dem, was gelebt wird. Die Gesetze haben Vater und Mutter – und müssen sie haben: den Gesetzgeber und das gesellschaftliche Leben. Dies hebt aber das allgemeine Prinzip nicht auf, sondern gewährt bloß einem weiteren Eingang, das eher den – legitimerweise zu schützenden – politischen Interessen als einer grundsätzlichen Theorie entspricht, die zum obigen Prinzip in Parallele stände. Zudem ist dieser zweite Aspekt konditionell, jedoch nicht gegensätzlich; er muß sich nach der geschichtlichen Dynamik und dem Ermessen des Gesetzgebers richten.

C) Anormale Situationen:

1. Die Nichtanerkennung der Konnaturalität der religiösen Äußerungen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens der Menschen und die Verweigerung des Rechtsschutzes.

2. Das Schweigen über dieses Thema von seiten des Gesetzgebers. Auch wenn die in der Gesetzgebung positiv festgelegte Garantie nicht ausschlaggebend ist, so erscheint es nicht als ein akzeptables politisches Kriterium, sich um ein Thema nicht zu kümmern, das auf die Gesellschaft so stark einwirkt.

3. Die offene oder stillschweigende Verfolgung. Sie findet eine Erklärung in gewissen Auffassungen des menschlichen Lebens, die aufgrund eines Vorurteils oder echten Urteils über den sozialen Fortschritt die Religion als ein Phänomen betrachten, das den notwendigen menschlichen Einsatz für den Fortschritt durchkreuzt oder lähmt. Dies bietet – mit einem noch schwerer wiegenden und weniger zu rechtfertigenden Charakter – die gleiche Schwierigkeit wie die vom Staat gesetzlich festgelegte Konfessionalität. Die Verfolgung gründet nicht auf Kriterien, die der Auffassung über das öffentliche Leben einer konkreten Gesellschaft entsprechen, sondern erfolgt deshalb, weil man sich zum Richter über die wahre Bestimmung des Menschen aufspielt.

4. Die juridische Anerkennung einer religiösen Konfession oder die Adhäsion an sie unter Hintansetzung der Legitimität der privaten und öffentlichen Äußerungen der übrigen Religionen. Dies ist um so stoßender, wenn dies zu dem Zweck geschieht, die gesellschaftliche Stoßkraft dieser religiösen Konfession für politische Interessen zu gebrauchen, die schon an und für sich zum mindesten diskutabel oder strittig sind. Auf die Länge ist es die Gesellschaft, die an dieser Abnormalität leidet; diese ist ein Übel für die Politik und nicht so sehr für die Religion.

5. Die permanente, unabänderliche staatliche Adhäsion an eine bestimmte religiöse Konfession. Einerseits läßt sich dies als ungeschichtlich anprangern; anderseits wird damit das gesellschaftliche Faktum des möglichen oder tatsächlich bestehenden Pluralismus verletzt, und es ergeben sich daraus anläßlich von neuen, legitimen Gesetzesreformen Zwistigkeiten und Schwierigkeiten.

Kritische Bewertung

a) Eine «geschichtliche» Lehre

In der Lehre des Zweiten Vatikanums ist ein allgemeines Prinzip – das der Religionsfreiheit – vorhanden, das alle Merkmale dauernder Gültigkeit aufweist. Es ist aber auch ein anerkanntes weites Feld von Varietäten vorhanden, die dadurch hervorgebracht werden, daß die Völker in den Lauf der Geschichte verwickelt sind, was verschiedenen Lehrauffassungen und juridischen Modalitäten Eingang bietet. Wollte man diese zu zusammenhängenden Theorien gruppieren, so würde man fast mit Sicherheit das verletzen, was das Realste in jeder von ihnen ist: die beständige Dialektik (das anderem Gegenüberstehen). Es ist schon zu einer allgemeinen Ansicht geworden, daß nur unter Beachtung einiger Elemente sich eine Varietät von Systemen bilden läßt und zwar gestützt auf Gesetzgebungstexte oder auf geschichtliche Ereignisse von starker Resonanz. Jedoch ist in der tief innern Wirklichkeit der Personen und der Gesellschaftsgruppen die Dialektik komplex und dem Wechsel unterworfen, und auf dieser Ebene bestehen bei allen Völkern große Ähnlichkeiten.

b) Anekdote und juridische Wirklichkeit

In unserer heutigen Zeit läßt sich die Tendenz beobachten, gewissen Fakten um ihrer peripheren Auffälligkeit willen eine überragende Bedeutung zuzuerkennen. So wälzt man Themen wie das dem Staat zustehende Recht zur «Präsentation» kirchlicher Würdenträger, die Steuer- oder Subventions-

systeme, Interferenzen in einem gewissen Typus der Darlegung der religiösen Lehre zu einem bestimmten Zeitpunkt, Anerkennung, Nichtvorhandensein oder Verletzung des *privilegium fori* usw. Es ist jedoch eine viel tiefer schürfende Prüfung erfordert: es sind die Interessen zu bewerten, die in diesen Manifestationen latent vorhanden sind, das Wozu ihrer Existenz. Synthetisch vorgehend schlage ich folgende Analyse vor:

Bei der notwendigen Einbettung des institutionellen Christentums in die zeitlichen Wirklichkeiten muß man gewisse Grenzen beachten: die Autonomie der bürgerlichen Organisation «ad intra» und ebenfalls die unabdingbare Autonomie der Kirche «ad intra». Dies ist das entscheidende Prinzip. Nun können aber in den Manifestationen «ad extra» einer Organisation Interessen der andern Gesellschaftsinstitution tangiert werden. So besitzt die Hierarchie der Kirche normalerweise einen Einfluß, der über die Grenzen einer rein kirchlichen Beurteilung ihrer Sendung hinausgeht, und damit rührt sie an ein Interesse der politischen Gemeinschaft, das berechtigterweise gewahrt werden soll, sei es auf dem Weg einer Übereinkunft, sei es durch Übernahme der zivilen oder pönalen Verantwortung für die Auswirkung dieser gesellschaftlichen Stoßkraft im Umkreis der öffentlichen Ordnung. Anderseits können einseitige Beschlüsse der politischen Macht Interessen der religiösen Gruppen verletzen oder wesentliche Aspekte der Lehre der Kirche (oder einer andern Konfession) von Grund auf tangieren. In diesem Fall kann die juridische Klugheit des Staates und der Kirche ein bilaterales Abkommen herbeiwünschen. So werden wenigstens die «Widerstände» vermieden oder abgeschwächt und – ohne die eigenen Prinzipien aufzugeben – bedient man sich der Rechtstechnik, um die Lehre einer Religion mit dem realen Leben ihrer Glieder in einer bestimmten politischen Gemeinschaft in Einklang zu bringen. Der Staat wird hinsichtlich der religiösen Wahrheit nichts diktieren, sondern wird nach seinem Rechtsermessen verfahren, wenn er die Tätigkeiten seiner Bürger ausrichtet und beurteilt. Die Kirche hinwieder findet ihre Grundlage in den eigenen theologischen und juridischen Prinzipien, projiziert sie aber als gesellschaftliche Interessen, denen es darum zu tun ist, die Würde der konkreten Person und des Zusammenlebens zu schützen. Dies erfordert die ausdrückliche und praktische Anerkennung ihres geschichtlichen Dynamismus. So läßt sich meines Erachtens die Ära der besonderen «Abkommen» zwischen der Kirche und den Staaten viel ungehemmter als in vergangenen Zeiten eröffnen, da man von weitschweifigen generellen Formulierungen absieht.

c) Institutionelle oder persönliche Aktivität?

So wie ich die Dinge sehe, nimmt allgemein die Denkströmung überhand, die für eine einzige Begegnung der Kirche mit den politischen Wirklichkeiten eintritt: auf der Ebene der Betätigung der Christen. Gewiß ist dies eine Forderung und ein nicht zu verachtender Wert der persönlichen Freiheit und Verantwortung, vor allem der Laien, die ja die besondere – wenn auch nicht ausschließliche – Sendung haben, die zeitlichen Angelegenheiten dem Willen Gottes entsprechend zu verwalten und zu ordnen («Lumen gentium» 31). Dies bildet sicherlich eine Form der Konfrontation der Kirche mit den säkularen Organisationen. Und die Phänomene der Dialektik – sowohl des aktiven Einflusses wie des Widerstandes in bezug auf die Einpflanzung der christlichen Grundsätze in die Themen, die mit der zeitlichen Gemeinschaft in Beziehung stehen – sind heute für diese Sicht sensibilisiert.

Nun aber scheinen weder die Lehre der Kirche noch die heutigen politischen Wirklichkeiten (Staaten, über-, inter- oder parastaatliche Organisationen) dazu angetan, diesen einseitigen Entwurf hinzunehmen. Die institutionelle Ausdrucksform der Kirche – die zu ihrem Wesen gehört – hält einige der Öffentlichkeit zugekehrte Seiten ihrer einzigen Mission für notwendig: die Kirche soll in der geschichtlichen Welt als Braut Christi und «lumen gentium» das Erlösungswerk verwirklichen. Darum stellt sie die Menschen und ihre dem Zusammenleben dienenden Institutionen in Rechnung. Sie läßt sich nicht ausschließlich von einigen Beziehungen zur politischen Macht bestimmen, sondern von einer allgemeinen, notwendigen Beziehung zur Welt, wovon die Beziehungen zwischen Kirche und Staat nur eine Konkretion sind, die geschichtlichen Veränderungen unterliegt. Überdies sind heute bei dem Einfluß der übernationalen und parastaatlichen Körperschaften die Staaten und die internationalen Organisationen selbst daran interessiert, eine Sendung der Kirche als Beschützerin geistiger Werte hinzunehmen, da alle Voraussetzungen gegeben sind, um sie durch die innerstaatlichen Rechte und durch die internationale Gemeinschaft in ihren verschiedenen Ausdrucksformen positiv anzuerkennen.

d) Nimmt die Kirche dieses Modell an?

Auf die Staaten – mit Ausnahme derer, die der Religion an und für sich feindlich gegenüberstehen –

macht offensichtlich die Macht der Tatsachen starken Eindruck, die sehr zugunsten der Kirche sprechen als der Form, ein Problem zu lösen, das ihre Bürger selbst stellen. In diesem Fall liegen Ähnlichkeiten mit einem «Sicherheitsvertrag» vor, den der Staat mit einer Körperschaft abschließt, die ihm nicht untersteht und die mehr Möglichkeiten besitzt als er oder als die Kräfte, die ihm auf unterer Ebene seiner Gemeinschaft zur Verfügung stehen. So wäre eine Beziehung mit irgendeinem Staatstypus nicht unlogisch. Von hier aus ergibt sich für den Staat auch die Pflicht, eine solche parastaatliche Körperschaft, die ihm greifbare wertvolle Dienste leistet, nicht nur anzuerkennen, sondern auch zu subventionieren. Aus Furcht, dies könnte zu einem «Konfessionalismus» führen, lassen sich gewisse Staaten (z. B. die USA) von normalen Beziehungen zur Kirche abhalten, obwohl diese der Nation, deren Interessen sie vertreten, zugute kämen; diese Besorgnisse erscheinen jedoch ungerechtfertigt.

Bedeutet dieser Entwurf eine Verletzung des Wesens der Kirche? Meines Erachtens nicht. Man läßt sich ja dabei nicht auf eine Bewertung des Wesens der Kirche ein, wofür der Staat ja offensichtlich so wenig zuständig wäre wie jeglicher Typus rationaler Bemühungen. Es handelt sich nicht darum, die Kirche zu rationalisieren und sie in einen Verein mit den angeführten bezeichnenden Eigenschaften umzuwandeln. Sondern es geht darum, ihre geschichtliche Stellung zu bedenken und sie in einer ihrer Äußerungen mit den übrigen religiösen Konfessionen und den politischen, kulturellen usw. Gemeinschaften der Menschen in Verbindung zu bringen. Hier stoßen wir vermutlich – ohne daß wir «ad intra» von der theologischen Begründung absehen – auf die Grundlage dafür, daß die Kirche berechtigt ist, sich an den Körperschaften zu beteiligen, die nicht eine rein staatliche Tätigkeit entfalten, sondern sich für das Wohlergehen der menschlichen Gesellschaft einsetzen. Wir finden darin auch eine tragfähige Stütze für die modernen Beziehungen mit den Staaten, die zu einer dynamischeren Haltung übergehen und den selbstgenügsamen Charakter aufgeben, der das klassische Merkmal der Souveränität war, so daß sie eine offenere Haltung einnehmen, die das Entgegenkommen gegenüber der Kirche begünstigt. Anderseits deckt sich die Religionsfreiheit, die das Zweite Vatikanum aufgrund tiefer Kriterien als eine politische Pflicht proklamiert hat, besser mit dieser Auffassung.

Ein Seitenthema, das einer direkteren Untersuchung bedarf, läßt sich aus dieser Perspektive ebenfalls klären: der Vatikanstaat. Von den obigen Kriterien her ersieht man nicht die Notwendigkeit, diesen «Staat» aufrechtzuerhalten, denn das, wozu er dienen will – die Immunität des Papstes und der zentralen Organismen der Kirche –, läßt sich in einer der geschichtlichen Entwicklung entsprechenderen Form ohne diese Fiktion eines Staates erreichen, der stets der Erklärungen bedarf, die sich durch eine neue Formel ersetzen lassen, welche sich aus dem universalen und parastaatlichen Charakter ergibt, den man der Kirche aus den angeführten Motiven zuerkennt.

e) Das Thema Laizität und Konfessionalität

Daß diese Thematik sich mit den Auffassungen des Zweiten Vatikanums vereinbaren läßt, habe ich absichtlich am Rande vermerkt, da sie mir in eine Zukunftsperspektive hineinzuragen scheint. So wie ich die Dinge sehe, wird sie wie das Thema der indirekten Gewalt von einigen durch die moderne Theologie angeleuchteten Wirklichkeiten überholt werden sowie durch den theoretischen und technischen Fortschritt sowohl des säkularen als auch des kanonischen Rechts. Wir müssen diese Dualität von der Autonomie der politischen Rechtsordnungen und der kanonischen Rechtsordnung her einer Reflexion unterziehen und von der menschlichen Person aus die Dienste bewerten, welche die verschiedenen organisierten Körperschaften und die Zusammenarbeit zwischen ihnen leisten, um den Diensten, die sie rechtfertigen, besser gerecht zu werden.

Die geeigneten Kanäle der Zusammenkünfte, der diplomatischen Beziehungen, der Anerkennung der Aktivität der Christen und der Kirche als Institution erfordern nicht, daß der Staat sich entweder für die Laizität oder die Konfessionalität entscheidet. Das, was erfordert ist, wiegt viel schwerer: Man muß dem gerecht werden, was die Kirche und der Staat im gesellschaftlichen Leben darstellen; beide müssen einander respektieren und garantieren und die sittliche, gesellschaftliche und juridische Verantwortung für etwaige Verletzungen dieses Respekts und dieser Garantien auf sich nehmen.

Übersetzt von Dr. August Berz

JUAN CALVO OTERO

geboren am 25. Juli 1933 in Santiago de Compostela, 1960 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Santiago de Compostela und Navarra, erwarb ein Diplom in zivilem und kanonischem Recht, doziert kanonisches öffentliches Recht an der Universität Navarra. Er veröffentlichte unter anderem: Movilidad de los cargos pastorales (Madrid 1969).

Berichte

Peter Huizing

Kirche und Staat im öffentlichen Recht der Kirche

Der Problemort der Rechtsverhältnisse zwischen «Kirche» und «Staat» im Ganzen der kanonistischen Rechtswissenschaft wurde in einigen jüngeren Publikationen untersucht, auf die ich hiermit die Aufmerksamkeit lenken möchte. Dabei wird sich zeigen, daß die Frage nach den Rechtsbeziehungen zwischen Kirche und Staat letztlich vom Inhalt abhängt, den man dem Begriff «Kirche» gibt. Die Entwicklung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat wird durch die Entwicklung der Lehre von der Kirche bestimmt.[1]

Der eigentliche Ort für die Behandlung dieser Problematik im Ganzen der kanonistischen Rechtswissenschaft war und ist offiziell noch immer das Fach, das die Bezeichnung «öffentliches kirchliches Recht» trägt: *ius publicum ecclesiasticum*. Diese Bezeichnung ist nur geschichtlich zu erklären, gibt aber eigentlich den Inhalt der Disziplin schlecht wieder und wirkt eher verwirrend. Es gibt keine Kodifizierung dieser Abteilung des kanonischen Rechts. Das kirchliche Gesetzbuch kennt kein Buch, keinen Abschnitt, keinen Titel und kein Kapitel mit der Überschrift «Öffentliches kirchliches Recht». Man hat diese Materie, vor allem betreffs der Rechtsverhältnisse, die nach früheren kirchlichen Auffassungen zwischen Kirche und Staat gelten müßten, sogar mit Absicht nicht kodifizieren wollen, vor allem aus politischen Erwägungen. Welche Materie unter das öffentliche kirchliche Recht eingeordnet wird, läßt sich nur feststellen, wenn man den Inhalt der Handbücher des öffentlichen kirchlichen Rechts durchforscht.

1. *Die Geschichte dieses Fachs*, vor allem seiner Absicht und seines Inhalts, wurde von De la Hera und Munier geschrieben.[2] Es datiert aus der Mitte des 18. Jahrhunderts, ist also nicht viel älter als 200 Jahre. Im Jahre 1731 veröffentlichte der Würzburger Professor J. A. von Ickstadt seine «Erwägungen über das ordentliche und mit wissenschaftlicher Methode zu behandelnde Studium des Rechts».[3] Im Jahre 1751 folgte ihm sein Kollege J. N. Endres mit seinem Werk «Über den notwendigen Zusammenhang der Naturrechtswissenschaft mit der kirchlichen Rechtswissenschaft».[4] Der erste, der (nach Aussage von Kardinal Ottaviani) die Sache mit Erfolg angepackt hat, war der Heidelberger Professor Ph. A. Schmidt SJ, der in sein Lehrbuch über die «Einrichtungen des kirchlichen Rechts, auf Deutschland angewandt» (erschienen im Jahre 1771) einen Traktat über das *ius publicum ecclesiasticum* aufgenommen hatte.[5]

Das politische Naturrecht oder allgemeine öffentliche Recht, das von Hugo de Groot und seinen Nachfolgern zur selbständigen Wissenschaft entwickelt wurde, gründete die vor allem in Deutschland blühende naturrechtliche Schule auf die menschliche Natur und die menschliche Vernunft als eigentliches Fundament und einziges Kriterium der Rechtswissenschaft. Es legte also Argumente vor gegen den katholischen Anspruch auf eine übernatürliche und über der Vernunft stehende Rechtsordnung, sowohl für die protestantische Kritik an der katholischen Hierarchie und am kanonischen Recht wie auch den absolutistischen Fürsten für ihr Eingreifen in kirchliche Angelegenheiten. Die Absicht des *ius publicum ecclesiasticum* war, die Rechtsposition der Kirche gegen solche Rechtsanschauungen zu verteidigen und sie also wissenschaftlich zu begründen und systematisch darzustellen. Ausgangspunkt war die wissenschaftliche Rechtfertigung der Kirchenordnung selbst, um damit gleichzeitig die Ansprüche der Kirche gegenüber dem Staat zu legitimieren. Es wurde so gleichzeitig eine Art Einleitung zum Studium des kanonischen Rechts. Im Jahre 1824 wurden von Leo XII. für die Rechtsfakultäten des Kirchenstaats in Rom und Bologna (neben den klassischen «Institutiones canonicae») Vorlesungen über öffentliches kirchliches Recht angeordnet.[6] Sie wurden bald auch an anderen kirchlichen Universitäten und Seminarien eingeführt. Nach Vorschrift des «Ordinamento dei Seminari» für Italien vom 26. März 1920 sollte dem Studium des kirchlichen Rechts «ein kurzer, aber grundlegender Traktat über das öffentliche kirchliche Recht vorausgehen, in dem die Gewalten der Kirche und ihre Rechtsstellung gegenüber dem Staat eindeutig dargelegt werden».[7] In den «Ordinationes» der Kongregation für die Seminarien und Universitäten vom 12. Juni 1931, dem Ausführungserlaß zur Konstitution «Deus scientiarum Dominus», wurde das öffentliche kirchliche Recht – neben der Einleitung in die Rechtswissenschaften (Naturrecht, Rechtsphilosophie) und den

scholae textus oder den Kommentaren zu den Büchern des kirchlichen Gesetzbuches – für die Fakultäten des Kirchenrechts als Hauptfach vorgeschrieben.

2. Der Inhalt des Fachs «kirchliches öffentliches Recht» hat in den klassischen Handbüchern des 19. Jahrhunderts feste Gestalt erhalten.[8] Das ausgewogenste dieser Handbücher ist wohl das von Kardinal Cavagnis; es enthält einen allgemeinen Teil, in dem die Grundsätze des «göttlichen öffentlichen kirchlichen Rechts» dargelegt werden, in dem die Kirche als Subjekt und Inhaberin der Gewalten betrachtet wird, die ihr von Christus verliehen worden sind; und einen speziellen Teil, in dem diese Prinzipien auf das Verhältnis Kirche/Staat und auf einzelne Fragen der kirchlichen Kompetenz angewandt werden. Das führende Handbuch des 20. Jahrhunderts stammt von Kardinal Alfredo Ottaviani. Angeregt von seinen Vorgängern Soglia und vor allem Tarquini aus dem 19. Jahrhundert, legt er zunächst allgemeine Grundsätze für die «vollkommene Gesellschaft» und die ihr zukommenden Gewalten vor, die sodann in einer Reihe von Thesen zur Autorität in der Kirche und zu ihren Untertanen sowie zu den Rechten der Kirche gegenüber dem Staat auf die Kirche angewandt werden.[9] Ein bekannter Spezialist auf diesem Gebiet ist E. Fogliasso, Professor am Athenaeum Salesianum in Rom, der seit 1944 regelmäßig in der Zeitschrift «Salesianum» publizierte. Er befürwortet einen allgemeinen einleitenden Teil über die Kirche als «vollkommene Gesellschaft», dem zwei spezielle Teile folgen sollen: einer über internes öffentliches kirchliches Recht oder die grundlegenden innerkirchlichen Rechtsverhältnisse und einer über das externe öffentliche kirchliche Recht oder die Rechtsbeziehungen zwischen Kirche und Staat.

Aus dieser sehr schematischen Übersicht geht schon hervor, wie verwirrend die Bezeichnung «öffentliches kirchliches Recht» ist. *Öffentliches* Recht wird hier nicht, wie es in der Rechtswissenschaft üblich ist, dem *privaten* Recht gegenübergestellt. Es wird bestritten, daß diese Unterscheidung auf das kanonische Recht überhaupt anwendbar ist. Die meisten Kanonisten meinen es, viele lehnen es ab; manche meinen, das ganze kanonische Recht sei öffentliches Recht. Wie dem auch sei – wenn es einen Unterschied gibt, wird man bestimmt das Prozeßrecht, Strafrecht, Verwaltungsrecht usw. als öffentliches Recht ansprechen müssen. Aber keines dieser Gebiete wird im «öffentlichen kirchlichen Recht» behandelt. *Kirchliches* Recht wird in einigen Sprachen als Fachausdruck für jenes Recht gebraucht, das vom staatlichen Gesetzgeber für die in seinem Gebiet bestehenden Kirchengemeinschaften erlassen wurde («diritto ecclesiastico», «droit ecclésiastique»). Das Konkordatsrecht, das oft – wenn auch zu Unrecht – unter das öffentliche kirchliche Recht gerechnet wird, ist kein ausschließlich kirchliches Recht.[10] Schließlich ist die Bezeichnung *Recht* auf große Abschnitte des «kirchlichen öffentlichen Rechts» gar nicht anwendbar, vor allem nicht auf die Abschnitte, in denen keine Probleme der Rechtsordnung, sondern theologische Fragen behandelt werden, die zur Ekklesiologie und zur früheren Fundamentaltheologie gehören. Diese Fragen werden heute in der Disziplin für kirchliches Recht eher in den Vorlesungen über die Theologie des kirchlichen Rechts oder über die theologischen Voraussetzungen des kirchlichen Rechts behandelt werden. Außerdem nahmen die klassischen Handbücher (die jüngsten nicht ausgenommen) wenig oder gar keine Notiz von den tatsächlichen und konkret existierenden Rechtsbeziehungen zwischen Kirche und Staat, sondern sie stellten abstrakte, irreale Forderungen mit Rechten auf, die es nirgendwo tatsächlich gab und die man aus einem veralteten Kirchenbegriff abgeleitet hatte, was mit einer wirklichen Rechtsordnung wenig zu tun hat. Deshalb ist es sehr fraglich, ob dieses Fach in seiner geschichtlich gewordenen Form noch beibehalten werden soll. Jedenfalls ist es notwendig, die Dozenten für kirchliches Recht nicht mehr an Vorschriften zu binden, sondern frei nach neuen Formen für die Behandlung der Probleme suchen zu lassen, die bisher unter «kirchliches öffentliches Recht» eingeordnet wurden.

3. Der apologetische Charakter des kirchlichen öffentlichen Rechts ist von seinem Ursprung her eindeutig. Das interne kirchliche öffentliche Recht, als Widerspiegelung des seit dem 16. Jahrhundert gängigen theologischen Traktats über die Kirche, ist die gegenreformatorische Akzentuierung dessen, was man die «juridischen Aspekte» der Kirche zu nennen pflegt, aber richtiger als einseitige Betonung einiger Rechtsaspekte der Kirche bezeichnet werden sollte. Man hielt zwar fest an Bellarmins Definition der Kirche als einer Gemeinschaft von Menschen, die durch das Bekenntnis des christlichen Glaubens und die Gemeinschaft derselben Sakramente verbunden sind und von rechtmäßigen Hirten geleitet werden, vor allem von dem einen Statthalter Christi auf Erden, dem römischen Papst; einer Gemeinschaft von Menschen, die – wie Bellarmin sagt – ebenso sichtbar und greifbar ist

wie die Gemeinschaft des römischen Volkes oder das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig. Aber der einseitigen reformatorischen Akzentuierung der Gemeinschaft in Glaubensbekenntnis und Sakrament setzten die katholische Theologie von der Kirche und die Traktate über das öffentliche kirchliche Recht eine ebenso einseitige Betonung der Leitung als gemeinschaftsgestaltenden Faktors entgegen; dabei wurden die Konsequenzen aus der Kirche als Glaubensgemeinschaft und sakramentaler Gemeinschaft praktisch vernachlässigt. Das interne öffentliche kirchliche Recht machte die von Christus eingesetzte Leitungshierarchie zum Zentralbegriff. Der Hierarchie ist von ihm alle Gewalt übertragen worden: in den der bekannten Dreiheitslehre des Montesquieu entlehnten Formen von gesetzgebender, rechtsprechender und ausführender Gewalt, wobei die Exekutivgewalt eventuell durch strafrichterliche oder administrative Gewalt ersetzt oder auch mit verschiedenen Unterabteilungen versehen wurde.

Im apologetischen externen öffentlichen kirchlichen Recht sollte diese interne kirchliche Rechtsordnung gegen verschiedene Formen des staatsrechtlichen Absolutismus verteidigt werden; ferner gegen den Liberalismus des 19. Jahrhunderts, der jeden Rechtsanspruch der Kirche leugnet sowie Religion zur reinen Gewissenssache machte und ins Privatleben verwies; ferner gegen verschiedene Systeme des Staatstotalitarismus. Zum zentralen Begriff dieser Apologie wurde der Begriff der «vollkommenen Gesellschaft» *(societas perfecta)*. Nach der Definition von Ottaviani ist das eine Gemeinschaft, die in ihrer eigenen Ordnung ein vollkommenes Gut oder Wohl zum Ziele hat und rechtens über alle Mittel verfügt, um dieses Ziel zu erreichen, und deshalb in eigener Ordnung sich selbst genügt und autonom ist. Gegenüber dem Staat als *natürlicher* vollkommener Gesellschaft wird die Kirche als *übernatürliche* vollkommene Gesellschaft gesehen, die von Christus mit allen Gewalten und Ansprüchen auf dem Gebiet der christlichen Religion ausgestattet ist: angefangen bei der Lehrautorität für alle Fragen des Glaubens und der Sitte bis hin zu dem von jeder menschlichen Kompetenz unabhängigen Recht auf kirchliche Güter. Seit Tarquini wurde der Begriff *societas perfecta* zum Zentralbegriff des öffentlichen kirchlichen Rechts überhaupt, aus dem auch die Rechtsverhältnisse innerhalb der Kirche abgeleitet wurden.

In dieser Konstruktion wird das Rechtsverhältnis von Kirche und Staat zum Rechtsverhältnis der kirchlichen Hierarchie (vor allem des «Heiligen Stuhls», der rechtens ausschließlich befugt ist, die Kirche zu vertreten und darzustellen) und der Regierungen der souveränen Staaten. Das Kirchenvolk erscheint darin nur als Untertanenvolk der Hierarchie bzw. der Regierungen. Der Hierarchie kommen auf dem Gebiet, das als rein kirchliches Gebiet angesehen wird, alle Rechte zu; den Regierungen wird autonome Regierungsgewalt zugesprochen, obwohl sie «indirekt» an die kirchliche Autorität gebunden sind. Zwischen diesen Gebieten liegen die sogenannten gemischten Angelegenheiten *(res mixtae)*, die beide Instanzen durch Konkordat oder wenigstens in gemeinsamer Beratung zu regeln haben; dazu gehören vor allem gewisse Aspekte der Ehe, der Erziehung und des Unterrichts.

4. Eine radikale Durchbrechung des traditionellen Schemas des öffentlichen kirchlichen Rechts ist nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil prinzipiell und praktisch dringend notwendig geworden. Ein neuer, noch in Entwicklung befindlicher Kirchenbegriff liefert für die Entwicklung der internen kanonischen Rechtsordnung und ihres Platzes gegenüber den weltlichen Rechtsordnungen eine neue Basis.

Für das interne Kirchenrecht wird der Zentralbegriff, aus dem diese Wirklichkeit verstanden wird, die Kirche als sakramentale Glaubensgemeinschaft sein.[11] Die Einheit der Kirchengemeinschaft fußt grundlegend auf der Verbundenheit mit dem Herrn, die durch ihn in jedem einzeln und zugleich in allen gemeinsam in Taufe und Eucharistie gefestigt wird. In der Verbundenheit mit dem Herrn wird notwendig die Verbundenheit miteinander bejaht: sein Auftrag zur Einheit und der Anspruch des einen an den anderen und zwar aller, diese Einheit aufrechtzuerhalten und immer wurzelhafter zu verwirklichen. Die Theologie von der Kirche als Gottes Volk schließt den bindenden Rechtsanspruch ein, die Berufung und Sendung des Herrn gemeinsam anzunehmen und gemeinsam zu vollbringen. Eine «freie Auswahl» in dem Sinne, daß man die Taufe annimmt und die Eucharistie in Einheit mit denen feiert, die man sich selbst aussucht, nicht aber in Einheit mit allen, auf Grund der in Christus selbst vorgegebenen Verbundenheit, ist rechtens unannehmbar. Auch das «allgemeine Priestertum der Gläubigen» ist, ebenfalls rechtens, ein kollegiales Priestertum. Es stellt für immer und unerläßlich die Forderung, daß die fundamentale Einheit und Verbundenheit auch in Konfliktsituationen als bindend anerkannt wird, als Rechtsan-

spruch auf die Überbrückung des Konflikts. Selbstverständlich kann es diesen Rechtsanspruch nur innerhalb der frei bejahten Glaubensgemeinschaft geben und da allein hat er auch seine Aufgabe, aber innerhalb dieser Glaubensgemeinschaft ist er ein Rechtsanspruch und keine unverbindliche Entscheidung. Es gehört nicht zum Thema dieses Artikels, die Konsequenzen dieser Rechtslage für die Ökumene, insbesondere für die Rechtsbeziehungen zwischen der Katholischen Kirche und den anderen christlichen Kirchen näher darzustellen.[12]

Erst innerhalb dieser Glaubensgemeinschaft kann auch das amtlich-hierarchische Priestertum existieren und seinen Auftrag ausführen. Eine der grundlegenden Funktionen dieses Priestertums, das ebenso rechtens kollegial ist, ist Bewahrung und Förderung der Einheit und Verbundenheit der verschiedenen Ortskirchen, die in der universalen Einheitsfunktion des Vorsitzers des Bischofskollegiums kulminieren. Eine eingehendere Ausarbeitung dieses Themas über die Probleme, wie sie im internen öffentlichen kirchlichen Recht behandelt werden, gehört nicht zum Thema dieser Darlegung.

5. Die Konsequenzen für die Problematik Kirche/Staat sind so tiefgreifend, daß der ganze Problemkreis mit seinem alten Inhalt der Rechtsbeziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und Regierungen souveräner Staaten von sekundärer Bedeutung geworden ist. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dieses alte Thema nicht oder doch kaum berührt. Der Gesichtskreis hat sich geweitet; es geht nun um das Verhältnis der ganzen Kirchengemeinschaft zur weltlichen Gesellschaft in all ihren Zweigen. Die ganze Gemeinschaft der Christen hat die Weihe und Sendung, den Menschen die Erlösung Christi zu bringen. Die Kirchengemeinschaft wird nicht mehr als eine in sich geschlossene und sich selbst genügende «vollkommene Gesellschaft» gesehen, die von der profanen, unerlösten Welt getrennt ist, sondern als «Sakrament der Welt», als wirkendes Zeichen der Erlösung für die ganze menschliche Gesellschaft und ihrer Bestimmung zur Aufnahme in Kreuz und Auferstehung des Herrn.

Daraus ergibt sich auf dem Gebiet der Rechtsverhältnisse als erste Konsequenz, daß diese Sendung dem Christen als solchem zukommt, kraft seiner sakramentalen Verbundenheit mit dem Herrn und mit seinem Geist, nicht kraft einer Vollmacht der Hierarchie. Wo Christen (einzeln oder in Gemeinschaft) am Aufbau der Gesellschaft arbeiten, auf dem Gebiet wirtschaftlicher, sozialer, politischer und rechtlicher Ordnung, gelenkt von ihren christlichen Grundsätzen – eine Arbeit, die im Dekret über das Laienapostolat ausdrücklich als kirchliche Sendung und Apostolat qualifiziert wird –, sind sie autonom und ist die kirchliche Hierarchie als solche nicht kompetent. Innerhalb der Kirchenordnung hat die Hierarchie das Lehramt und die damit verbundene Autorität hinsichtlich der geistlichen Grundsätze, die den christlichen Aufbau der Gesellschaft inspirieren. In der politischen Ordnung kann sie ihr moralisches Ansehen zur Geltung bringen, wo sie meint, die Bewahrung der Grundrechte und des geistlichen Heils der Menschen verlange es; aber im politischen Raum selbst hat sie keine Leitungskompetenzen.

Und eine zweite Konsequenz: Das Recht der Kirche, ihre Sendung in der Welt zu erfüllen, wird nicht mehr mit Ansprüchen der Hierarchie als Repräsentanten einer vollkommenen Gesellschaft begründet, sondern mit den Rechten der menschlichen Person, insbesondere mit dem Grundrecht der Religionsfreiheit, die das Zweite Vatikanische Konzil in der «Erklärung über die Religionsfreiheit» jedem einzelnen und allen religiösen Gemeinschaften zuerkennt. Wo im klassischen öffentlichen kirchlichen Recht das Recht auf freie Religionsausübung, auf freie innerkirchliche Organisation, auf freie Verbindung mit den kirchlichen Behörden, auf christliche Erziehung und christlichen Unterricht usw. als Rechte einer vollkommenen Gesellschaft gefordert wurden, sieht man diese Ansprüche jetzt als Grundrecht, die den Christen als Gliedern der menschlichen Gesellschaft zukommen.

Die alte Lehre vom Rechtsanspruch auf die indirekte Vollmacht *(potestas indirecta)* der Kirche, praktisch des Papstes, in zeitlichen politischen Dingen in der staatlichen Rechtsordnung zu intervenieren, wird ersetzt werden müssen durch eine Lehre vom Recht des Christen, einzeln oder in organisierter Gemeinschaft eine kritische Funktion gegenüber der politischen und juridischen Organisation auszuüben. Man muß zwar unterscheiden zwischen dem, was die Gläubigen als Bürger tun, und dem, was sie im Namen der Kirche gemeinsam mit der Hierarchie tun;[13] es gibt einen Unterschied zwischen dem «offiziellen» und «nichtoffiziellen» Auftreten der Kirche. Aber auch im Falle offiziellen Auftretens gründet sich das Recht auf Kritik auf die Grundrechte des Menschen, nicht auf einen kirchlichen Anspruch, rechtens in die politische Rechtsordnung eingreifen zu können.

Auch das Konkordatsrecht muß neu durchdacht werden. Abgesehen von der besonderen Situation der Vatikanstadt in Italien, darf man sagen, daß ein Konkordat nur da Sinn hat, wo entweder der Staat

Garantien gegen die Einmischung der Kirche in seine Angelegenheiten wünscht oder die Kirche solche Garantien gegenüber dem Staat wünscht oder wo auf beiden Seiten Garantien gewünscht werden. Es wäre z. B. undenkbar, daß die Kirche mit den Vereinigten Staaten von Nordamerika ein Konkordat abschlösse, weil es dort einfach nichts zu regeln gibt. Welche Fragen mit den Staaten eventuell zu regeln wären, kann nicht durch eine im voraus aufgestellte Liste «gemischter Angelegenheiten» festgelegt werden, sondern hängt von konkreten Umständen ab. Außerdem gibt es noch andere Wege, auf denen solche Probleme gelöst werden können, z. B. durch Beratung der örtlichen Hierarchie mit der Regierung oder durch die in dem betreffenden Gebiet normale politische Einflußnahme und ähnliches mehr. Auch hier wird man das Subsidiaritätsprinzip berücksichtigen müssen.[14]

Allgemein kann schließlich noch bemerkt werden, daß die hierarchischen und «offiziellen» Rechtsbeziehungen zwischen «Kirche» und «Staat» (und übrigens auch zwischen «Kirche» und anderen nationalen und internationalen Organisationen) im Dienst der Sendung der ganzen Christenheit in die Welt stehen und nicht umgekehrt. Hier gilt ein Ausspruch des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß nämlich «die offizielle Kirche» bereit ist, von «erworbenen Rechten» Abstand zu nehmen, wo diese der Sendung der Kirchengemeinschaft Abbruch täten oder auch nur Abbruch zu tun scheinen.

[1] Juan Calvo, Teoría general del derecho público eclesiastico (Santiago de Compostela 1968). – P. Lombardia, Le droit publique ecclésiastique selon Vatican II: Apollinaris 40 (1967) 59–112.

[2] A. de la Hera/Ch. Munier, Le droit publique ecclésiastique à travers ses définitions: Rev. de droit can. 14 (1962) 32–63.

[3] Meditationes de studio iuris ordine atque methodo scientifica instituendo (Würzburg 1731).

[4] De necessario iurisprudentiae naturalis cum ecclesiastica nexu (Würzburg 1751).

[5] Institutiones iuris ecclesiastici Germanie accommodatae (Heidelberg 1771).

[6] Die Konstitution «Quod divina Sapientia» vom 28. August 1824.

[7] «Un breve ma succoso trattato di diritto pubblico ecclesiastico, dove si espongano nettamente i poteri della Chiesa e la posizione giuridica di essa di fronte allo Stato.»

[8] Die bekanntesten stammen von den Kardinälen J. Soglia, Institutiones iuris publici ecclesiastici (Loreto 1841); C. Tarquini SJ, Iuris ecclesiastici publici institutiones (Rom 1860); F. Cavagnis, Institutiones iuris publici ecclesiastici, 3 Bände (Rom 1882–1883).

[9] Institutiones iuris publici ecclesiastici (Typis Polyglottis Vaticanis [4]1954).

[10] A. de la Hera, La autonomía didáctica e científica del derecho concordatario: Ius Canonicum 3 (1963) 9–63.

[11] P. Huizing, Teologia pastorale del diritto canonico: Gregorianum 51 (1970). – P. Rodríguez, Carisma e institución en la Iglesia: Studium 6 (1966) 479–495. – J. L. Santos Diez, Jerarquía y carisma en el gobierno de la Iglesia: Ius Canonicum 7 (1967) 332–340.

[12] P. Gismondi, Iglesias y comunidades eclesiales acatólicas en los recientes decretos conciliares: Ius Canonicum 5 (1965) 385–400.

[13] Konstitution «Gaudium et Spes», Nr. 76. – A. de la Hera, Posibilidades actuales de la teoría de la potestad indirecta: Iglesia y Derecho (Salamanca 1965).

[14] J. M. Setien, Relación dialectica entre la Iglesia y el Estado: Iglesia y Derecho (Salamanca 1965) 271–283.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PETER HUIZING

geboren am 22. Februar 1911 in Haarlem, Jesuit, 1942 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Nimwegen, Löwen, München und Gregoriana, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Doktor des zivilen und kanonischen Rechts sowie seit 1965 Professor für kanonisches Recht und Geschichte des kanonischen Rechts an der Universität Nimwegen. Er ist zudem Konsultor der römischen Kodexreformkommission. Er veröffentlichte unter anderem: A. Müller, F. Elsener, P. Huizing, Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? (Einsiedeln 1968).

Carlos Corral

Die Religionsfreiheit in den Staatsverfassungen

In den meisten Verfassungen wird heute das Recht auf die Religionsfreiheit anerkannt.[1] Alle Staaten, die der UNO beitreten, verpflichten sich, die grundlegenden Freiheiten zu respektieren, die in der universalen Erklärung über die Menschenrechte proklamiert wurden.

In bezug auf die Religionsfreiheit zeichnen sich zwei Haltungen der Staatsregimes ab: die einen halten sich auch wirklich daran, die andern lehnen sie faktisch ab.

Die verschiedenen Systeme der Beziehungen zwischen Staat und Kirche lassen sich unseres Erachtens so klassifizieren:

1. Das System der offiziellen Anerkennung einer oder mehrerer Religionen oder Kirchen. Es läßt sich in Unterabteilungen gliedern nach zwei Gesichtspunkten. Unter dem Gesichtspunkt der Wahrung der Religionsfreiheit zerfällt es in zwei Systeme offizieller Anerkennung: in ein solches mit Religionsfreiheit und in ein anderes ohne sie; unter dem Gesichtspunkt der religiösen Auffassungen,

die ihnen zugrunde liegen, gibt es ein muselmanisches, buddhistisches, christliches (protestantisches, orthodoxes oder katholisches) konfessionelles System.

2. Das System der Trennung zwischen Kirche und Staat mit authentischer Religionsfreiheit. In bezug auf die katholische Kirche kann dieses bestehen: a) vermittels eines Konkordats; b) ohne Konkordat.

3. Das System der Trennung zwischen Kirche und Staat in faktisch feindlichem Geist.

1. Das politisch-religiöse System der offiziellen Anerkennung einer Religion

Wir nennen es konfessionell oder Konfessionalität, wobei wir uns bewußt sind, daß dieser Ausdruck mehrdeutig ist und sein Sinn entsprechend den verschiedenen Geschichtsmomenten und den diesem System zugrunde liegenden verschiedenen Auffassungen wechselt. Während für die ganze nichtkatholische Konfessionalität der Monismus der Gesellschaften und Mächte typisch ist, ist für die katholische Konfessionalität der Dualismus bezeichnend. Wir wollen die verschiedenen konfessionellen Systeme darlegen, indem wir vom schärfern Monismus zum richtigeren Dualismus übergehen.

A. Staaten muselmanischer Konfessionalität

In der islamitischen Auffassung des Rechts, des Staates und der Religion herrscht der absoluteste Monismus. «Das Gesetz ist bloß der der Praxis zugewandte Aspekt der von Mohammed verkündeten Religions- und Gesellschaftslehre», sagt der Jurist Saïd Ramadan. «Der Islam anerkennt die Religion als das Feld, auf dem die Imperative des Gewissens gesucht und bestimmt werden müssen. Dies ist völlig folgerichtig, denn ein wirklicher Glaube schließt in sich, sich in allen Lebensbereichen grundsätzlich nach diesem Glauben zu richten. ‹Gott geben, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist›, steht dem muselmanischen Denken ebenso fern, wie wenn man sagen würde: ‹Der Gehorsam Gott gegenüber untersteht den Anordnungen des Kaisers...› Diese totalitäre Auffassung ist das unvermeidliche Ergebnis des Glaubens an Gott.»[2]

Man verwehrt jeder andern Religion jegliche Proselytenmacherei, während man selbst intensiv auf Proselyten ausgeht.[3] Deshalb stellten die Vertreter Saudi-Arabiens und des Jemens den Antrag, daß Art. 18 der Erklärung der UNO nicht für den Religionswechsel gelten solle.[4]

Muselmanische Staaten sind: in Afrika Algerien, Marokko, Tunesien (die Maghrebstaaten), Ägypten, Mauretanien, Somaliland; auch der Sudan ist hinzuzurechnen; in Asien Afghanistan, Saudi-Arabien, Irak, Iran, Jordanien, der Malaiische Bund, Pakistan, Syrien und Jemen. In allen diesen Ländern ist der Islam Staatsreligion; im höchsten Grade in Afghanistan, Saudi-Arabien und im Jemen, in denen eine Theokratie besteht.

Die Auswirkungen der Konfessionalität sind in der Gesetzgebung, im Schulwesen, in den Auslesebestimmungen für das Staatsoberhaupt und die übrigen politischen Ämter zu verspüren.

Von entscheidender Bedeutung ist, daß «das muselmanische Recht» – wie die Verfassung Syriens (Art. 2) wörtlich erklärt – «die Hauptquelle der Gesetzgebung» ist. Ähnlich äußert sich die Verfassung Afghanistans (Art. 5, 10 und 13), Saudi-Arabiens (Art. 6 und 9 1, 10). Persiens (Art. 20, 21 und 27) und des Somalilandes (Art. 50).

Nicht weniger bedeutsam ist die Auswirkung der muselmanischen Konfessionalität auf das Erziehungswesen: die obligatorische Verpflichtung zur Unterweisung in der islamitischen Religion in den Primar- und Sekundarschulen. So in Afghanistan (Art. 21), Saudi-Arabien (Art. 23), Iran (Art. 18), Somaliland (Art. 35 und 86). Dieses Land macht diese sowohl den öffentlichen wie den Privatschulen ausdrücklich zur Pflicht. Wie das Unterrichtswesen in allen muselmanischen Ländern total unter der Kontrolle des Staates steht, so ergibt sich aus der muselmanischen Konfessionalität des Staates ebenfalls die Forderung, daß die hohen Staatsämter nur von Muselmanen besetzt werden dürfen. In bezug auf das Königsamt fordern dies Afghanistan (Art. 1), Saudi-Arabien (Art. 23), Jordanien (Art. 1 und 2), Marokko[5] und Iran (Art. 1), der es dem König überdies zur Pflicht macht, den Islam zu verbreiten. Daß der Staatspräsident Muselmane sein muß, bestimmen ausdrücklich der Malaiische Bund (Art. 3, Anm. 2),[6] Mauretanien (Art. 10), Syrien (Art. 3, 1), Somaliland (Art. 71), Tunesien (Art. 37) und implizit Algerien (Art. 40) und Ägypten (Art. 123).

Der Status der nicht offiziellen Religionen und ihrer Anhänger wird sowohl rechtlich als auch vor allem praktisch stark von dieser Einstellung betroffen. Die meisten muselmanischen Staaten sind erst nach der Gründung der Vereinten Nationen entstanden und kommen deshalb nicht darum herum, die Gewissens-, Kultus- und Religionsfreiheit zu gewährleisten. So in Afrika Algerien (Art. 4), Ägypten (Art. 43 und 44), Mauretanien (Art. 1 und

2), Marokko (Art. 5), Somaliland (Art. 29), Sudan (Art. 5), Tunesien (Art. 5). In Asien Afghanistan, Arabien, Irak (Art. 12, 13 und 16), Iran, Jordanien (Art. 14), der Malaiische Bund, Pakistan und Syrien (Art. 3, Anm. 3).

Was das Zusammenleben mit den Juden und den Christen betrifft, das bald friedlich, bald stürmisch bewegt war, so wird ihnen heute in verschiedenen Ländern namentlich die Kultusfreiheit garantiert. So in Afghanistan (Art. 1 und 22), Irak (Art. 37, 75, 78, 79, 80), Jordanien (Art. 104, 108, 109, 110) und Syrien (Präambel, Art. 3, Anm. 3 und 4).

Durch das Eintreten der Regierung für die Christen stechen hervor Iran,[7] Marokko,[8] Pakistan.[9]

Entspricht die Wirklichkeit diesen feierlich proklamierten Rechten, oder steht sie dazu im Widerspruch?

Was die katholische Kirche betrifft, so unterhalten alle diese Staaten mit dem Hl. Stuhl diplomatische Beziehungen,[10] aber im Sudan haben die ungefähr 1 300 000 Katholiken sowie die übrigen Christen Verfolgung erlitten. Weshalb? Weil die Regierung, die in den Händen der größtenteils islamitischen Einwohner des Nordens liegt, die Tendenz hat, die Einwohner des Südens, die mehrheitlich heidnische Neger sind, zu islamisieren.[11]

In Afghanistan sind bloß das Judentum und der Hinduismus anerkannt, erfreuen sich aber nicht aller Rechte. Das Christentum ist nicht anerkannt, darf keine Schulen eröffnen, und jede nicht muselmanische religiöse Propaganda ist streng verboten. Abfall vom Islam wird mit dem Tod bestraft.[12]

In Syrien müssen die Kinder in der Religion erzogen werden, der sie bei ihrer Geburt angehörten.

In Irak hört die Diskriminierung in bezug auf die Besetzung der politischen Ämter auf, aber selbstverständlich bleibt es verboten, für eine andere Religion Propaganda zu machen.

Hingegen erfreut sich die Kirche in Iran, Jordanien und Pakistan[13] der Freiheit.

B. Staaten buddhistischer Konfessionalität

Drei asiatische Staaten anerkennen in ihrer Verfassung den Buddhismus als die offizielle Religion oder den Glauben des Volkes: Birma (Art. 21, Anm. 1), Kambodscha (Art. 8) und Laos (Art. 8).

In bezug auf die andern Religionen hält man sich an die beiden Prinzipien der Vereinten Nationen: an die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz, ohne Diskriminierung, und an die Denk-, Gewissens- und Religionsfreiheit.[14] Birma anerkennt «den Islam, das Christentum, den Hinduismus und den Animismus als Religionen, die im Zeitpunkt des Inkrafttretens dieser Verfassung in der Union existieren» (Art. 21, Anm. 1). Es verbietet, die Religion zu politischen Zwecken zu mißbrauchen (Art. 21, Anm. 4). Bei alldem macht sich doch das Bemühen der Oberhäupter des Buddhismus geltend, den Buddhismus zur Staatsreligion zu machen.[15]

Ceylon ist zwar durch seine Verfassung nicht auf den Buddhismus festgelegt, aber in den Jahren 1956 bis 1959 übte die Regierung zugunsten des Buddhismus einen starken Druck auf die Christen aus. Man wollte den Buddhismus zur Staatsreligion machen, die Schulen verstaatlichen, die Ordensschwestern aus den öffentlichen Spitälern vertreiben.[16]

Vielleicht könnte man Nepal als hinduistischen konfessionellen Staat bezeichnen, insofern dieses Land allen andern Religionen verbietet, Anhänger zu werben (Art. 5). Diese Verfassungsbestimmung richtet sich praktisch gegen das Christentum.[17]

2. Politisch-religiöses System der Trennung von Kirche und Staat mit echter Religionsfreiheit

Dazu gehören alle jene Staaten, die einerseits keine Religion als Staatsreligion anerkennen, sondern – ausdrücklich oder nicht – sich zum politisch-religiösen System der Trennung von Kirche und Staat bekennen, und die anderseits ihren Bürgern und den von ihnen gebildeten Religionsgemeinschaften effektiv die Religionsfreiheit gewähren.

Wie das System der offiziellen Anerkennung einer Religion, so weist das System der Trennung von Kirche und Staat ebenfalls verschiedene Grade der Intensität der Trennung und dementsprechend auch der Zusammenarbeit auf. So gibt es bezüglich der Bindung des Staates an Gott eine Reihe von Staaten, die sich als von Gott abhängig anerkennen oder für die Übernahme hoher politischer Ämter – wenigstens fakultativ – den Eidschwur verlangen. So in Afrika: Kamerun (Präambel), Guinea (Art. 13, Anm. 1); Madagaskar (Präambel, vgl. 9), Togo (vgl. Art. 34), Südafrikanische Union (Art. 1, vgl. 51); Indonesien (Art. 29, Anm. 1), Libanon (Art. 9, vgl. Art. 13) und Südvietnam (vgl. Art. 45) sehen das gleiche vor.

Einfachhin an der Trennung von Kirche und Staat (ohne das Bekenntnis einer Bindung an Gott) halten fest: in Asien Buthan, Nationalchina (Art. 7 und 13), Korea (Art. 12), Indien (Art. 15, 16 und 25), Israel, Japan (Art. 20, 14, 19), die Türkei (Art. 70, 75 und 80); in Afrika Guinea (Art. 1 und 41), Tanganjika (Präambel).[18]

3. Politisch-religiöses System der feindlichen Trennung von Kirche und Staat

Im Gegensatz zu den genannten Staaten mit einem Regime der Trennung von Kirche und Staat, das einerseits dem Staat die Autonomie in seiner eigenen Sphäre sichert und anderseits den Bürgern und den von ihnen gegründeten Religionsgemeinschaften eine echte Religionsfreiheit gewährleistet, stehen die vom Kommunismus inspirierten Staaten, die unter dem juridischen Anschein der Trennung es darauf abgesehen haben, den dialektischen Materialismus durchzusetzen und alle Personen ihm hörig zu machen.[19] Statt eines separatistischen Systems errichtet man ein Gegenstück zum konfessionellen Staat: den antireligiösen Staat.

Die kommunistischen Staaten halten sich in Verfassung und Praxis an diese philosophischen Grundsätze und an diese Rechtsprinzipien. Das hervorragendste Beispiel ist die Verfassung der Sowjetunion, die von Weißrußland, der Ukraine und der Mongolischen Volksrepublik übernommen wurde (Art. 81).

Zu diesen Staaten sind auch Nordkorea, die Chinesische Volksrepublik und Nordvietnam zu rechnen.

Schluß

Zwar «ist die Religionsfreiheit in den meisten Verfassungen schon zum bürgerlichen Recht erklärt»,[20] aber sie wird nicht von allen Staaten und allen Regierungen auch tatsächlich anerkannt. Was die katholische Kirche und ihre Beziehungen zu den Staaten betrifft, so erfreut sie sich einer beständigen Situation und wird in den Staaten, deren politisch-religiöses System wahre Religionsfreiheit übt (Gruppe 2), gleich behandelt wie die andern Religionsgemeinschaften. Dies ist nicht der Fall in den Staaten mit einem System feindlicher Trennung von Kirche und Staat (Gruppe 3) und in den Staaten, in denen der Islam oder der Buddhismus die Staatsreligion ist (Gruppe 1).

«Gebe Gott, der Vater aller, daß die Menschheitsfamilie unter sorgsamer Wahrung des Grundsatzes der religiösen Freiheit... zu jener höchsten und ewigen herrlichen ‹Freiheit der Söhne Gottes› (Röm 8, 21) geleitet werde.»[21]

[1] Zu einer Gesamtübersicht mit detaillierten Angaben über die diesbezüglichen Verfassungsbestimmungen vgl. C. Corral, J. M. Diez Alegria, J. M. Fondevilla, M. Garcia, J. L. De Prado, L. Vela, Vaticano II, La libertad religiosa, Análisis de la Declaración «Dignitatis humanae» (Madrid 1966) XLIII–645, insbesondere unsern Beitrag 571–634. Eine systematische Übersicht bietet J. Funk, Die Religion in den Verfassungen der Erde (Siegburg 1961). Die Verfassungsbestimmungen über die Religion in alphabetischer Reihenfolge innerhalb jedes Kontinents enthält P. Pavan, Libertà religiosa e Pubblici Poteri (Milano 1965) 5–148. Die Verfassungsbestimmungen sind durch die internationalen Regelungen auf dem Gebiet der Religion zu ergänzen. Hierzu vgl. P. Lanarès, La liberté religieuse dans les conventions internationales et dans le droit public général (Paris 1965) und A. Bugan, La comunità internazionale e la libertà religiosa (Roma 1965). Einige Angaben, für gewöhnlich aus dem Jahr der Veröffentlichung, lassen sich ergänzen aus: M. Searle Bates, Religious Liberty (London, International Missionary Council 1945), insbesondere Kap. I, II Nr. 3; V und VI Nr. 1. Weitere bibliographische Angaben bietet C. Corral aaO. XXXIII–XLIII und 633–634. Eine gute Zusammenstellung für jedes Land findet sich in Enciclopedia Cattolica 12 (Città del Vaticano 1948–1954); Staatslexikon Bd. 8 (Freiburg i. Br. ^{6}1957–1963); Bilan du Monde 1964 Bd. II (Tournai 1964).

[2] Saïd Ramadan, Islamic Law (London 1961) 4 und 39, zitiert bei Lanarès, La liberté religieuse 210.

[3] Rachid Amed, Islam et Droit de gens (Rec. 1937) II, 446 und 448, zitiert bei Lanarès 211.

[4] Der Vertreter Afghanistans suchte dies zu rechtfertigen: Lanarès, La liberté religieuse 212.

[5] Vgl. Art. 19 des Verfassungsprojektes: Boletín Especial del Ministerio de Asuntos Exteriores. Embajada de Madrid, Nr. 108 (26. Nov. 1962).

[6] Der Bundespräsident und die Gouverneure sind zudem die Häupter der muselmanischen Religion: Funk aaO. 147.

[7] Ecclesia (1953) Nr. 634, S. 22; zur Lage der katholischen Kirche: Ecclesia (1960) 1. 543; vgl. 590.

[8] Informations Cath. Internat. 183 (1963) 15; Rede Hassans II. vgl. 591.

[9] Orbis Catholicus 2 (1962) 420.

[10] Annuario Pontificio 1966 (Città del Vaticano 1966) 975–1000.

[11] Funk aaO. 224–234. Im Norden leben 6 300 000 Einwohner, von denen zwei Millionen halb heidnisch sind. Im Süden leben 2 500 000. Die katholischen und protestantischen Schulen wurden verstaatlicht und die Missionare vertrieben.

[12] Funk 227.

[13] Funk 229–230.

[14] Birma, Art. 21 Anm. 3; Kambodscha Art. 8 und 9; Laos Art. 8.

[15] Paul VI., Ansprache vom 24. Juni 1966: «Infolge der neuen Regierungsverordnungen sahen sich viele katholische Missionare gezwungen, die edle birmanische Nation zu verlassen, wo sie während so vieler Jahre mit ihrem aufopferungsbereiten Eifer zum bürgerlichen und gesellschaftlichen Fortschritt jener großmütigen und gastfreundlichen Bevölkerung beigetragen haben... Doch die Hoffnung wurde nicht durch ein erfreuliches Ergebnis bestärkt, und die Nachrichten, die wir erhalten, erfüllen unsern Geist immer mehr mit tiefer Betrübnis»: L'Osservatore Romano, 25. Juni 1966.

[16] Funk aaO. 152.

[17] Funk 152; vgl. 103.

[18] Funk 153–166. Auf S. 165 werden 27 oder 28 Staaten aufgezählt. Wir rechnen die Vereinigte Arabische Republik nicht dazu, sondern reihen sie in die konfessionellen Staaten ein.

[19] Funk 172–176.

[20] Zweites Vatikanum, Erklärung über die Religionsfreiheit, 15.

[21] Ebd.

Übersetzt von Dr. August Berz

CARLOS CORRAL

geboren in Herrera de Pisuerga (Spanien), Jesuit, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Madrid, Comillas und Gregoriana, ist Lizentiat der Philosophie, der Theologie, der Rechte sowie Doktor des kanonischen Rechts (1960). Er ist Professor für kanonisches Recht an den drei genannten Universitäten sowie Vize-Dekan der Fakultät für kanonisches Recht der Universität Comillas. Er veröffentlichte unter anderem: Salvación en Iglesia. Principios teológico-jurídicos (Madrid 1968).

Dokumentation Concilium

Wim Jonkers

Das Problem der Strafe

Als die Kodifizierung des kirchlichen Rechts am 19. März 1904 mit dem Motu Proprio «Arduum sane munus» eingeleitet wurde, geschah das in aller Stille. Nachdem nun die Gerüste für die Reform des kirchlichen Rechts gebaut sind, beginnt die Reform in aller Öffentlichkeit. Am 25. Mai 1968 lud Kardinal Pericle Felici die Fachleute der ganzen Welt ein, ihre wissenschaftliche Mitarbeit zur Verfügung zu stellen, um der Sonderkommission, die für die Reform des kirchlichen Rechts ins Leben gerufen worden war, zu helfen, ihre Arbeit an ein gutes Ende zu führen. Das ist nicht verwunderlich; denn auch außerhalb der Kirche erfahren die Rechte heute eine wissenschaftliche Revision. Vor allem auf dem Gebiet des Strafrechts stellt man sich von neuem die Frage nach dem Sinn der Strafe im Strafrecht.

Im geltenden kirchlichen Recht stehen die Strafen in den Kanones 2195–2414. Es wurde schon vorgeschlagen, in einem eventuellen neuen Kodex des kirchlichen Rechts das Strafrecht mit dem Prozeßrecht ans Ende zu verlegen.[1] Mörsdorf setzt sich nicht nur für einen neuen Platz des Strafrechts im erneuerten Kodex ein, sondern auch für gründliche Revision und grundlegende Erneuerung. Tatsächlich hat das heutige kirchliche Strafrecht nur noch für Kleriker und Ordensleute Geltung; für die Laien ist es praktisch tot. An erster Stelle ist daran natürlich der gründliche Wandel im Verhältnis Kirche/Staat schuld; aber auch die Tatsache, daß die Strafen aus dem rechtlichen Bereich faktisch in den Bereich der Gewissen verlegt worden sind. Die Vermischung von Bußpraxis und Strafrecht hat aus dem kirchlichen Strafrecht ein Zwittergebilde gemacht, das methodologisch fast nicht zu überschauen ist. Der Sinn der Strafe, ganz zu schweigen von ihrer Wirkung, versinkt damit ins Dunkel. Nun ist in allen Rechtsstaaten eine Diskussion über den Sinn der Strafe in Gang gekommen. Wir glaubten, daß es sinnvoll sei, einen Fachman einzuladen, eine Übersicht über Tendenz und Reichweite dieser Diskussion zu geben. (Generalsekretariat Concilium)

Strafe in früheren Zeiten

Das Phänomen Strafe ist so alt wie die Menschheit selbst. Obwohl die Geschichte der Strafe und des Strafrechts tiefgehende Veränderungen und Verschiebungen zeigt: sowohl bezüglich der bestraften Taten wie auch in Art und Weise der Strafen – daß auf bestimmte Mißgriffe mit Strafe reagiert wurde, galt jahrhundertelang als selbstverständlich; das bedurfte keiner näheren Begründung.

Im Mittelalter waren die Strafen nicht selten roh und für unsre Augen unmenschlich. Man kannte die Todesstrafe in allerlei Formen: als Hängen, Enthauptung, Vierteilung, Ertränken, Erdrosseln, Verbrennen; daneben gab es die Geißelung (besonders als öffentlich vollzogene Strafe) und andere verstümmelnde Leibesstrafen, von denen letztere nicht selten ein Abbild des verübten Delikts waren: dem Gotteslästerer wurde die Zunge herausgerissen, dem Dieb die Hand abgeschlagen. Daneben hat die Geldbuße immer breiteren Raum eingenommen.

Die Absicht bei solchen Strafen war einerseits, die Verwerflichkeit der verübten Tat unmißverständlich zu demonstrieren, aber auch andere von ähnlichen Taten abzuschrecken.

Die Freiheitsstrafe kommt auf

Als sich im 17. Jahrhundert neben (oder an Stelle) der erwähnten Strafen allmählich die Freiheitsstrafe durchsetzte, trat ein neuer Zweck hinzu: die Besserung des Verurteilten. Ausgehend von der Überzeugung, daß Arbeit die Pflicht des Menschen ist und gerade Arbeit ihn zur geistigen Selbstzucht bringt,[2] entstanden in den Vereinigten Niederlanden und später auch anderwärts Gefängnisse, wo die harte und ununterbrochene Arbeit im Mittelpunkt stand.[3] Durch Überbelegung und böse (manchmal sogar korrupte) Ausnutzung gerieten diese «Zuchthäuser» allmählich stark in Verfall.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts erhielt die Reform des Gefängniswesens neue Impulse. In Europa waren es vor allem der Italiener Beccaria und die Engländer Bentham und Howard, die an der damaligen Strafrechtspflege und Strafanwendung harte Kritik übten und für die Notwendigkeit einer tiefgehenden Reform von Strafrecht und Strafsystem mit Nachdruck eintraten. Sie ließen sich dabei vor allem von Überlegungen der Humanität und Gerechtigkeit leiten, wie sie zumal in den Grundsätzen der Französischen Revolution niedergelegt waren. Ungefähr in derselben Zeit entstand

in Amerika eine stark religiös inspirierte Reformbewegung, die von den strenggläubigen Quäkern ausging. Die Quäker sahen den Verbrecher zunächst als einen Menschen, der sich von Gott abgewandt hat. In der Strafanstalt sollte dieser Verirrte zur Einkehr kommen; und der beste Weg zu dieser Einkehr war die Besinnung in völliger Abgeschiedenheit, nur mit der Bibel als Wegweiser. Hier liegt der Ursprung des Zellengefängnisses.

Ferri trat für Abschaffung der Strafe ein

Bis dahin waren es vor allem humanitäre und religiöse Motive, die zu mehr oder weniger geglückten (und nicht selten doch wieder sich totlaufenden) Reformen des Strafsystems führten. Im Lauf des 19. Jahrhunderts, als die Kriminologie als Wissenschaftsgebiet entstand, traten an die Stelle dieser Motive wissenschaftliche Überlegungen. Aufgrund neuer Erkenntnisse, daß kriminelles Verhalten seinen Ursprung nicht in der Bosheit des Täters hat, der sich in Freiheit für das Böse entscheidet, sondern in allerlei (endogenen und exogenen) determinierenden Faktoren, kam man zu der Überzeugung, daß die Strafe darauf gerichtet sein müsse, diese Faktoren auszuschalten.

Ein Name, der hier vor allen anderen genannt werden muß, ist der des italienischen Strafrechtsgelehrten Enrico Ferri. Ferri war Lombroso-Schüler; Lombroso war der «Vater der Kriminologie». Im Gegensatz zu Lombroso sah Ferri die Wurzel des Verbrechens nicht allein in biologischen Konditionen, sondern ebensosehr in gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Faktoren. Als Jurist verstand Ferri die Kunst, seinen Ideen eine adäquate juristische Formulierung zu geben und die passenden Rechtsbegriffe zu schaffen, so daß die juristische Welt damit etwas anfangen konnte.

Der uralte Grundsatz «Keine Strafe ohne Schuld» wurde von Ferri ganz abgelehnt. Er strich sowohl die Schuld wie die Strafe. Keiner der beiden Begriffe entspricht (nach seiner Lehre) der Wirklichkeit; sie gehören demnach in die Rechtspflege nicht hinein. Ob ein Täter geistig krank oder geistig gesund ist, tut im Prinzip nichts zur Sache. Auch ob es um leichte Übertretung oder um schweres Verbrechen geht, kann für die auf das Delikt folgende Obrigkeitsreaktion nicht mehr entscheidend sein. An die Stelle der Schuld setzte Ferri die *Gefährlichkeit* des Täters, während er die Strafe durch die (moralisch neutrale) *Verteidigungsmaßregel* ersetzt sehen wollte.

Ferri argumentierte wie folgt: Wenn jemand – sei er schuldig oder nicht – die Gesellschaft gefährdet, muß er sich mit der darauf folgenden Staatsreaktion abfinden. Schwere oder Geringfügigkeit seines Fehlverhaltens sind dabei nicht ganz ohne Bedeutung, aber zunächst kommt es doch auf das Maß der *Gefährlichkeit des Täters* an. Begreiflicherweise gibt es deshalb keinen Unterschied zwischen Maßnahmen gegen Delinquenten und Maßnahmen gegen gemeingefährliche Geisteskranke, Alkoholiker und verwahrloste Kinder. Inhalt, Art und Dauer dieser Maßnahmen sind vorher unmöglich festzulegen, da sie auf die konkrete Gefährlichkeit jedes einzelnen Delinquenten abgestimmt werden müssen. Bei einem «kranken» Täter werden sie auf Gesundung gerichtet sein, bei einem besserungsfähigen auf Resozialisierung und bei einem unverbesserlichen auf Ausscheidung aus der Gesellschaft. Jede Maßnahme ist zunächst für unbestimmte Zeit anzuordnen und darf erst beendet werden, wenn die Gefährlichkeit behoben ist.

Im Jahre 1919 erhielt Ferri die Chance seines Lebens, die Theorie in die Praxis umzusetzen. Als Vorsitzer einer Königlichen Kommission wurde er beauftragt, den Vorentwurf für ein neues Strafgesetzbuch zu erstellen. Schon nach zwei Jahren hatte er den Auftrag erfüllt und legte einen Entwurf vor, der an radikalem Erneuerungsgeist nichts zu wünschen übrigließ. Der Ferri-Entwurf hat aber den Charakter einer Gesetzesvorlage niemals zugesprochen bekommen: nicht nur wegen der heftig diskutierten Grundsätze, die darin vertreten wurden, sondern auch wegen des gerade in dieser Zeit sich mehr und mehr durchsetzenden Faschismus, dessen Autoritätsprinzip sich kaum mit dem von Ferri vertretenen Sozialitätsprinzip vereinigen ließ.

Wohl hat der Ferri-Entwurf das Modell für die Strafgesetzbücher mehrerer lateinamerikanischer Staaten abgegeben und hatte großen Einfluß auf das erste – inzwischen überholte – sowjetrussische Strafgesetzbuch. Und auch in Westeuropa leben die Ideen des Strafrechtsreformers Ferri noch weiter, zumal in der Bewegung der sogenannten «défense sociale nouvelle».

Strafe und Zweckmäßigkeit bei Franz von Liszt

In kriminalpolitischer Hinsicht eng mit Ferri verwandt war der aus Österreich stammende deutsche Strafrechtslehrer Franz von Liszt. Als konsequenter Determinist lehnte er jedes Schuldstrafrecht und erst recht jede Vergeltungstheorie prinzipiell ab. Franz von Liszt sah das Vergehen lediglich als notwendiges und unvermeidliches Ergebnis vorhan-

dener Bedingungen. Nur eine gründliche Erforschung der bestimmenden Ursachen des Vergehens kann (nach seiner Vorstellung) das Fundament für eine gesunde Kriminalpolitik und eine zweckmäßige Strafrechtspflege liefern. Wie Bentham und Ferri sah Franz von Liszt die Strafe lediglich als eine von der gesellschaftlichen Zweckmäßigkeit geforderte normierte Schutzeinrichtung.

Im einzelnen erkannte er der Strafe drei Aufgaben zu: Abschreckung, Besserung und Unschädlichmachung. Dementsprechend teilte er die Delinquenten in drei Gruppen: die Gelegenheitstäter, die besserungsfähigen Täter und die Unverbesserlichen.

Die Fehlhaltung der Gelegenheitstäter sah Franz von Liszt als Folge mehr oder weniger zufälliger und außerordentlicher Umstände und nicht so sehr als Folge einer tiefwurzelnden gesellschaftsfeindlichen Haltung. Gelegenheitstätern sollte deshalb durch das Leid der Strafe eine ausreichende Abschreckungsspritze verabreicht werden.

Anders lag der Fall bei jenen Delinquenten, die Franz von Liszt als «Hangtäter» bezeichnete. Ihr Fehlverhalten war nicht Folge einer zufälligen, augenblicklichen Situation, sondern das Ergebnis einer habituellen asozialen Disposition und Gleichgültigkeit oder tiefwurzelnden Feindlichkeit gegenüber der Gesellschaft und ihrer Rechtsordnung. Die «Hangtäter» stufte Liszt aber nicht alle gleich ein. Er unterschied in dieser Kategorie besserungsfähige und unverbesserliche Menschen. Erstere sollten eine Besserungsstrafe erhalten, während man letztere unschädlich machen konnte, indem man sie endgültig oder wenigstens für lange Zeit aus der Gesellschaft entfernte. Dies sollte übrigens nicht nur für die unverbesserlichen Verbrecher gelten, sondern auch für jene Kriminellen, die von «neuropathischen Zügen» gekennzeichnet waren, also für kriminelle Psychopathen. Zu der Gruppe, die für die Besserungsstrafe in Betracht kam, sind noch zwei Bemerkungen zu machen. Zunächst sah Franz von Liszt für sie in der *Arbeitsgewöhnung* die einzig mögliche poenale Therapie. Er hielt eine Neigung zur Kriminalität immer dann für wandelbar, wenn sie aus einer gewissen Arbeitsscheu stammte oder mit ihr zusammenhing. Außerdem war Liszt der Meinung, daß – abgesehen von Ausnahmen – diese auf Arbeitsscheu beruhende Neigung zur Kriminalität für eine Bekämpfung nur zugänglich sei, wenn der Delinquent noch nicht älter als zwanzig Jahre ist. Mit andern Worten: Die Besserungsstrafe ist nur sinnvoll, wenn sie auf arbeitsscheue Elemente angewandt wird, die noch nicht 21 Jahre alt sind.

Franz von Liszt war Realist genug, um einzusehen, daß der Freiheitsentzug – auch wenn man ihn als Besserungs- oder Abschreckungsstrafe etikettierte – kein so wirksames Mittel für die Bekämpfung der Kriminalität ist, wie er es in seiner Theorie darlegte. Ein unvermeidlicher Nachteil der Freiheitsstrafe liegt schon in dem damit verbundenen Haftstigma (dem Stempel, «vorbestraft zu sein» oder «gesessen zu haben»). Noch bedenklicher ist die kriminelle Ansteckung durch den Kontakt des Bestraften mit anderen, oft weit gefährlicheren Verbrechern. Besonders schwer schien Liszt dieses Bedenken, wenn es um kurze Freiheitsstrafen ging. Deshalb war er grundsätzlich gegen kurze Freiheitsstrafen. Seiner Meinung nach mußten sie wenigstens sechs Wochen dauern. Zum Ersatz der kurzen Freiheitsstrafen wies er auf die Möglichkeit einer breiteren Anwendung der Geldbuße hin. Und wenn diese nicht bezahlt wurde, sollte sie nicht durch Haft, sondern durch Zwangsarbeit ersetzt werden.

Franz von Liszt war auch einer der ersten, die die Bedeutung der bedingungsweisen Verurteilung (Straferlaß bei Bewährung) erkannten. Bedingungsweise Verurteilung sollte s. E. nicht nur bei kürzeren, sondern bei allen Gefängnisstrafen möglich sein (die Zuchthausstrafe für die Unverbesserlichen nahm er dabei aus).

Franz von Liszt drängte nicht nur auf diese für seine Zeit weitgehende Reform der Strafe und ihrer Vollstreckung, sondern trat auch für eine radikale Umformung der Strafverfahren ein. Nach seiner Meinung sollte der Richter nur noch über die Faktizität der Tat und ihren Rechtswidrigkeitscharakter entscheiden. Über Art und Dauer der Strafe sollte er in Zukunft schweigen. Darüber könne ja nur von entsprechenden Fachleuten entschieden werden, und zwar nach einer bestimmten Beobachtungszeit. Vorher verfüge man nicht über eine angemessene Kenntnis der Person des Täters und wisse man nichts von seinen Möglichkeiten für die Zukunft. Der Strafprozeß sollte (nach Franz von Liszt) also nicht mehr im Sitzungssaal des Gerichts zu Ende gehen, sondern erst mit der Haftentlassung würde er stattfinden dürfen, wenn mit einigem Grund gesagt werden könne, daß das Resozialisierungsergebnis erreicht ist und ein Rückfall als unwahrscheinlich angesehen werden darf. Die Konsequenz daraus wäre ein völlig unbegrenztes richterliches Urteil. Diese Konsequenz hat Franz von Liszt aber aus praktisch-politischen Überlegungen nicht gezogen. Der Richter solle, so schlug er vor, die Befugnis haben, Mindestdauer und

Höchstdauer der Strafe zu bestimmen (also ein *relativ* unbestimmtes Urteil von z. B. sechs Wochen bis zu einem Jahr, von fünf bis zehn Jahren, von zehn bis zwanzig Jahren usw. festzulegen). Während der Strafvollstreckung sollte dann durch einen Amtskollegen die Zeitdauer näher bestimmt werden.

Die «défense sociale nouvelle»

Die strafrechtlichen und kriminalpolitischen Ideen von Ferri und Liszt finden eine moderne Fortsetzung in der Bewegung der sogenannten «défense sociale». Die Bezeichnung ist eigentlich mißverständlich. Man könnte daraus entnehmen, daß es den Anhängern dieser Bewegung zunächst um Verteidigung und Sicherung der Gesellschaft gegen feindliche und gefährliche Elemente geht. Anfangs war das Streben der «défense sociale» tatsächlich darauf gerichtet. Allmählich setzte sich aber die Überzeugung durch, daß der Sicherheit der Gesellschaft am besten mit der sozialen Wiederanpassung der Delinquenten gedient ist. Infolgedessen begann sich die Bewegung ganz auf die Person des Delinquenten und seine Resozialisierung zu richten. Um diese gewandelte Sicht zum Ausdruck zu bringen, bezeichnete Marc Ancel, einer ihrer wichtigsten Vertreter, die Bewegung als «défense sociale nouvelle».

Die Flagge der «défense sociale» weht allerdings keineswegs über einer gleichartigen Mannschaft. Man kann dieser Bewegung nur dann gerecht werden, wenn man die verschiedenen Richtungen unterscheidet, vor allem die extreme Richtung (auch die genuesische genannt) von der mehr gemäßigten (auch die Pariser Richtung genannt). Außerdem gibt es aber noch verschiedene Übergangs- und Zwischenrichtungen.[5]

Die genuesische Richtung

Die extreme Richtung, zu der als wichtigste Exponenten Gramatica, Mendoza, Mergen und Versele gehören, strebt nach voller Abschaffung der Strafe. Sie ist darin sehr konsequent. Sogar die Ausdrücke Strafe, Schuld, Verbrecher sollen verschwinden. An die Stelle des Strafrechts soll ein therapeutisch ausgerichtetes Maßnahmenrecht treten, das die Maßnahmen ganz nach der subjektiven Art des Täters richtet. Besonders scharf wendet man sich gegen die Vergeltungsstrafe. Woher will die Obrigkeit bzw. die Behörde das Recht zur Vergeltung nehmen? Außerdem ist das sogenannte Gleichgewicht von der Schwere des Delikts und der Schwere der Strafe fast immer eine Fiktion. Ferner geht es im Recht (so sagt diese Richtung) nicht zunächst um den Schutz von Rechtsgütern, sondern um Schutz und Vervollkommnung des Individuums. Deshalb: keine Vergeltungsstrafen, sondern heilende Behandlung. «Wir sehen die Berufung zum Richter als Berufung zum *Arzt für die Gesellschaft*.» – «Der Richter soll das geeignetste Heilmittel verschreiben, um die Ursache des Übels zu beheben, und er muß sich auch bei der Anwendung der Medizin aktiv einschalten, um ihre Wirkung zu kontrollieren.» – «Wir meinen, der Richter solle ein Freund des Kranken sein...» Diese Worte stammen von Versele und sprechen für sich.

Als am meisten grundsätzliches Bedenken wird vom extremen Flügel gegen die Strafe vorgebracht (man geht damit offensichtlich in den Fußspuren des Italieners Ferri), daß Strafe ein metaphysischer oder doch wenigstens ein ethisch-philosophischer Begriff sei und als solcher nicht in den Bereich des physisch Erkennbaren und Greifbaren fällt. Ethik und Philosophie einerseits und Recht anderseits sind (so sagt diese Richtung) ganz und gar voneinander getrennte Gebiete. Weder darf der Richter, noch kann er über Wert und Unwert, über Gut und Böse urteilen; lediglich über die (im Grunde wertfreie) gesellschaftliche Tragbarkeit oder Untragbarkeit des einzelnen kann er entscheiden. An Stelle wertgebundener Begriffe wie Widerrechtlichkeit und Schuld soll der ethisch neutrale Begriff faktisch sozialer Nonkonformität eingeführt werden.

Aus alldem sollte man jedoch nicht ableiten, daß diese Richtung Dingen wie innerer Freiheit und persönlicher Verantwortung keine Bedeutung zuerkennt. Früher mag das anders gewesen sein; seit den vierziger Jahren nehmen diese Begriffe jedoch nicht selten einen zentralen Platz ein, wenn auch in ganz anderer Weise als z. B. in der klassischen Strafrechtstheorie, wo Freiheit und Schuld die eigentliche Strafgrundlage bildeten. Vielleicht formuliert man am besten so: Das persönliche Verantwortungsbewußtsein des Täters bildet einen wichtigen Ausgangspunkt für eine gelungene Resozialisierungstherapie. Obwohl diese Verantwortlichkeit keineswegs die *Grundlage* für das Ja oder Nein zu einer Maßnahme darstellt, gibt sie dem Richter meistens doch den *Hinweis* auf eine bestimmte Maßnahme. Manche Maßnahmen setzen ja voraus, daß der, auf den sie angewandt wurden, schon ein gewisses Maß an Verantwortung aufbringen kann; andere Maßnahmen sind darauf gerichtet, Verantwortungsbewußtsein zu wecken und zu aktivieren.

Eine überaus wichtige Frage, sowohl für die Lehre wie für die Praxis der «défense sociale» ist: Wann darf oder soll die Obrigkeit (Behörde) «maßregelnd» eingreifen? Die Grundlage für die Beantwortung dieser Frage ist der Begriff «Antisozialität» (Gesellschaftswidrigkeit). Über die näheren Auswirkungen dieser Antisozialität bestehen (auch innerhalb der Genueser Gruppe selbst) auseinandergehende Auffassungen.

Nach Dublineau genügt schon eine gesellschaftswidrige *Einstellung;* vor allem braucht die Gesellschaftswidrigkeit nicht objektiv in einem antisozialen Verhalten offenbar geworden zu sein. Mergen ist dagegen der Meinung, gesellschaftswidrige Einstellung für sich allein biete noch keinen ausreichenden Grund zum Eingreifen; es müsse ein objektives Element hinzukommen, nämlich die äußere antisoziale Tat. Diese Tat ist zwar nicht die eigentliche Grundlage für die aufzuerlegende Maßnahme; denn diese Grundlage ist die gesellschaftswidrige Einstellung – aber diese Einstellung läßt sich nur erkennen, wenn sie in einem antisozialen Tun offenbar geworden ist.

Dem schließt sich die Frage an: Welche Verhalten sind als antisozial zu qualifizieren und welche nicht? Auch hier gehen die Auffassungen auseinander. Wie Gramatica darlegt, ist die Antisozialität nur an Hand geltender Gesetze festzustellen. Aber Mergen weist darauf hin, daß es auch antisoziale Verhaltensweisen gibt, die nicht am Gesetz festzustellen sind. Vorher festgelegte Deliktsdefinitionen (eigentlich: Antisozialitätsdefinitionen) hält er deshalb für falsch. Er will die Antisozialitätsverhalten rein empirisch feststellen lassen, indem er untersucht, welche Verhaltensweisen in einer bestimmten Gesellschaft tatsächlich befolgt werden. Was sich gegen *diese* Verhaltensweisen wendet, ist antisozial. In einer Gesellschaft von Menschen-Essern – so lautet Mergens extreme Illustration – verhalten sich diejenigen, die keine Menschen-Esser sind, antisozial.

Es lag nah, daß die offensichtlich weite Interpretierbarkeit und Elastizität des Antisozialitätsbegriffs (auch als äußere Tat) bei nicht wenigen Anhängern der «défense sociale» die begründete Furcht entstehen ließ, daß unter dem Motto der Antisozialität *jeder*, der mit dem Gericht in Berührung kommt, in *jedem* Augenblick dem Maßregelapparat einer allmächtigen sozialen Staatshygiene ausgeliefert werden kann. Zur Vermeidung dieser Gefahr wollen auch die meisten Rechtsstehenden um jeden Preis an dem festhalten, was Franz von Liszt die «magna charta der Verbrecher» genannt hat: Nulla poena sine praevia lege. Außerdem wollen sie – ebenfalls zur Wahrung der Rechte des antisozialen Täters – das ganze Maßnahmenverfahren weiterhin unter richterlicher Leitung und Kontrolle vor sich gehen lassen.

Zum einen wie anderen gehört, daß alle antisozialen Verhaltensformen, gegen die «maßregelnd» eingegriffen werden kann, zuvor vom Gesetzgeber gewissenhaft und genau definiert werden müssen. Die Feststellung, ob das konkrete Verhalten eines Menschen unter eines dieser gesetzlich definierten «Antisozialitätssymptome» fällt, muß der Richter treffen. Letzterer hat auch zu entscheiden – natürlich mit Unterstützung von Fachleuten –, welche Maßnahmen getroffen werden sollen. So wird zweifellos eine Schranke gegen hemmungslosen Behördeneingriff aufgerichtet. Nichtsdestoweniger bleibt u. E. ein riesenhaftes Bedenken bestehen. Aber wenn auch durch die gesetzlich festgelegten Antisozialitätssymptome vorher sowohl die Fälle feststehen, bei denen die Behörde eingreifen kann, wie auch die formelle Art und Weise, wie sie eingreifen darf – das Maß, mit dem in das Leben eingegriffen wird, und die Zeit, während der eingegriffen werden kann, hängen nicht von dem im Gesetz definierten antisozialen Verhalten ab (dies ist ja nur ein Symptom), sondern von den persönlichen Resozialisierungsmöglichkeiten des Täters. Theoretisch brauchte auf eine ernsthafte Verfehlung nur eine leichte oder überhaupt keine Maßnahme zu folgen, während eine geringere Übertretung Anlaß für eine tief eingreifende, langdauernde Behandlung sein könnte. Den Mittelweg einer gesetzlich und/oder richterlich festzulegenden Maximal- und Minimaldauer, den schon Franz von Liszt empfohlen hat, sieht der extreme Flügel der «défense sociale» als ein Zwitterding an, das keiner ernsthaften Überlegung wert ist.

Die Pariser Richtung

Und noch einige Worte über die gemäßigtere Pariser Richtung, als deren wichtigste Wortführer Ancel, Levasseur, Pinatel und Bouzat zu nennen sind. Dieser Flügel der «défense sociale» ist weit weniger radikal. Seine Auffassungen decken sich aber in einem wichtigen Kernpunkt mit der Genueser Richtung, nämlich in der strikten Ablehnung des Vergeltungsprinzips. Die Konsequenz aber, den Strafbegriff zugleich mit dem Vergeltungsbegriff auszuschalten, hat die Pariser Gruppe nicht gezogen. Sie will deshalb auch nicht das Strafrecht einfach durch ein Maßnahmerecht ersetzen. Jedoch sei die Strafe –

nach einer Formulierung, die Levasseur geprägt hat – nicht retributiv, sondern affliktiv. Damit will er sagen, die Strafe sei nicht als eine Art Gegenpol oder als negatives Äquivalent des verbrecherischen Verhaltens anzusehen (man denke an den Satz «Malum passionis propter malum actionis» von de Groot oder an Hegels «Negation der Negation des Rechts»), sondern als eine vom kollektiven Bewußtsein geforderte «Valorisation» der angegriffenen Autorität. Es gibt in der Pariser Gruppe auch andere Vorstellungen. Ancel z. B. will die Strafe beibehalten, weil sie in bestimmten Fällen das Resozialisierungsmittel schlechthin sei. So betrachtet, ist die Strafe u. E. im Grunde wieder zur Maßnahme geworden.

Und noch in einem andern Punkt unterscheidet sich die Pariser von der Genueser Richtung: Die Pariser lehnen absolut unbegrenzte Urteile ab, sondern vertreten das *relativ* unbestimmte Urteil innerhalb festumrissener Maximum- und Minimumzeiten.

Im Strafverfahren vertritt die Pariser Richtung ähnliche Auffassungen wie die Genueser Richtung. Beide stimmen im Grundsatz der Zweiteilung des Strafverfahrens und der Nichtöffentlichkeit der Behandlung überein.

Die eigentliche Bedeutung der Strafe

Zu Beginn dieser Darstellung sagten wir, daß es jahrhundertelang als selbstverständlich angesehen wurde, auf bestimmte Fehlverhalten mit Strafe zu reagieren. Die letzten Abschnitte haben gezeigt, daß diese Selbstverständlichkeit in unserer Zeit nicht mehr Gemeingut genannt werden kann. Der seit Ende des 19. Jahrhunderts aufstehende Ruf nach Abschaffung des Strafrechts und nach seiner Ersetzung durch ein Maßnahmerecht beschäftigt die Gemüter immer mehr. Als wichtigstes Argument wird gegen die Strafe angeführt, daß sie ein metaphysischer Begriff sei, der jeden Wirklichkeitswertes entbehre. Es muß die Frage gestellt werden, ob dieses Argument richtig ist und die Strafe tatsächlich eine metaphysische Größe genannt werden kann.

Im Leben der Gesellschaft (ganz abgesehen vom *Strafrecht*) hat die Strafe (also die negative Sanktion) immer eine große Rolle gespielt. Innerhalb einer bestimmten Gruppe gelten bestimmte Normen. Von den Gliedern der Gruppe wird erwartet, daß sie sich an diese Normen halten. Geschieht das nicht, setzt die gesellschaftliche Kontrolle ein, in der die (negativen) Sanktionen ein wichtiges Teil bilden. Diese gesellschaftlichen Sanktionen können sehr verschiedenartig sein; sie reichen vom Stirnrunzeln bis zur Ausstoßung aus der Gruppe. Gesellschaftliche Sanktionen (häufig nicht in bestimmte Form gebracht) werden von niemandem für sinnlos gehalten. Im Gegenteil, sie erfüllen eine nützliche Funktion. Durch sie wird nämlich das Falsche des verurteilten Verhaltens sowohl für den Betroffenen wie für die anderen Gruppenglieder sichtbar gemacht. Das hat nichts mit Metaphysik zu tun, es ist einfach ein gesellschaftliches Faktum.

Mit der strafrechtlichen Sanktion steht es grundsätzlich nicht anders. Im wesentlichen hat sie dieselbe Aufgabe wie die soziale Sanktion, nämlich die Verwerflichkeit des Fehlverhaltens sichtbar zu machen. Die Strafe ist eine Mißbilligung, und das Strafrecht ist ein Mißbilligungsrecht. Gegenüber bestimmten (für gewöhnlich ernsteren) Mißtaten ist die Sanktionsberechtigung, die ursprünglich unmittelbar bei der Gruppe selbst ruhte, auf die Obrigkeit bzw. Behörde übergegangen, sowohl um einer ungehemmten und regellosen Sanktionsanwendung zu begegnen wie auch um die Rechte des Delinquenten – ungeachtet seines Fehltritts – nach bester Möglichkeit zu sichern. Das Strafurteil hat denn auch eine deklarative Funktion, in der das Tadelhafte der mißbilligten Handlung öffentlich festgestellt wird.[7]

Eine zweite Frage ist, in welcher Form diese strafrechtliche Mißbilligung verwirklicht werden soll. Es geht hier nicht mehr um die eigentliche Bedeutung der Strafe, sondern um den Strafinhalt. Dieser Inhalt wird für den Bestraften immer ein Leid mit sich bringen; denn das gehört zu jeder negativen Sanktion. Dieses Leid wird niemals größer sein dürfen als der Ernst des Fehltritts, auf Grund dessen es zugefügt wird. Anderseits kann es wohl kleiner sein, als der Ernst des Delikts es rechtfertigen würde. Mit andern Worten: Der Ernst des Delikts setzt die obere Grenze des zulaßbaren Strafleids, während die untere Grenze durch Zweckmäßigkeitsüberlegungen bestimmt sein darf.

Hulsmann[8] weist in diesem Zusammenhang auf die Subsidiarität der Strafarten hin: keine Strafe, wenn die durch die Strafe beabsichtigte Mißbilligung auch auf andere (nicht strafrechtliche) Weise verwirklicht wird oder verwirklicht werden kann. Muß aber diese Mißbilligung notwendig strafrechtliche Form annehmen, dann soll jeweils die leichtere Strafform der schwereren vorgezogen werden: Verbale Zurechtweisung geht vor Geldbuße, Geldbuße geht vor Freiheitsstrafe, bedingte Freiheitsstrafe geht vor vollzogener Freiheitsstrafe usw.

Das Grundbedenken gegen ein reines Maßnahmerecht scheint uns darin zu liegen, daß damit der innere Zusammenhang zwischen Fehlverhalten und Obrigkeits- bzw. Behördenreaktion gelöst würde. Die Maßnahme, d. h. die (nicht selten hinter Mauern vor sich gehende) Zwangsbehandlung wird dann nicht mehr durch den Ernst der vollbrachten Tat, sondern durch die Behandlungsbedürftigkeit des Täters bestimmt. Das öffnet den Weg für Sanktionen ohne Maß, und damit fügt man dem Täter größeres Leid zu, als er «verdient» hat. Die Praxis zeigt übrigens, daß z. B. die Maßnahme der Sicherungsverwahrung (für psychisch Gestörte wie auch gefährliche Verbrecher) von den Betroffenen als eine viel schwerere Strafe empfunden wird als eine Gefängnisstrafe. Es klingt paradox – aber die Strafe muß erhalten werden auch wegen des Bestraften selbst.

Die modernen Gesetzgebungen kennen – von Ausnahmen abgesehen – nur zwei Hauptstrafen: Geldbuße und Freiheitsstrafe; und vor allem letztere bringt ernste Besorgnis mit sich. Obwohl sie das Tadelnswerte der begangenen Verfehlung unterstreichen soll, hat die Freiheitsstrafe in ihrer konkreten Form nicht selten eine verbrechenfördernde Auswirkung. Die Einsperrung als Strafe ist deshalb für viele zu einem geradezu unlösbaren Problem geworden.[9] Die Bedenken gegen die Gefängnisstrafe sind bekannt[10]: tiefgehende Entfremdung von der Gesellschaft, Absinken auf ein infantiles Reaktionsniveau, Verlust jeglicher Verantwortung mit der Folge eines unwiederherstellbaren Mißwuchses der Persönlichkeit und schließlich kriminelle Ansteckung, die in einer so negativ selektierten Gruppe fast unvermeidlich ist. Wie soll man aus einer solchen Sackgasse herauskommen?

Eine erste Möglichkeit wäre, die Freiheitsstrafe äußerst selten anzuwenden. Dieses Streben ist in der modernen Strafrechtspflege tatsächlich deutlich erkennbar. Wenn wir die Gesamtheit der abgeurteilten Delikte überschauen, stellen wir fest, daß nur bei verhältnismäßig wenig Fällen eine Freiheitsstrafe verhängt wird, während Freiheitsstrafen von mehr als einem Jahr (in manchen Ländern, z. B. in den Niederlanden) nicht über drei Prozent hinausgehen. Trotzdem bleibt eine Anzahl von Fällen übrig, in denen es neben der Freiheitsstrafe im Augenblick keine Alternative gibt. Diese Freiheitsstrafe müßte dann so vollzogen werden, daß dadurch die Anpassungsmöglichkeit des Bestraften an die Gesellschaft aktiviert wird. Das ist nicht einfach. Der Bestrafte soll lernen, sich den Normen der Gesellschaft anzupassen; aber er soll das in einer Umgebung lernen, wo praktisch jeder normale Kontakt mit dieser Gesellschaft unterbrochen ist. Um aus der Schwierigkeit herauszukommen, hat man in den letzten Jahrzehnten sogenannte offene Gefängnisse eingerichtet, wo die Inhaftierten am Tage außerhalb der Strafanstalt arbeiten (ohne Aufsicht) und erst am Abend in die Anstalt zurückkehren. Nicht jeder Inhaftierte verträgt aber ein solches «offenes Gefängnis».

Aber wie dem auch sei: In allen Fällen, bei denen die Auferlegung einer begrenzten Freiheitsstrafe unerläßlich ist, werden wir danach trachten müssen, diese Freiheitsstrafe nach allen Möglichkeiten der Resozialisierung des Bestraften nutzbar zu machen. Dafür dürfen keine Opfer zu groß sein. Das kulturelle Niveau eines Volkes wird an der Art und Weise gemessen, wie es diejenigen bestraft, die sich verfehlt haben.

[1] K. Mörsdorf, Zur Neuordnung der Systematik des Codex Iuris Canonici: Archiv für katholisches Kirchenrecht (1968) 3–38. – M. A. Rouco-Varela, Der Internationale Kanonistenkongreß in Rom: ebd. 314–320.

[2] G. Th. Kempe, Inleiding tot de Criminologie (Haarlem 1967) 267.

[3] Die sog. Raspelhäuser für Männer bzw. Spinnhäuser für Frauen. Die Namen weisen auf die Arbeit hin, die dort getan wurde.

[4] Weitere Auskunft über diese und andere Kriminologen und Gefängnisreformer findet man in «Pioneers in Criminology», (London 1960).

[5] Zum folgenden vgl. Marc Ancel, La défense sociale nouvelle (Paris, Ed. Cujas).

[6] «Nous concevons la mission du juge comme une mission de ‹médecin social›.» «Le juge doit préscrire le remède le plus apte à réduire la cause du mal et suivre l'application du remède pour contrôler les effets.» «Nous pensons, que le juge doit être l'ami du malade…»

[7] A. Heyder, Bewakers en bewaakten (Meppel 1963) 48.

[8] Straf (Baarn 1969) 109.

[9] G. Th. Kempe, Inleiding tot de Criminologie (Haarlem 1963) 277.

[10] Ebd. 278.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Vorwort

Die christliche Theologie erinnert sich nach langem Vergessen daran, daß die biblischen Schriftsteller Zeugen einer Verheißung sind. Die Zukunft Gottes nahm Wohnung in ihrer Gegenwart. Die Zukunft beherrscht heute das Bewußtsein unserer Zeit: Ernst Bloch entwirft eine Philosophie, deren Prinzip die Hoffnung ist. Ernst Bloch ist inspiriert von Marx. Gleichwohl ist die Gegenwart der Zukunft ambivalent. Wir sind Zeugen eines Erdrutsches in der Mentalität unserer Zeit. Nach der Vergötzung des Fortschrittes, die im vergangenen Jahrhundert blühte, kündigt sich eine Epoche des Mißtrauens an. Die naturwissenschaftlichen und technischen Entdeckungen laden nicht mehr ein zu einem naiven Vertrauen in ihre lebensverändernde Kraft. Viele beschuldigen die Organisation der Industriegesellschaft, die aus der Technik und der Naturwissenschaft hervorgegangen ist, sie sei «repressiv». Sie nimmt uns den Raum zur Entfaltung von Freiheit und Glück. Die Konflikte, weit entfernt davon, durch Naturwissenschaften und Technik in geregelte Bahnen gelenkt zu sein, haben sich verschärft, und unsere Macht läßt sie unendlich gefährlicher für die Menschheit werden als vor Zeiten. Erwartungen sind enttäuscht worden. Die Zeugnisse östlicher Autoren sind nicht dazu angetan, uns über die Folgen, die vom Marxismus inspirierte politische Systeme für den Menschen haben, zu beruhigen. Die Verzauberung durch die Zukunft wird in unserer Gegenwart zur Ursache von Verbrechen. Die westlichen Gesellschaften sind ebenfalls von Widersprüchen zerrissen. Der schlecht verteilte Überfluß schafft Revolten und oft Überdruß und Verzweiflung.

Die Christen können dieser Ambivalenz der Zukunft in unserer Gegenwart nicht entgehen. Das Vertrauen in ihre Kirchen ist angefressen. Die Einführung sozio-politischer Methoden in die Analyse der kirchlichen Institutionen bringt zum Vorschein, wie diese viel zu oft Faktoren des Rückschritts und der Freiheitsbehinderung sind. Ihre Entwicklungsmöglichkeit erscheint begrenzt. Die Wirksamkeit ihres Zeugnisses, ihre Fähigkeit, auf die Wirklichkeit Einfluß zu nehmen, erscheinen großenteils illusorisch. Wenn es gilt, «das Leben zu verändern», meinen viele Gläubige, daß diese Änderung sich trotz den Kirchen oder gegen die Kirchen durchsetzen werde.

Diese Erwägungen haben uns bestimmt, die Hoffnung zum Gegenstand dieses Heftes über Spiritualität zu machen. Der erste Artikel beschreibt die Krise, die wir durchlaufen, und zeigt, wie sie in die christliche Hoffnung einmünden kann, die Jesus nicht nur zum Gegenstand und zur Stütze, sondern zum Zeugen hat. Sein historisches Leben ist der Ambivalenz der Zukunft für uns nicht entgangen. Dies ist das Thema des zweiten Artikels. Woher rührt diese Ambivalenz, die die Hoffnung abgrenzt gegenüber ihr widersprechenden Haltungen? Ist die Hoffnung tragender Beweggrund oder Illusion? Warum entstehen immer wieder Utopien? Hat die Verzweiflung eine Funktion im Herzen unseres christlichen Glaubens? Dies sind die Themen des dritten, vierten und fünften Artikels.

Die Berichte sind demselben Thema gewidmet. Sie sind mehr informativ: Eine Darstellung der Philosophie von Ernst Bloch und kurze bibliographische Hinweise zur deutschen Theologie der Hoffnung. Andere zeigen, welch radikale Frage die messianischen Lieder der schwarzen Amerikaner uns stellen, oder die Faszination, die von asiatischen Religionen ausgeht.

In einer Epoche, in der viele verzweifeln, ist es ganz und gar nicht angebracht, billigen Trost zu spenden oder einen billigen Optimismus zu nähren. Vielmehr ist daran zu erinnern, daß die biblische Verheißung ihren Zeugen keineswegs die lange Nacht der Erwartung ersparte. Das Wort Gottes erlaubt uns nicht, uns die Chancen einer glücklichen Zukunft auszurechnen. Aber es ist dort gegenwärtig, wo wir uns anschicken, dem Fatalismus zu entrinnen.

CHRISTIAN DUQUOC
CLAUDE GEFFRÉ

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Karl Gastgeber

Die heutige Krise und die Geburt neuer Modelle von Hoffnung

Vorbemerkung

Zunächst erhebt sich die Frage, ob in der weltweiten Entwicklung wirtschaftlicher, politischer, soziologischer, geistiger und religiöser Probleme heute von einer tiefgreifenden Krise gesprochen werden kann, oder ob es sich hier nur um normale Wachstums- und Entwicklungserscheinungen handelt, die es zu allen Zeiten gegeben hat. Ohne die notwendigen Spannungen zwischen Tradition und Fortschritt, zwischen Beharrung und notwendiger Anpassung kann das Lebendige nicht bestehen. Angesichts des hohen Prozentsatzes konservativer Bevölkerungsgruppen quer durch alle Länder und Nationen nehmen sich radikale Revolutionen als Ausnahmen oder als Einzelaktionen aus. Nach starken progressiven Entwicklungsepochen schlägt immer wieder das Pendel zugunsten konservativer Beharrungstendenzen aus.

Trotzdem können wir heute auch von einer weltweiten Krise sprechen, deren Ursachen und Hintergründe erforscht werden sollen, sofern sie sich überhaupt einer rationalen Analyse zugänglich zeigen und nicht im unaufschließbaren irrationalen Grund der Zeitströmungen verborgen bleiben als Teil jener Schicksalsmächte, die in der Vorsehung Gottes liegen und dem Zugriff menschlichen Geistes sich entziehen.

1. Ursachen und Gründe der heutigen Krise

Im Hinblick auf das komplexe Geschehen in der heutigen Welt ist es unmöglich, eine umfassende Darstellung der Krisen oder deren Ursachen zu geben. Es wird uns immer nur gelingen, einzelne Aspekte aufzuzeigen und Gründe anzugeben, die auch an der heutigen Krise mitwirken.

Eine typische Wachstumskrise entsteht durch den Strukturwandel der Gesellschaft von einer Agrar- zu einer Industrie-Gesellschaft, der wohl der größe in der Geschichte der Menschheit sein dürfte. War noch 1850 80% unserer Bevölkerung im primären Agrarsektor und je 10% im sekundären Industrie- und im Dienstleistungssektor tätig, so waren 1950 bereits 50% im Sekundär- und je 25% im Primär- und Tertiärsektor beschäftigt; im Jahre 2000 wird die Beschäftigungspyramide geradezu auf den Kopf gestellt sein, höchstens 5% werden im Primär-, etwa 10% im Sekundär- und 85% im Tertiärsektor ihre Arbeit finden. Damit sind weitgehende Umstellungen im Familienleben, in den Produktionsvorgängen und im zwischenmenschlichen und staatlichen Bereich gegeben, die sich schon jetzt unter vielfältigen Spannungen anbahnen. So hat die Demokratie und die Partnerschaft die Monarchie und den Patriarchalismus abgelöst, da sie den heutigen Strukturen besser entsprechen. Die durch die starke Bevölkerungsvermehrung intensivierte Sozialisierung bedroht das Individuum. Der Einzelne ist jedoch nicht mehr in der Lage, alle jene Aufgaben zu übernehmen, die früher die Großfamilie getragen hat (Krankheitsfürsorge, Altersvorsorge usw.). Immer mehr soziale Einrichtungen müssen die Sorge für das Allgemeinwohl übernehmen. Die Superstrukturen der sekundären Mächte, das Establishment und der Sozialapparat des Staates werden zu einer zweiten Natur des Menschen. Wer sich dagegen sträubt, kommt unter die Räder. Das Phänomen der Vermassung ist auf diesem Gebiet am deutlichsten ausgeprägt. Die Fundamentaldemokratisierung des gesamten sozialen Lebens war nur der weitere notwendige Schritt zu jenem perfekten System menschlicher Manipulation, das heute als Bedrohung menschlicher Freiheit empfunden wird. Außerdem bringen pluralistische Systeme Unsicherheit und die Notwendigkeit mit sich, fortwährend wichtige Entscheidungen treffen zu müssen. Die Gesellschaft möchte jedem durch Manipulation, sei es durch Ideologien oder politische Systeme an die Hand gehen. Naturwissenschaftliche, technische und psychologische Methoden können die Mentalität der Masse ändern, so durch Propaganda, Reklame, Indoktrination und Gehirnwäsche. Durch die Massenmedien wird deren Wirkung potenziert. Sie bereiten daher der Bevölkerung Unbehagen und Angst. Durch die Rationalisierung und Verwissenschaftlichung des menschlichen Lebens erfolgt eine Entfremdung des Menschen, der sich durch Nüchternheit und Sachlichkeit zunächst abzusichern versucht.

Die Konsumgesellschaft ist auf einen ständig steigenden Verbrauch der Güter eingestellt und setzt daher ein ganzes Heer von geheimen Verführern ein, um den Menschen so zu einem größe-

ren Verbrauch zu verleiten. Ihm wird eingeredet, daß Lebensstandard, Kleidung, Auto, Luxuswohnung usf. über sein Ansehen in der Gesellschaft entscheiden. Die vielbegehrte Freizeit wird weithin nicht individuell genützt, sondern von Gesellschaften gemanaget. Der Mensch sieht sich heute nicht sosehr durch Krankheiten, Seuchen, Kriege und Hungersnot bedroht, als vielmehr von jener Selbstmanipulation der Gesellschaft, wo ein kleiner Fehler in der Maschinerie seine ganze Existenz zunichte machen kann. Das moderne Großstadtleben und die rasch sich ausweitenden Wissenschaften bringen für den Menschen eine intellektuelle Belastung mit sich, der er nicht gewachsen ist. Ständig muß er in rationaler und abstrakter Denkweise wichtige Entscheidungen treffen, zu denen ihm die nötigen Informationen, das Wissen oder die sittliche Reife fehlen, woraus sich Ängste und Minderwertigkeitskomplexe ergeben können. Der Mensch flüchtet aus Furcht vor eigenen Entscheidungen zu Massenideologien. Ausgehend von dieser allgemeinen Gefährdung des menschlichen Lebens sollen einige konkrete Krisenmomente innerhalb der westlichen Gesellschaftssysteme aufgezeigt werden. Zunächst fällt der enorme Schwund an Vertrauen und Glaubwürdigkeit gegenüber den herkömmlichen Lebensordnungen und Lebensanschauungen auf. Er zeigt sich in Ausbrüchen der Gewalt und der Brutalität, bis hin zu extremen Terrorakten (Rassenunruhen in USA, Glaubenskämpfe in Nordirland, Studentenunruhen in Paris). Diese Aggressionen und kriminellen Akte werden meist, wie es die Tiefenpsychologen erkannten, von Ängsten und zusammengebrochenen Hoffnungen genährt, sind also nichts anderes als ein verzweifelter Hilfeschrei. Erschreckend ist auch die Zunahme der Kriminalität, die zum Beispiel in den USA im letzten Jahr um 11%, die Raubüberfälle sogar um 18% zugenommen haben. In jeder Stunde wird 50mal ein Mord und Todschlag begangen. Ein weiteres Symptom gesellschaftlicher Auflösung ist der starke Anstieg des Rauschgiftkonsums; nach glaubwürdigen Schätzungen sind 20–35% der amerikanischen Studenten dem Haschisch und anderen Suchtgiften verfallen.

Wenn auch der Rauschgiftkonsum Ausdruck des Protests gegen die bestehende Gesellschaftsstruktur sein soll und vor allem durch die Hippiebewegung Haschisch, LSD und andere Drogen verbreitet wurden, um die Jugend von den herkömmlichen Wertungen und vom Erfolgsstreben abzubringen, so muß man darin doch auch einen Zweifel an der Sinnerfüllung des Lebens und eine tiefe Hoffnungslosigkeit für die Zukunft sehen. An H. Marcuses Kritik der gegenwärtigen repressiven Gesellschaft orientierte sich die gewaltlose Hippiebewegung, die unter den Slogan ‹Make love not war› der Gesellschaft einen neuen Lebensstil aufzwingen möchte. Herbert Marcuse hat den früheren maxistischen Geschichtsoptimismus abgelegt. Er sieht die bestehende Gesellschaft als ein unmenschliches System von Ausbeutung und Unterdrückung an, dem sich selbst der Arbeiter unterworfen hat. Die Menschen im fortgeschrittenen Industriezeitalter sind im erhöhten Maße geistig gleichgeschaltet, haben keine Eigenständigkeit mehr und besitzen keine gestaltende Zukunftshoffnung. Die Bewußtseinsmanipulation im technischen und naturwissenschaftlichen Zeitalter ist vollkommen. Das gesamte menschliche Dasein wird eindimensional. Ein Ausbrechen davon ist unmöglich. Daraus zieht er radikale Konsequenzen. Die Kritik muß in radikalster Form gegen das herrschende Realitätsprinzip vorgehen und darf auch vor dem Absurden und Geschmacklosen nicht zurückscheuen. Denn die Leistungsgesellschaft führt zwangsläufig zur Rivalität und zum Krieg unter den Völkern. Er sieht das Heil des Menschen in einer Gesellschaft, worin der Mensch nicht durch Institutionen versklavt ist, die den Menschen selbst entfremden und durch die Repression nicht zu sich selbst kommen lassen. Seine Sozialanthropologie leitet er sowohl von Karl Marx wie von Sigmund Freud her, mit dem Unterschied, daß er die Sublimierung der Triebkräfte ablehnt. Er sieht das Ziel in einer musischen und orphischen Befreiung des Menschen von aller Repression. Nur in der Emanzipation von Profitorientierung und Prägung durch entfremdende Mächte sowie von der destruktiven Eigensucht liegt das Heil der kommenden Menschheit. Es ergeben sich damit Parallelen mit Augustinus' Vorstellungen vom Gottes-Staat, in dem auch die Knechtschaft und Manipulation durch die größere Freiheit und Friedensgesinnung überwunden werden; in ihm gibt es auch den Kurzschluß existentieller Selbstsucht nicht mehr. Die weltweite gesellschaftskritische Reformbewegung beschränkt sich nicht nur auf Hippies- und Marcuse-Anhänger, sondern hat auch in ideologischen, politischen und kirchlichen Bereichen ihre eigene Kontestation ausgeprägt. Von den Konservativen zieht sich die Mehrheit von der Öffentlichkeit zurück, nur wenige rechtsgerichtete radikale Gruppen raffen sich zur Verteidigung der Tradition und Gesellschaft auf. Von den

Wissenschaftlern und verantwortlichen Politikern und Beamten werden pragmatische oder programmatische Reformen ausgearbeitet. Radikaler verhalten sich im kirchlichen Bereich jene Reformer, die jenseits vom römischen Recht, von Scholastik und neuthomistischem Naturrecht im ständigen Rückblick auf Bibel und nachapostolische Tradition einen neuen Weg für das Volk Gottes suchen, der den modernen anthropologischen Erkenntnissen besser entspricht. Die revolutionären Reformer wollen Verfassung und Gesetze stürzen. Sie stehen außerhalb der legalen Ordnung und glauben nur so mit der Repression fertig werden zu können. Im kirchlichen Bereich verlangen sie eine radikale Änderung des Selbstverständnisses der Kirche, die Aufrichtung des Rätesystems, eine Entbindung von Gehorsam und Zölibat; außerdem soll die religiöse Zielsetzung der Kirche durch eine rein politische ersetzt werden. Die Anhänger einer solchen radikalen Kontestation finden sich in politisch-ideologisch engagierten Jugendverbänden, besonders auch unter den Studenten. Im Hintergrund zeigt sich eine Auflösung der Wertsysteme und der Glaubensüberzeugung, wie auch die schwierige Selbstfindung der Primärgruppen und die Beschleunigung der Entwicklungsprozesse. Die Jugend hat sich eine synkretistische, neomarxistisch-freudianische Gesellschaftsideologie als Folge der Überzüchtung formaler Intelligenz auf Kosten eines sinnhaften Sachwissens angeeignet. Damit zeigt sich eine Verlagerung vom Innen- zum Außenkreis der formativen Kräfte, die Familie verliert ihre Anweisungsfunktion, die verwirrende, komplexe Gesellschaft zeigt eine zu geringe soziale Formkraft. Die hohe Zahl der psychisch Gefährdeten unter diesen Jugendlichen ist bemerkenswert. Ein falsches Freiheitsethos treibt sie dazu, eine neue Gesellschaftsordnung ohne Kontinuität und ohne sozialen Zwang zu entwerfen. Sie scheitern zumeist an der Wirklichkeit, deren Ordnungen und Traditionen sich widerstandsfähiger und langlebiger erweisen als technische Prozesse, vor deren technokratischer Unterjochung man sich fürchtet. In einer Kurzschlußreaktion werden alle Institutionen prinzipiell abgelehnt und ihren Trägern jede Autorität abgesprochen; kurzerhand übernimmt man noch im Entwicklungsstadium befindliche Sozialstrukturen anderer Völker (Che-Guevara-, Mao- und Ho-Chi-Minh-Kult) für die eigene kapitalistische Gesellschaft. Damit verhindert man eine wirkliche Forschung der eigenen reformbedürftigen Gesellschaftszustände. Die heute notwendigen und für die gesellschaftlichen Einrichtungen wesentlichen Maßnahmen der Gesellschaft und der Kirche gegenüber der Kontestationsbewegung sind:

1. der Verzicht auf jede Gewaltanwendung bei der Durchführung von Reformen,
2. eine nüchterne, aber umfassende Zukunftsplanung und
3. eine Neubewertung der Gesellschaft, die jeder «Divinisierung» gesellschaftlicher Zustände abhold ist.

Für die Kirche und für die Gesellschaft wäre es verhängnisvoll, wenn sie die kritischen und oppositionellen Gruppen links liegen lassen oder sie als unsachlich verdächtigen würden. Die intellektuelle Opposition würde es der Kirche schwer ankreiden, wenn sie «katholisch» und «intellektuell» als unversöhnliche Gegensätze bezeichnen würde. Hinter den oppositionellen Bewegungen steckt wohl auch ein Stück jenes Non-Konformismus, den uns das Evangelium gebietet und von dem Paulus spricht, daß wir uns nicht der Zeit angleichen sollen. Dies beweist die innere Aktionskraft dieser Gruppen.

2. *Die Anziehungskraft und Dynamik der Zukunft*

Die Herrschaft des Menschen über die Natur hat zu Ergebnissen geführt, die die kühnsten Erwartungen der Menschheit übertroffen haben, denken wir nur z. B. an die Mondlandung. Die Technik und Industrie wollen in absehbarer Zeit das Sozialprodukt verdoppeln, damit könnte der Mensch endgültig Armut und Not aus dieser Welt verbannen. Die Automation vermindert die Arbeitslast des Menschen, so daß er sich mehr den kulturellen und sozialen Bedürfnissen widmen kann. Dazu wird der größte Teil des Produktionspotentials für Kunst und Wissenschaft zur Verfügung stehen. Eine Bildungs- und Freizeitgesellschaft größten Ausmaßes kommt auf uns zu. Die neuen sozialen Formen und Ordnungen zeigen eine starke Dynamik, wie auch die horizontale und vertikale Mobilität der Menschheit bedeutend zugenommen hat. Aus beruflichen und touristischen Gründen befinden sich viele Millionen Menschen schon jetzt auf Wanderschaft. Die wachsende Einheit der Menschheit bringt eine dichtere Verflechtung der Planungen und wirtschaftlichen Unternehmungen mit sich, wodurch auch eine größere gegenseitige Abhängigkeit und Beeinflussung entsteht. Die rasante Entwicklung eines intensiven Welthandels wird durch Technik, Verkehr, Supermärkte und Massenmedien gefördert. Das Schicksal der Menschheit betrifft jeden einzelnen Menschen, Wirtschafts-

krisen und Kriege haben weltweite Auswirkungen. Die Einheit der Menschheitsgeschichte wird jedem bis in das letzte Dorf evident. Immer mehr zeichnet sich auch eine fortschreitende Homogenisierung von Völkern und Nationen ab. Einen weiteren dynamischen Faktor bildet die fortschreitende Verstädterung (Urbanisierung) und die damit verbundene Entwicklung von Hochkulturen. Die Massenmedien ermöglichen nicht nur eine umfassende propagandistische Beeinflussung der Psyche des Menschen, sondern ermöglichen auch eine weitgestreute Fortbildung der Gesellschaft, die auf eine immer größere Leistung hin sich entwickelt. Durch Differenzierung und Arbeitsteilung entsteht eine pluralistische Gesellschaft, in der der Einzelne oft die verschiedensten Rollen übernehmen muß.

3. *Verlust der religiösen Bedeutung*

Die in der Pastoralkonstitution (Nr. 36) verkündete Autonomie der irdischen Wirklichkeiten zieht aus der bereits im Gange befindlichen Säkularisierung die Konsequenzen. Der Fortschritt eilt dem Glauben davon. Entmythologisierung und Entsakralisierung sind nur Vorstufen einer totalen «Verweltlichung» der Welt. Denn die vom Menschen gestaltete, hominisierte Welt übersieht zu leicht die transzendentalen Wirklichkeiten, da sie im weltimmanenten Bereich nirgends aufscheinen. Es bleibt noch offen, wie weit der Einfluß Teilhard de Chardins den Zugang zum Ganzen der Weltwirklichkeit auch in den Naturwissenschaften öffnet in einer «erweiterten Physik» und «Menschlichkeit» der Wissenschaften. Zu den erregendsten und gefährlichsten Errungenschaften gehören ohne Zweifel heute die Biophysik und Genetik, die tiefgreifende Veränderungen der menschlichen Gesellschaft anstreben.

4. *Säkularisation*

In ihrer Eigenständigkeit fühlen sich Wissenschaft, Kultur und Kunst nicht mehr an heilige «Traditionen» gebunden, sondern halten nur für wahr, was sie selbst verifizieren und verwirklichen können. Auch die Gesellschaft ist nicht mehr von «Gottes Gnaden», sondern wird vom Volk gemacht. Eine religiöse Sinndeutung der Wirklichkeit wird als überflüssig abgelehnt. Damit ist die Kirche selbst heute in einen Säkularisierungsprozeß miteinbezogen worden. Sie kann sich nur mehr als einen Teil der Gesellschaft verstehen und steht im Konkurrenzkampf mit verschiedenen Weltanschauungen und Ideologien. Sie hat nicht mehr das Monopol für die Aufstellung einer Wertskala und öffentlichen Moral. Zwar hat sie heute noch den Vorteil der größeren Tradition und der besseren Erfahrung. Aber immer mehr schrumpft ihr Ansehen zusammen, da die kirchlichen Werte für eine sinnvolle Gestaltung des täglichen Lebens scheinbar bedeutungslos geworden sind.

5. *Neue Modelle von Hoffnung*

a) Menschliche und philosophische Entwürfe.

Als bedeutendster Versuch ist hier Ernst Blochs «Prinzip Hoffnung» zu nennen. Für Ernst Bloch ist Religion Hoffnung, und Hoffnung gründet in der ontischen Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was noch nicht ist, ... zwischen Vorhandenheit und Zukünftigkeit; und zwar sowohl im Menschen wie im Kosmos. Der Mensch als nichtfestgestelltes Wesen ist eines, «das zusammen mit seiner Umwelt eine Aufgabe ist und riesiger Behälter voll Zukunft». Zur Hoffnung gehört das Wissen, daß draußen das Leben so wenig fertig ist wie im Ich, das an diesem Draußen arbeitet. So gründet Religion, sofern sie Hoffnung bietet, in der Prozeßhaftigkeit des Menschen und der Welt ... «Für Bloch ist der ‹homo absconditus› der noch ungefundenen und noch ungelungenen Zukunft des gegenwärtigen Menschen ‹Gott›. Gott wird also als Bild und Abbild des Menschen reduziert, nicht auf die sinnliche Gegenwart des Menschen und auch nicht auf die entfremdete, antagonistische Sozial-(S. 316)situation des Menschen, sondern auf das ›ungefundene, zukünftige humanum‹. ‹Gott› wird verstanden als ‹utopisch hypostasiertes Ideal des unbekannten Menschen›» (Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung [München 1966] S. 316/17). Wenn Hoffnung also weltimmanent ist, wenn es in unserer vollkommenen Zeit, in der man die Dinge durchschaut, so ist, daß man Gott nicht mehr braucht, dann richtet sich natürlich die Perfektion vollkommen auf das soziale Zusammenleben der Menschen, auf Frieden und Gerechtigkeit, auf eine ideale Welt und auf den höchstmöglichen Grad der Verwirklichung des Individuums. Hier fallen beispielsweise auch die Schranken der herkömmlichen Sexualerziehung, man versucht durch Ausleben ein dem Menschen Gemäßeres zu erzielen. Ernst Bloch hat sein «Prinzip Hoffnung» auf den Begriff gebracht, Leben nicht aus einer «empiristisch gewordenen adaequatio intellectus ad rem, sondern kraft schöpferischer inadaequatio des Verstandes an das Praktische», mit anderen Worten: Leben nicht aus Wahrheit, sondern aus tätiger Hoffnung. Er wird dahingehend kritisiert,

daß er den Drehpunkt der «schöpferischen Adäquanz des Verstandes an das Praktische» doch wiederum in die Möglichkeit des heutigen Menschen verlegt. Wenn damit die Utopie am Menschen selbst ihre Norm findet, dann wird die Zukunft gemessen an etwas Statischem, Vorgängigem, an dem, was der Mensch, was wir heute für gut und recht befinden; objektivistische Wahrheit siegte also dennoch über dynamische Hoffnung. Wo also die Gesellschaft dem Menschen die ökonomischen, sozialen und politischen Sorgen abnimmt und die allgemeine Produktion sich «von selbst» zu regeln beginnt, entsteht für Marx das «Reich der Freiheit», treten jedoch für Bloch «stärker als je die echten Sorgen, die Frage dessen, was wirklich im Leben nicht stimmt» hervor.

H. Marcuse stellt der von Manipulation und Herrschaft unheilbar geprägten Gesellschaft eine völlig neue, andere gegenüber: diese ist gekennzeichnet durch Freiheit von der Institution, die als Gefüge entfremdeter Willensübermächtigung verstanden wird. Der Mensch solle in seinem Wesen wiedergegeben werden. Seine Hypothese von einer nichtunterdrückenden Kultur ist zutiefst verflochten mit einer Nicht-Unterdrückung von Trieben, mit einer nicht-verdrängenden Libido-Entwicklung. Er versuchte eine Verschmelzung von K. Marx' Gesellschaftslehre und S. Freuds Psychoanalyse zu erreichen.

b) Modelle christlicher Hoffnung

J. Moltmann kritisiert an Ernst Bloch, daß sein Prinzip «Hoffnung» in sich selbst zu zerfallen droht.

Denn entweder überragt die unendliche Hoffnung alle ihre endlichen Hoffnungsgegenstände, die sie sich voraus entwirft. Dann wird die Hoffnung zum ewigen, ungeschichtlichen Existential des Menschen, und der Lebensprozeß der Welt wird zu einem endlosen Prozeß. Das aber wäre eine Abstraktion von der realen Geschichte. Das Sein-in-Hoffnung wurde zur abstrakten Gattungsbestimmung des Menschen. Oder aber die transzendierende Hoffnung paßt sich irgendwann einem utopisch herausdefinierten Hoffnungsgut an und erklärt sich für befriedigt; beispielsweise mit «sozialistischen Errungenschaften». Dann aber verrät sie sich selber. Daher hängen alle Utopien vom Reiche Gottes oder des Menschen, alle Hoffnungsbilder vom glücklichen Leben, alle Revolutionen der Zukunft solange in der Luft und tragen den Keim der Verwesung und Langeweile in sich, gehen darum auch militant und erpresserisch mit dem Leben um, wie es keine Gewißheit im Tode und keine Hoffnung gibt, die die Liebe über den Tod hinausträgt. Nach der Existenztheologie R. Bultmanns kann jeder Augenblick eschatologische Qualität haben, den letzten Sinn der Geschichte offenbaren. «Das Ereigniswerden der Zeitlosigkeit, das Welthaftwerden des Unweltlichen, das Fleischwerden des Logos – das ist das Geheimnis der neutestamentlichen Eschatologie.» Kerygma und Mythos I (Hamburg 1948) 146. Diese präsentische Eschatologie erweist sich aber als eine Art Selbstbetrug angesichts der ontologischen Gewalten der ständig ins Nichts zerfließenden Zeit und des alles zermalmenden Todes.

F. Kerstiens weist darauf hin, daß die Offenbarung Gottes als Verheißung uns gegeben wurde. Die Mitte der Offenbarung ist Jesus Christus selbst. Im Kreuz und in der Auferweckung Jesu wurden die Grenzen dieser Welt durchbrochen und ein universaler Heilshorizont eröffnet. Gott teilt nicht irgendeine Wahrheit mit, sondern sich selbst als das Heil und die Zukunft der Menschen und ihrer Welt. Daher ist Hoffnung eine Weise des Glaubens und deswegen eine Kraft, auch die Dunkelheit des Schicksals durchzustehen. Hoffnung hofft auf die eine Zukunft aller natürlichen und übernatürlichen Ordnungen. Sie bewahrt auch die Kirche vor bloßer ideologischer Erhaltung des jetzigen Zustandes und vor der Durchsetzung des Evangeliums mit irdischen Machtmitteln. Hoffnung schenkt Freiheit zu ständiger kritischer Selbstreflexion des Glaubens. Sie befreit die Kirche von aller Enge und ermöglicht den Dialog mit den Ungläubigen. Die Hoffnung ist eine «docta spes», da sie ihren Grund in den ergangenen Verheißungen Gottes und in der erinnerten Treue Gottes findet, die sich in der Geschichte seines Volkes, besonders im Kreuz und in der Auferweckung seines Sohnes gezeigt hat. Die Hoffnung ist nicht Feind der Tradition, sondern gerade die Kraft ihrer auf die endgültige Erfüllung bezogenen Intention ... Die Hoffnung richtet sich auf das Neuwerden der Welt durch Gott und auf das Heil aller in der neuen Welt. Deshalb überwindet sie den Individualismus und den reinen Personalismus auf der einen und den Kollektivismus auf der anderen Seite. Hoffnung ist zutiefst das Vertrauen auf den Heilswillen Gottes für alle Menschen und der Glaube an das Kreuz Christi als Zeichen der Erlösung der Menschheit. (F. Kerstiens, Hoffnungsstruktur des Glaubens [Mainz 1969] 228.)

Kurzbiographie Seite 672

Christian Duquoc

Die Hoffnung Jesu

Viele nehmen heute Jesus in Anspruch als den, der ihre Ideen, ihre Kampfziele oder ihre Leidenschaften bestätigt. Man projiziert auf ihn Züge eines politischen Führers, deren es bedarf, um die Masse zusammenzuschweißen oder in Bewegung zu setzen. Die Titel, die das Neue Testament Jesus zuteilte, erscheinen altmodisch: man zieht ihnen engagiertere oder affektgeladenere Namen vor. Mal ist er der Genosse, mal der Kamerad, der Revolutionär, der «Che». Man dürfte irren, wenn man diese spontanen oder aus politischen Modeströmungen hervorgegangenen Benennungen unterschätzen würde. Sie sind Zeugnisse einer bezeichnenden Inanspruchnahme: der Held, der Parteiführer oder das Modell können ihre Funktion nicht wahrnehmen, wenn sie nicht mit Fleisch und Blut der Gruppe oder der Gemeinschaft angehören, die sie zu einer Einheit zusammenschließen. Jesus hat einen Weg eröffnet, und dieser Weg erscheint heute für viele vor allem eine politische Bedeutung anzunehmen. Der betende Christus übt überhaupt keine Anziehung aus; der hieratische Christus des Evangeliums nach Johannes erscheint fremd. Der auferstandene Herr der kerygmatischen Predigt, der Gottessohn der Paulusbriefe, der Erlöser und Hohepriester des Hebräerbriefes sind ferngerückt und für viele ohne praktische Bedeutung. Was bleibt, ist der Kampf des historischen Jesus gegen die Mächte. Dieser Kampf ist unseren eigenen Kämpfen ganz nahe. Der Mensch Jesus, prophetischer Prediger und dennoch einer von uns, wird zur Quelle des politischen Protestes und zum Garant einer Revolutionsmystik.

Diese neue Auffassung von Jesus ist mehr aus dem unmittelbaren Leben erschlossen als theoretisch konstruiert. Sie fordert eine kritische Wertung, die die Theologien der Revolution in ihrer spontanen Großzügigkeit zu leisten sich weigern. Mit dem hier vorgelegten Artikel verfolge ich nicht die Absicht, diese Betrachtungsweise zu bestätigen oder anzufechten. Ich halte sie für ein Symptom äußerst positiver Intuitionen. Ich erkenne darin eine Einladung, den historischen Kampf Jesu ernst zu nehmen.

Für das traditionelle Denken, das hier nur karikiert werden kann, wie es sozusagen überkommen ist, um ohne Kritik und Nuancen übernommen zu werden, ist der historische Jesus der gehorsame Vollstrecker eines vorgefaßten Planes. Er erfüllt den Willen des Vaters, sagen die Evangelien. Der Christ, der nicht genau auf die Sprechweise der Schrift achtet oder geistlich nicht tief genug ist, stellt sich naiv vor, daß dieser Wille für Jesus eine offen zutage liegende Aufforderung zu einem bestimmten Tun war. Sein Tod ist in diesen Plan eingeschlossen, er ergibt sich aus einer Notwendigkeit, die sicherlich ein Geheimnis darstellt, aber seine tiefere Bedeutung ist unbestritten.

Die Dunkelheit liegt auf unserer Seite. All unsere Anstrengung muß darauf zielen, uns gelehrsam die klare Einsicht anzueignen, die Jesus vom Plane Gottes hatte.

Diese Weise, den Plan Gottes über Jesus zu erkennen, befriedigt nicht. Ist denn der Tod Jesu noch ein menschlicher Tod, wenn er über ein Erfahrungswissen darüber verfügt, daß «das Spiel schon gewonnen» ist? Jesus hat dann weder unsere Zweifel noch unsere Ängste erfahren. Er wäre einem Weg gefolgt, der schon völlig einsehbar angelegt war. Sein Gehorsam, Zeugnis seines Vertrauens auf den Vater, drückt der Notwendigkeit seines Todes – veranlaßt durch die Sünde und Engstirnigkeit der Menschen – einen Charakter der Freiwilligkeit auf, der ihn seines Grauens als eines unentrinnbaren und von außen auferlegten Phänomens beraubt.

«Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, damit ich es wieder nehme. Niemand nimmt es von mir, sondern ich gebe es von mir aus hin. Ich habe Macht, es hinzugeben, und ich habe Macht, es wieder zu nehmen. Diesen Auftrag habe ich von meinem Vater empfangen» (Jo 10, 17–18).

Durch seine Freiheit schon hätte Jesus also den Tod überwunden. Die Zukunft ist für ihn ein offenes Buch. Jedes Risiko ist ausgeschlossen: weder eine Minderung seiner Freiheit noch das Bündnis schmutziger Interessen können dem Gelingen seines Auftrags Abbruch tun. Die menschliche Geschichte ist im Grunde genommen gezähmt. «Die Weltgeschichte wäre sicherlich sehr bequem zu gestalten, wenn der Kampf einzig und allein dann aufgenommen würde, wenn man mit unfehlbaren Erfolgschancen rechnen kann.»[1]

Das traditionelle Denken, das ich hier nur schematisch nachgezeichnet habe, um damit den Anstoß deutlich zu machen, den es bei einem modernen Geist erregen muß, gestattet nicht, in das geschichtliche Werden Jesu ein Empfinden wie das der Hoffnung einzuschließen. Berührt aber dann

die Erfahrung Jesu uns noch, wenn es stimmt, daß wir in den Willen Gottes keine klare Einsicht haben können? Die Bezeichnungen, die von gewissen Christen Jesus zugelegt werden und die alle die Wirklichkeit eines menschlichen Kampfes und einer menschlichen Bruderschaft unterstellen – sind sie dann nicht bloß eine Projektion unserer menschlichen Sehnsüchte? Ist es wahr, daß die transzendenten Eigenschaften, die die Urkirche Jesus zuerkannte, ihn tatsächlich unserer dunklen Seinsverfassung entheben, in der das Gute und das Böse niemals weder eindeutig noch absolut sind? Würde Jesus als der Auferstandene bloß der Ansatz und Haltepunkt unserer Hoffnung sein? Muß man ihm jede Erfahrung dessen, was uns so wesentlich erscheint in unserer Beziehung zur Zukunft, zur Hoffnung, absprechen? Oder muß man nicht eher den neuen Auffassungen gegenüber einräumen, daß sie von Jesus in der Dichte seiner Menschlichkeit die Intuition einer Grundgegebenheit seiner Existenz in der Geschichte haben, die von den klassischen Theologen vergessen wurde? Diese Sicht erscheint fruchtbarer: Jesus ist nicht bloß der objektive Ansatz unserer Hoffnung aufgrund seiner Auferstehung, er ist auch derjenige, der zuerst aktiv gehofft hat in der Dunkelheit unserer Geschichte. Wenn er «Modell» ist, so wohl weniger durch seine transzendenten Titel als durch die Art und Weise ihrer Einwurzelung im Menschlichen. Die Bedingungen zur Ausübung seiner Hoffnung waren vergleichbar mit den unseren. Es wäre eine schlechte Methode, sich bei der Erforschung der Hoffnung Jesu beeindrucken zu lassen vom Mangel an direkten Zeugnissen im Neuen Testament. Auch die Artikel «Hoffnung» in den verschiedenen biblischen Wörterbüchern schweigen sich aus über die Haltung Jesu, oder sie heben den eschatologischen Gehalt der Predigt Jesu hervor, seine Erwartung des Gottesreiches, oder sie machen den auferstandenen Christus zum Gegenstand oder zur Begründung der Hoffnung der Christen. Was die Hoffnung Jesu in seinem eigenen historischen Werden betrifft, so steht sie nicht zur Debatte.[2]

Sicherlich sind die Evangelien keine Biographien. Dennoch sind sie nicht ohne jeden Hinweis auf die Hoffnung Jesu: Ich nenne als Beweis die Spötterszene zu Füßen des Kreuzes. Sie wird von den drei Synoptikern in relativ ähnlichen Erzählweisen berichtet (Mt 27,42–44; Mk 15,32–33; Lk 23,35). «Andere hat er gerettet, sagten die Hohenpriester und Pharisäer, sich selbst kann er nicht retten.»

Diese Ohnmacht Jesu in eigener Sache widerspreche der Macht, die er zugunsten anderer entfaltete, denken die Volksführer. Dieser Unterschied bezüglich der Macht in eigener oder fremder Sache offenbart den Betrug Jesu und bestätigt seine Verwerfung durch Gott. Die von ihm beanspruchten Titel sind Beweise der Lüge: er hatte sich nach der matthäischen Fassung König von Israel und Sohn Gottes genannt; Messias und König von Israel nach Markus; Gesalbter Gottes und der Auserwählte nach Lukas. Alle diese Titel, mit denen Jesus den Anspruch erhoben hatte, seine Identität zu bestimmen, mußten in eine Anklage gegen ihn umschlagen. Er starb als Verurteilter. Wir werden sehen, ob die Bestimmung, die auf ihm liegt, ihn scheitern läßt, sagen die Spötter nach Markus. Dann wird immer noch Zeit zum Glauben sein. Die Ältesten und die Schriftgelehrten forderten von Jesus einen Erweis seiner Macht zugunsten seiner selbst. Wenn er sein Können für andere gezeigt hat, welcher Starrsinn oder welche Täuschungsabsicht zwingen ihn dann zur Untätigkeit? Soll er sich doch um sich selbst kümmern und sein eigenes Leben retten, und seine Predigt wird glaubbar werden! Matthäus illustriert diese Szene mit einem Zitat aus Psalm 22 (V.9): «Er hat auf Gott vertraut, der helfe ihm jetzt heraus, wenn er ihn liebhat.» Die Gottverlassenheit offenbart das Urteil der Verwerfung. Jesus ist verflucht: Seine Anmaßung, der geliebte Freund Gottes zu sein, war nichts als Lüge. Jesus selbst zitiert sterbend den ersten Vers jenes Psalmes: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?»

Diese Beschimpfungsszene und dieser Schrei Jesu eröffnen den Zugang zum Verständnis seiner Hoffnung. Für die Schriftgelehrten und Pharisäer wie für die Spötter in Psalm 22 läßt der Tod dessen, der sich für gerecht erklärt, die Falschheit seiner Gerechtigkeit ruchbar werden. Diese Szene resümiert und symbolisiert die Situation, in der Jesus die Hoffnung auf Gott verwirklichte.

Die Predigt Jesu vom Kommen des Reiches Gottes kann nicht getrennt werden von der Haltung, die er lebte. Nach Bultmann war das Leben Jesu nicht «messianisch». Diese oft arg mißverstandene These unterstreicht den Ärgernischarakter seines historischen Lebens, wenn man es nach den Kriterien des traditionellen Messianismus beurteilt. Sie läßt gewisse Züge des Evangeliums in einem größeren Zusammenhang erscheinen: das Messiasgeheimnis im Markusevangelium, die literarische Struktur der Versuchungsperikopen, die Berichte über die Agonie und den Tod. Sie

öffnet mittelbar den Zugang zur subjektiven Hoffnung Jesu.

Die bei Markus berichtete Ermahnung Jesu, nichts über seine messianische Würde zu sagen (er gebietet den bösen Geistern Schweigen und gibt den Aposteln Weisung, nichts über seine Verklärung zu berichten), ist ein redaktionelles Verfahren, das zu verstehen geben will, daß seine Messiaswürde nur vom Glauben an seine Auferstehung her begriffen werden kann. Das bedeutet nicht, daß das Volk ihn nicht als Messias erkannt hätte und daß seine Messiaswürde jeden Erkennungszeichens bar gewesen wäre: die Beweisgründe des Prozesses deuten das Gegenteil an. Aber diese Zeichen ergaben alle miteinander nie ein messianisches Verhalten, das dem vorgegebenen Image konform gewesen wäre. Dieses Mißverstehen macht verständlich, daß man ihn als Betrüger mit einem Minimum an Glaubwürdigkeit betrachten konnte.

Die Analyse der Berichte über die Versuchungen, die Agonie und den Tod könnte zu ähnlichen Anmerkungen Anlaß geben. Die Messiaswürde schloß einen Machterweis Gottes zugunsten seines Volkes ein. Der Gesandte war der Mittler dieser Macht. Nichts dergleichen geschah. Jesus konnte nicht derjenige sein, der erwartet wurde. Offensichtlich befand sich Jesus in der Lage des Gerechten, dessen Gebet Psalm 22 überliefert: Er ist Gegenstand des Spottes, weil jeder voraussieht, daß Gott sich nicht um ihn kümmern wird. Jesus, der doch ganz Sohn Gottes und Messias war, hat keinen Nutzen gezogen aus einer im Vergleich mit der der Gerechten des Alten Bundes privilegierten Stellung. Er hofft, daß Gott seine Verheißungen erfüllen wird, aber diese Hoffnung ist offensichtlich ohne Grundlage und Bestätigung. Im Gegensatz dazu hatte der traditionelle Messias durch die Entfaltung der Macht Gottes gegenüber den Feinden seines Volkes zu beweisen, daß die Verheißung kein leeres Wort gewesen war. Eben diese Hoffnung des Volkes, die Offenbarung von Gottes Macht durch die Unterbrechung seines allzulangen Schweigens ist die Versuchung Jesu. Jesus stößt sich an einem Widerspruch, der viel stärker ist als der, den die Gerechten des Alten Bundes erfahren mußten: Sie lebten in der Erwartung, daß sich die Verheißung irgendwann einmal erfüllen werde. Jesus verkündet den unmittelbar anstehenden Einbruch des Reiches.

Das Reich kommt, aber Jesus beschleunigt nicht ungeduldig die Zeit. Er hat genügend Hoffnung gegenüber Gott, um nicht seine Bestimmung mit Gewalt durchzusetzen. Steine in Brot verwandeln, durch aufsehenerregende Zeichen mitreißen, durch die Ausübung politischer Macht die Massen zu ihrem Glück zwingen – dies wären offensichtlich messianische Mittel gewesen. Die Quelle der Revolution oder der Transformation der Gesellschaft war jedoch übernatürlicher Art. Sie würde aber ebenso nicht aufhören, weltlicher Art zu sein. Denn das Zeichen seiner Messiaswürde war die Macht, und um die Macht zu verstehen, bedarf es nicht der «Bekehrung des Herzens». Jesus ist der äußersten Schwäche der Mittel verpflichtet. Er verfügt über nichts anderes, um zu überzeugen, als über sein Verhalten und sein Wort. Diese äußerste Schwäche, dieser Verzicht auf jeden Anschein von Macht, der so weit geht, daß er sich des Betruges bezichtigen läßt, sind das Zeichen der größten Hoffnung auf Gott: dort, wo sein wahres Gesicht sich enthüllt, erfüllt er, was er verheißen hat. Gott ist nicht einem Plan, sondern sich selbst treu, d. h. der Liebe, die er zu den Menschen hat. Sich durch Macht aufdrängen, das würde nicht heißen, sein Leben zu offenbaren; es würde vielmehr bedeuten, von der «Welt» im johanneischen Sinne das zu übernehmen, was sie selbst instinktiv anbetet. Als Prophet und Offenbarer nimmt Jesus das Wagnis auf sich, das Kommen des Reiches in der Ohnmacht des Wortes auszurufen. Das Wagnis war nicht ein bloß gedachtes: Es fand seine Bestätigung in der Verurteilung zum Tode.

Der Tod Jesu war nicht «natürlich». Er erlosch nicht satt an Jahren, wie jeder fromme Jude es sich wünschte. Er ist vielmehr das Ergebnis eines Prozesses, ein von außen verhängter Tod. Die Gesellschaft von damals hat Jesus nicht ertragen können. Obwohl sie untereinander verfeindet waren, wurden Pharisäer und Herodianer zu Bundesgenossen, um diesen «Propheten», dessen Freiheit beunruhigte und dessen Wort die gängigen Sicherheiten erschütterte, beiseite zu räumen. Jesus wurde zum Aufrührer erklärt und als solcher verurteilt.

Die Hoffnung Jesu ist die Erklärung für diesen Kampf gegen die etablierten Mächte, die sich das Recht anmaßen, zu bestimmen, was der Weg Gottes sei. Für ihn «weht der Geist, wo er will, und niemand weiß, woher er kommt und wohin er geht». Das Reich Gottes, das er ankündigt und das er erhofft, gibt sich zu erkennen in seinem Verhalten: Selbsthingabe an Gott und heitere Kühnheit inmitten aller Widerstände. Selbsthingabe an Gott: Die Unbekümmertheit, die gewisse Bemerkungen Jesu verraten, ist erstaunlich. «Lernet von den Li-

lien des Feldes, wie sie wachsen. Sie arbeiten nicht und spinnen nicht...» (Mt 6,28). «Sorget euch nicht um den morgigen Tag, denn der morgige Tag wird seine eigene Sorge haben. Jeder Tag hat genug an seiner eigenen Plage» (Mt 6,34). Dennoch ist Jesus weder ein Träumer noch ein seliger Optimist. Diese Worte verraten vielmehr in Form von Paradoxien die unvergleichliche Eigenart des Reiches Gottes gegenüber jeder anderen Sorge und deuten an, wie Gott leidenschaftlich am Menschen interessiert ist. Der Gott Jesu ist der, den er im Gleichnis vom verlorenen Sohn beschreibt. Er verlangt keine Rechenschaft, er jauchzt vor Freude wie der Sohn. Dieser Gott ist weder berechnend noch herrisch. Die einzig richtige Haltung ihm gegenüber ist absolutes Vertrauen.

Das Vertrauen Jesu ist keine Naivität. Er weiß, was im Menschen ist. Die Wehrufe, die er gegen die Pharisäer und die Reichen ausbringt, sind ein Zeugnis seiner hellen Leidenschaft für das Reich und ebenso ein Zeugnis für die Hindernisse, die vor seiner Errichtung überwunden werden müssen. Er kennt die Bestimmung der Propheten: Alle sind getötet worden. Er gibt sich keiner Täuschung über sein Los hin. Deswegen verfolgt er sein Ziel mit nicht geringerer Kühnheit, mit geduldiger Kühnheit. Er weiß um den Einsatz, den seine Predigt fordert. Er ermißt das Elend seiner Zeitgenossen. Er weiß die Möglichkeiten der Mittel, die ihm zur Verfügung stehen, einzuschätzen. Mirakel und aufsehenerregende Zeichen könnten sein Schicksal wenden. «Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre», antwortet er Pilatus, der sich seiner Rolle rühmt (Jo 19,11). «Oder meinst du, daß ich nicht meinen Vater bitten könnte, und er würde mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel zur Seite stellen», sagt er zu Petrus, der drauf und dran ist, Gewalt zu brauchen (Mt 26,53).

Das Reich mit Gewalt aufrichten, das hieße, das wahre Gesicht Gottes zu verdunkeln und dem Sinn der Offenbarung selbst zu widersprechen. Es in Ohnmacht und Freiheit zu errichten, das hieße, das Risiko eingehen, daß man sein Entstehen überhaupt nicht wahrnehmen kann. Jesus nimmt dieses Risiko aktiv auf sich. Einer ist, der sät, ein anderer, der erntet. Gott ist treu, und im Jetzt dieser Treue bricht das verheißene Reich an.

Die Zurückweisung der messianischen Versuchungen enthüllt die Art und den Sinn der Hoffnung Jesu. Ihnen nachzugeben, hieße die Unmittelbarkeit des Reiches preiszugeben: «Überströmende Fülle aller Güter», wie ein Psalm es beschreibt. Die Fülle der Güter ist eine Folgeerscheinung und nicht ein Ausgangspunkt. Moralsysteme und Religionen scheinen den Augenblick der Erfüllung weit hinauszuschieben. Die messianischen Versuchungen fordern sie unvermittelt. Dennoch ist der Unterschied zwischen der Haltung Jesu und derjenigen, die die Versuchung nahelegt, nicht bloß ein solcher der Zeit: die Beziehung der Erfüllung zum Ende der Zeiten und die unmittelbare Erfüllung. Er ist vielmehr qualitativer Art: Die Hoffnung Jesu ist nicht eine Ökonomie der Mittel oder eine Politik der Wunscherfüllung. Was beide Verhaltensweisen unterscheidet, ist das Ziel selbst und nicht bloß der Erfüllungstermin. Die messianischen Versuchungen weisen tatsächlich nicht in erster Linie den verzögerten Anbruch des Reiches zurück. Sie entstellen vielmehr die Gottesbeziehung. Die Faszination des Unmittelbaren, die Gier nach schnellem Überfluß, der Machthunger zeigen die Art des Verlangens an: so wie es sich hier verrät, ist es schlecht. Allein das «bekehrte» Verlangen vermag die Vertagung zu ertragen, d.h. die Zwischenzeit zu meistern. Allein das bekehrte Verlangen vermag das Schweigen Gottes ohne die Gefahr der Gleichgültigkeit oder der Gotteslästerung zu erklären. Die Seligpreisungen verkünden nicht eine Lebenskunst des klugen Wünschens, sondern sie stellen die Werte auf den Kopf. Glücklich ist, wer jetzt Verfolgung leidet um der Gerechtigkeit willen. In einer Lage, die von den Umständen her unglücklich ist, lebt er schon das von Gott verheißene Glück. Dem Petrus, der sich gegen das Leiden des Messias auflehnt, antwortet Jesus: «Weiche, Satan, du erkennst nicht, was Gottes ist.» Der Tod des Messias ist kein bedauerlicher Betriebsunfall. Er ist in einer Welt der Faszination des Unmittelbaren und der Macht der Ort der Offenbarung. Das Wort «Der Christus *mußte* leiden» unterstreicht eine tatsächliche Notwendigkeit. Die Verfolgung des Gerechten ist dem Geschehen unserer Weltordnung inhärent. Die Hoffnung Jesu stützt sich nicht auf einen blinden Optimismus. Sie wurzelt in der Erfahrung: Das Glück ist an etwas anderes gebunden als an die «Fülle der Güter». In der Verfolgung und in der Armut ist das Reich bereits gegenwärtig.

Die alten Theologen verliehen dieser Erfahrung Ausdruck, indem sie dem irdischen Christus die unmittelbare Gottesschau zuschrieben und folglich die Beseligung seiner Seele. Bereits am Ziel angekommen, hätte er eigentlich nichts mehr zu hoffen gehabt als die Verherrlichung seines Leibes und seiner Kirche.

Heute, da wir ein wacheres Empfinden für die Wirklichkeit der menschlichen Verfassung Jesu haben, da wir die Erniedrigung des Sohnes, von der Paulus im Hebräerbrief spricht, stärker beachten, können wir uns gar nicht mehr vorstellen, daß Jesus mit unverhülltem Auge Gott geschaut habe. Dennoch kündigt sich in der in ihrer Art schwer zu beschreibenden Freude Jesu eine echte Weise der unmittelbaren Schau an: das menschliche Bewußtsein Jesu ist nicht trennbar von seiner Bewußtseinsverfassung, die er als der Sohn hat; es fordert die Erfahrung einer für unser Verstehen unvorstellbaren Wirklichkeit – sosehr sie auch nur als anfanghafte und des Fortschreitens bedürftige gegeben sein mag –: die Tatsache, derjenige zu sein, der von Gott dem Vater geliebt ist, ist der Gegenstand seiner Freude. «Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe.» Gott schauen ist die Folge der Art und Weise, wie unser Verlangen sich auf ihn bezieht. Paulus führt in seinem Hymnus im Philipperbrief aus, daß Jesus sich Gott gegenüber nicht «wie gegenüber einem Beutestück» verhalten habe. Seine Freude ist es, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat. Die Begriffe «müssen» und «Gehorsam» vermitteln seine Einsicht in die Wirklichkeit. Es handelt sich um etwas unendlich Radikaleres: allein die in der größten Lauterkeit und in der größten Liebe empfangene und erlebte Freude könnte bewußt machen, was hier gemeint ist. Das Reich besteht zuallererst in dem Verbundensein des Vaters mit Jesus, dem Sohn. Es ist eine Gemeinschaft, die jede Art von Nötigung ausschließt. Es ist die Erfahrung Jesu mit der Dunkelheit des Schweigens Gottes. Diese Erfahrung ist der Grund für das, was er erhofft: daß Gott alles in allem sei.

Das «Jetzt» des bekehrten Verlangens und die Wirklichkeit der Gemeinschaft bewirken eine qualitative Veränderung der messianischen Güter. Für den Versucher ist das Reich eine Machtdemonstration; für Jesus besteht es in einer unverfälschten Gemeinschaft. Der erstere erhofft eine Selbstbefriedigung: Das Ziel seines Verlangens ist narzißtischer Art. Der letztere hofft, daß die Liebe, deren Quelle Gott ist, der Eckstein werde für den Bau der Zukunft. Die Ohnmacht der Mittel, die Jesus für die Aufrichtung des Reiches anwendet, geht aus dem Ziel der Offenbarung selbst hervor. Ungeachtet dessen, daß sein Wort nicht ankommt, ungeachtet der Spottreden seiner Widersacher, gibt er der Versuchung, sich selbst zu retten, nicht nach: er ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen. «Wenn das Weizenkorn nicht stirbt, bringt es keine Frucht.» Sich dem Schweigen Gottes am Kreuze zu entziehen, hätte bedeutet, seinen messianischen Auftrag zurückzuweisen, kurz den Urgehalt seiner Hoffnung zu verleugnen: «Stark wie der Tod ist die Liebe» (Hoheslied 8,6). Die Ohnmacht Gottes, den von ihm Gesandten zu retten, macht die Kraft seiner Liebe aus. Erhöht von der Erde – wie Johannes sagt – wird er alles an sich ziehen. Unfähig, sich hier und jetzt zu rechtfertigen, da er all sein Ansehen verloren hat, weiß er, was es kostet, nicht das Spiel der Welt zu spielen, das Spiel der Macht. Aber er hofft, daß diese äußerste Liebe das «Verlangen» umdrehen wird und daß die Ohnmacht des Messias zur Macht der «Bekehrung» werden wird. Das Böse kann nicht anders überwunden werden als durch überströmende Güte.

Dem Optimismus, der in der Kirche und den politischen Gruppierungen nach dem Krieg von 1940–1945 aufkam, folgte eine große Erschlaffung. In der Kirche hat das Konzil nicht die Früchte getragen, die viele von ihm erhofften. In der Welt sind die Gewalttaten und Kriegsverbrechen vergessen, und man beobachtet überall, wie die Leidenschaft der Zerstörung wiederauflebt. Viele hätten vermutet, die geringe Wirkkraft des Evangeliums komme im wesentlichen aus der archaischen Gestalt der Kirche. Manche hätten sogar am liebsten «die Hütte abreißen» wollen, wie sie es ausdrückten, damit endlich das Evangelium in seiner Reinheit erscheine. Die Entkräftung schreitet fort, und die geringe Wirksamkeit aller Reformen läßt die Gereiztheit wachsen. Manche verzweifeln oder werden ungeduldig. Sie flirten mit der Gewalttätigkeit, stellen sich vor, welche Revolution Jesus entfesseln würde, wenn er wiederkäme. Er würde endlich das Leben total verändern.

Die Hoffnung Jesu hat niemals weder die Gestalt eines Traumes noch einer Utopie angenommen. Er hat bis zum Alleräußersten bestätigt, wie schwer es ist, «das Leben zu ändern». Er hat sich geweigert, seinen Jüngern zu sagen, wann das Reich kommt, er hat das Scheitern seiner Predigt nicht vertuscht, er hat über Jerusalem geweint; er hat seinem Zorn über die Kleinlichkeit der Schriftgelehrten und die Verblendung der Pharisäer freien Lauf gelassen; er hat die Kurzsichtigkeit seiner Jünger aufgedeckt. Nichts von alldem hat ihn zur Verzweiflung gebracht, denn das Reich ist dort, wo es weder einen Rückzug auf sich selbst noch eine Machtdemonstration gibt, sondern Gemeinschaft mit Gott. An der Freude Gottes kann man in der ärgsten Enttäuschung Anteil haben.

Wenn die Hoffnung Jesu sich auf die gesellschaftliche Entwicklung, auf die Verbesserung der Beziehungen zwischen den Menschen gegründet hätte, wäre sie nichts anderes gewesen als ein Optimismus, der erst noch der Bewahrheitung bedurft hätte. Sie ist dies nie gewesen, und darum konnte er alles aufs Spiel setzen, damit die Menschen Anteil an der ewigen Gemeinschaft mit Gott erhielten.

[1] K. Marx, Ausgabe MEGA (Berlin) XXXIII, 209.

[2] Das trifft zu für die Lexika, die ich zu Rate gezogen habe: R. Bultmann, elpis: ThW II, 525 ff. X. L. Dufour, Espérance: Vocabulaire de Théologie Biblique (Paris 1964) 305–310. J.-J. von Allmen, Espérance: Vocabulaire Biblique (Neuchâtel).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CHRISTIAN DUQUOC

geboren am 22. Dezember 1926 in Nantes, Dominikaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte in Saint-Alban Leysse (Frankreich), an der Universität Fribourg, in Le Saulchoir und an der Ecole Biblique in Jerusalem, erwarb das Diplom der Ecole Biblique, ist Lektor und Doktor der Theologie und seit 1957 Professor für Dogmatik an den Katholischen Fakultäten von Lyon sowie Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschrift «Lumière et Vie». Er veröffentlichte: Christologie, essai dogmatique. I. L'Homme Jésus (Paris 1968).

Johann Hofmeier

Hoffnung: Instinkt, Leidenschaft, Verstehen

Der Traum vom besseren Leben hat die Menschen zu allen Zeiten bewegt. Ernst Bloch hat diesen Traum in seinem Werk «Das Prinzip Hoffnung» durch die Jahrhunderte verfolgt. Er machte den Erwartungseffekt des Lebens, den er Hoffnung nennt, zum Gegenstand philosophischen Denkens. Bloch tat dies nicht aus Interesse an vergangenen Utopien, sondern um einen Verstehensprozeß für den Drang nach vorne einzuleiten. Seine Stimme ist nur eine von vielen. Die Rede vom Menschen als einem geschichtlichen, zukunftsoffenen Wesen ist aus unserer Zeit nicht mehr wegzudenken. Das Zeitalter der Zukunftsgläubigkeit ist angebrochen. Man sagt, der Mensch stehe vor einer Bewußtseinserweiterung ungeheuren Ausmaßes. Je mehr allerdings der Mensch über die Kräfte der Erde verfügt, desto komplizierter wird deren Kontrolle und desto notwendiger deren geplanter Einsatz. Daher ist die Kritik der Zukunftsgläubigkeit besonders wichtig, weil sonst die Menschheit Gefahr läuft, auf der Jagd nach einer besseren Zukunft die Gegenwart zu verlieren. Wir müssen prüfen, wie tragfähig der Drang des Lebens nach vorne ist und wieviel Vertrauen der leidenschaftliche Ausgriff in die Zukunft verdient. Zwar kann niemand die Zukunft voraussagen; es wird aber auch niemand behaupten können, die Bewegung nach vorne habe ihr Ziel bereits erreicht. Denn nicht nur das Individuum, sondern alles Lebendige befindet sich in einem großen Werdeprozeß. Daher drängt sich die Frage nach dem wirkenden Prinzip auf, nach jener Kraft, die in allem Lebendigen nach vorne drängt. Sollte menschliches Hoffen in ihr seine Wurzel haben?

I. Lebenstrieb und menschliche Hoffnung

1. Instinktverhalten bei Mensch und Tier

Die mittelalterliche Theologie hatte ein überraschend sicheres Wissen über das instinkthafte Verhalten des Menschen. Man wußte, daß er sich nicht immer nach dem Ziel oder nach einem von der Vernunft entworfenen Plan richtet, sondern sich oft – gleichsam «von hinten» – durch die Macht der Triebe treiben läßt. Dem Tier schrieb man unter den Lebewesen insofern eine Sonderstellung zu, als es das ihm zugedachte Ziel auf unfehlbare Weise anstrebt, während der Mensch nicht notwendig instinktgebunden handeln muß. An sich arbeiten nach Thomas von Aquin «die sensitiven Kräfte des Menschen autonom und instinkthaft; sie haben ihre eigene, nicht von der Vernunft abhängige, dieser sogar widerstreitende und aus der eigenen Natur kommende Tendenz. Aber sie sind der ordnenden Vernunft zugänglich und müssen sich ihr einordnen, um sittlich zu werden; denn sie sind von sich aus unvernünftig, während die Größe und Würde des Menschen in der Vernunft liegt.»[1]

Etwas wesentlich anderes scheint auch die von der Biologie ausgehende Anthropologie nicht zu sagen, wenn man davon absieht, daß der Begriff Instinkt enger gefaßt und die Sonderstellung unter den Lebewesen dem Menschen zugeschrieben wird. Abgesehen von den Bereichen, in denen Organe arbeiten, «wie es sich gehört», gibt es, nach Arnold Gehlen, beim Menschen keine echten In-

stinkthandlungen. Das menschliche Verhalten gestaltet sich durch lernende Interaktion mit der Kulturwelt. Der Mensch unterscheidet sich gerade dadurch, daß er nicht durch Instinkte festgelegt ist. Erst der Abbau der Instinkte hat ihn freigestellt und ermöglicht es ihm, eigentätig die Bedingungen seiner Existenz umzugestalten. Insofern liegt im Menschen «ein ganz einmaliger, sonst nicht versuchter Gesamtentwurf der Natur vor».[2] Das Tier dagegen hat keine Zukunft. Es bewegt sich im Kreis. Was vor ihm liegt, ist immer nur das vorgeordnete Stück des Kreises. Der Instinkt legt das Tier fest und macht es blind für Neues, noch nicht Dagewesenes. Er kettet es auf Gedeih und Verderb an seine Umwelt.[3]

Nach dieser Auffassung haben Trieb- und Instinktverhalten keine Zukunft; es gibt also zwischen dem Getriebenwerden «von hinten» und vernünftiger Zielsetzung keine Brücke. Das mag für den kurzen Zeitraum zutreffen, den der Mensch durchlebt; vielleicht sogar für jenen Zeitraum menschlicher Geschichte, der geschichtlicher Forschung zugänglich ist. Es trifft aber sicher nicht auf den Lebenstrieb insgesamt zu, d.h. auf jene Kraft, die allem Lebendigen zu weiterer Entfaltung innewohnt. Wenn auch niemand den Weg der Evolution voraussagen kann, so bedeutet das nicht, daß es keine weitere Evolution gibt. Trieb- und instinktgemäßes Verhalten bedeuten gewiß eine Einengung des Strebevermögens, um lebensgemäße Reaktionen zu sichern. Dennoch ist die vitale Kraftentfaltung groß genug, um in Grenzsituationen eine, wenn auch noch so geringe Richtungsänderung zu erzwingen. Deshalb ist es nicht auszuschließen, daß der Lebenstrieb über viele Richtungsänderungen im Menschen ein Stadium erreicht hat, in dem er sehend geworden ist. Man könnte sagen, daß der Lebenstrieb im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst kommt und fähig wird, über seinen Drang noch vorwärts nachzudenken und ihm Ziele zu setzen. Nichts hindert daran, solches Verhalten als Hoffnung zu bezeichnen. Das widerspricht weder Gehlens Auffassung von der Sonderstellung des Menschen noch der Forderung thomistischer Theologie nach vernunftgemäßer Ordnung der sensitiven Kräfte.

2. Evolutionäre Zukunftserwartungen

Menschliches Hoffen heftet sich häufig an die stammesgeschichtliche Entwicklung. Der Mensch – so hört man sagen – stehe vor einer Mutation. «Nach zwei Milliarden Jahren organischer Entwicklung hat sich der Mensch als einziges Produkt ergeben, das noch fortschrittsfähig ist. Der Mensch ist ihrer selbst bewußt gewordene Entwicklung. Durch diesen neuen psychisch-sozialen Prozeß hat er die Fähigkeit, seine eigene Zukunft zu gestalten und in weitem Maße die künftige Entwicklung des Planeten zu beherrschen.»[4] «Permanente Revolution» habe dafür zu sorgen, daß diese Entwicklung in Gang gehalten und nicht dem Zufall überlassen wird. – Kritisch ist zu solcher Zukunftsgläubigkeit zu sagen, daß die Ergebnisse der Entwicklungswissenschaften ausreichen, um den jetzigen Zustand der Welt und seine Vorgeschichte zu erhellen. Sie berechtigen jedoch nicht, Mutationen, die erst zu erwarten sind, einzuplanen. Schwärmerische Erwartung einer besseren Zukunft darf den Blick für die gegenwärtige Wirklichkeit nicht trüben.

Auch der Versuch Teilhard de Chardins, naturwissenschaftliches Denken und christlichen Glauben zu versöhnen, hat etwas Illusionäres an sich. Teilhard will von der Inkarnation her die Dynamik aufzeigen, die Anfang, Mitte und Ziel des Werdeprozesses ausmacht. Er vertritt die Auffassung, daß die Menschheit jetzt im Begriff sei, erwachsen zu werden. Sie wisse jetzt um ihre Möglichkeiten und müsse deshalb der großartigen Verantwortung und dem herrlichen Drang, sich selbst zu schaffen, auch folgen. Erde und Mensch seien nämlich daran, einen Sprung zu vollziehen, der dem Sprung vom Urstoff zum Leben vergleichbar ist. Es drängt sich jedoch die Frage auf: Handelt es sich auch hier um eine Illusion, die die Wirklichkeit zu schnell hinter sich läßt? Evolutionäres Denken läßt sich deshalb nicht mit Hoffnung gleichsetzen, weil Hoffen ein gegenwärtiges Verhalten ist, das sich nicht vor der Vergangenheit und nicht vor der Zukunft, sondern vor der Gegenwart zu verantworten hat.

II. Leidenschaftlicher Affekt und Verstehen

1. Leidenschaft und Trieb

Die evolutionären Zukunftserwartungen stützen sich auf die Ergebnisse der Entwicklungswissenschaften wie Biologie, Psychologie und Soziologie. Um so mehr überrascht ihr illusionärer, oftmals leidenschaftlicher Zug. Dieser Tatbestand läßt sich wenigstens zum Teil durch die Psychoanalyse erklären.[5] Bei ihr handelt es sich um eine anthropologische Disziplin, die selbst zu den evolutionären Zukunftserwartungen beigetragen hat, die es aber dennoch erlaubt, menschliches Hoffen von leidenschaftlichem Affekt abzugrenzen.

Das Wort Leidenschaft wird für die Bereitschaft zu starken Reaktionen und für gesteigertes Begehrungsvermögen gebraucht. Es handelt sich dabei um eine erworbene Weise der Energielenkung. Motiv und Ziel möglichen Verhaltens sind damit noch nicht gegeben. Leidenschaftliches Verhalten ist an sich blind. Liebe wie Haß, Freude wie Trauer, Mut wie Furcht, Verlangen wie Scheu, Hoffnung wie Verzagtheit können davon getragen sein. Allerdings spielt das Wort Leidenschaft in der modernen Anthropologie keine große Rolle. Das dürfte daher kommen, daß Sigmund Freud sein Interesse von den Gefühlen und Empfindungen auf deren Motive verlegte. Freud suchte nach dem Grund menschlichen Verhaltens. Das führte ihn zur Annahme unbewußter Antriebe und schließlich zur Entdeckung des Unbewußten. Er entdeckte für verschiedene menschliche Verhaltensweisen (z. B. für Daumenlutschen, Spiel, Wettkampf, Abhängigkeit von anderen Personen, sexuelle Beziehungen) ähnliche Beweggründe oder ähnliche Bedürfnisse. Deshalb ging er von einem Grundtrieb aus, der sich verschieden ausdrücken kann. Die vorhandene Triebstärke ist eine biologische Größe; ihr Ziel ist die Befriedigung. «Triebe sind auf etwas gerichtet, auf eine Person, eine Sache oder eine Tätigkeit, die dazu verhilft, die Spannung des Impulses zu reduzieren. Der Gegenstand, der Hunger stillt, ist Nahrung; der Gegenstand, der sexuelle Begierde befriedigt, ist gewöhnlich eine Person des anderen Geschlechtes.»[6] Allerdings verhindert die Umwelt häufig die Entspannung und die Befriedigung. Dann steigert sich das Bedürfnis zum Wunsch und zur Begierde. Der Impuls kann schließlich so stark werden, daß er ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit nach Befriedigung drängt. Dann wirkt er, obwohl er auf Erhaltung des Lebens angelegt ist, zerstörerisch.

Beim Tier setzt der Instinkt dem Drängen des Triebes die schützenden Schranken. Beim Menschen sind die Instinkte jedoch reduziert. Das Triebziel ist nicht so eindeutig festgelegt wie beim Tier: Der Trieb ist lenkbar. Darin besteht Chance und Gefährdung des Menschen. Leidenschaften sind sekundäre Gebilde, die sich aus den Triebansprüchen, den Einwirkungen der Außenwelt und den sozialen Normen ergeben. Soziale Normen und Außenwelt hemmen die Triebbefriedigung oder lenken sie in bestimmte Bahnen. Das geht nicht ohne Konflikte ab. Diese tragen zur Triebsteigerung bei und lenken die Triebe in eine andere Richtung. Leidenschaften sind demnach das Ergebnis von unbefriedigten Triebansprüchen. Je früher und je häufiger Konflikte auftreten, desto stärker sind Leidenschaften mit den Charakterstrukturen gekoppelt.

Hier taucht die Frage auf, ob es eine Instanz gibt, die auf bereits festliegende Charakterstrukturen korrigierend einwirken und leidenschaftliche Triebimpulse lenken kann. Der Mangel an instinktiver Festlegung der Triebabläufe verlangt eine Instanz, die der menschlichen Trieborganisation, der Lenkung und Bündelung der Triebe Ziele setzt. Da dies nur aus einem Verstehen für ein Sinnganzes möglich ist, muß es im Menschen ein Verstehen für das Lebendige in seinem Drang nach vorwärts geben. Alles andere liefe auf Selbstvernichtung hinaus. Ganz gleich, wie dieses Verstehen näher zu bestimmen ist, wieviel Ahnung und Erfahrung es enthält – es gehört auf jeden Fall zu jener menschlichen Haltung, die im gegenwärtigen Handeln die Zukunft bejaht.

2. Zukunftserwartung als Ersatzbefriedigung

Die moderne Anthropologie muß die psychoanalytischen Erkenntnisse über mögliche Ersatzbefriedigungen von Triebansprüchen ernst nehmen. Nun richten sich unbefriedigte Triebwünsche nicht zuletzt auf die Zukunft. Als ein typisches Beispiel irregeleiteter Zukunftssehnsucht mag folgende Ansicht Robespierres gelten: «O Nachwelt, süße und zarte Hoffnung der Menschheit, du bist uns keine fremde; deinetwegen trotzen wir allen Schlägen der Tyrannei; deine Glückseligkeit ist der Preis unserer schmerzlichen Kämpfe: Von den Hindernissen, die uns umringen, oft entmutigt, fühlen wir das Bedürfnis deiner Tröstungen; dir vertrauen wir die Aufgabe an, unsere Mühen zu vollenden. und in deinen Schutz stellen wir das Schicksal aller noch ungeborenen Menschengeschlechter! ... Eile, o Nachwelt, um die Stunde der Gleichheit, der Gerechtigkeit, des Glückes schlagen zu lassen!»[7]

Die Psychoanalyse konnte zeigen, wie aus der Flucht vor der Wirklichkeit Illusionen entstehen. Der Mensch kann die Befriedigung seiner Triebansprüche bis zu einem gewissen Grad aufschieben. Der Trieb drängt jedoch weiter und wird stärker. In der Illusion wendet nun die Psyche gleichsam einen Kunstgriff an, indem sie den Ersatz für die nichterreichte Befriedigung in der Zukunft anbietet. Die bessere Zukunft wird zum Trost für die unbefriedigende Gegenwart. Im Traum von der besseren Zukunft flieht der Mensch aus der Wirklichkeit. Dabei erfolgt eine Verschiebung der Triebenergien, die sich der Zukunftgerichtetheit des Menschen bedient. Weil sich die

Illusion (wir könnten von «leidenschaftlicher Hoffnung» sprechen) optimistisch und idealistisch gibt, erscheint sie als besonders lebensbejahend und lebensfördernd. Wie vielfältig diese «leidenschaftliche Hoffnung» ist und war, hat Ernst Bloch in dem schon erwähnten Werk «Das Prinzip Hoffnung» gezeigt. Bloch bezeichnet die Hoffnung als den Erwartungsaffekt gegen Angst und Furcht. Hoffnung richtet den Affekt auf einen weiteren Horizont und wird zur Leidenschaft, wenn sich der ganze Mensch in diesen Affekt hineinwirft.[8]

Die Psychoanalyse ermöglicht die Kritik am Pseudo-Messianismus in seinen verschiedenen Formen. Wo immer «leidenschaftliche Hoffnung» am Werk ist, richtet sie den Menschen auf Zielvorstellungen aus, die der Wirklichkeit nicht entsprechen. Man muß Erwartungen, die nicht an der Wirklichkeit orientiert sind, als das Ergebnis psychischer Prozesse auf der Suche nach Ersatzbefriedigung bezeichnen. Der Trieb drängt; da er aber lenkbar ist, kann ihn der Mensch von der Befriedigung im Jetzt ab- und auf die Zukunft hinlenken. Man lebt im Heute, ist aber in Gedanken immer schon beim Morgen. Das Jetzt wird der Zukunft geopfert. Eine Generation wird geknechtet, damit die andere in Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit leben kann. In der religiösen Illusion wird vielfach der Himmel zum Ersatz für fehlendes Glück auf Erden; das mangelnde Interesse an der Gegenwart wird dann mit der Sehnsucht nach dem zukünftigen Glück entschuldigt. Die Fortschritts- und Zukunftsgläubigkeit unserer Zeit ist in mancher Hinsicht mit den chiliastischen Bewegungen früherer Jahrhunderte vergleichbar, die das Kommen eines «tausendjährigen Reiches» erwarteten. Sie hat als psychisches Phänomen außerdem Ähnlichkeit mit der Depression, die in ihrem Entstehen auf den gleichen Triebmechanismen beruht. Allerdings träumt der depressive Mensch nicht von einem zukünftigen, sondern von einem vergangenen Paradies. Überwunden wird die Depression nur, wenn sich der Mensch von seiner Sehnsucht nach kindlicher Geborgenheit lösen kann; nach Freudscher Theorie würden wir sagen: wenn es gelingt, die unbewußten Triebansprüche bewußt zu machen, sie also der Vernunft unterzuordnen. Das Handeln wird dann nicht mehr primär von den Triebimpulsen geleitet, sondern von den Bedingungen der Wirklichkeit, unter denen sich ein solches Handeln vollzieht. Der Vernunft kommt die Kontrolle darüber zu, ob das Handeln wirklichkeitsbezogen ist. Hoffnung kann deshalb, obwohl sie sich auf den Drang des Lebens nach vorne stützt, nicht leidenschaftlich sein; sie muß vielmehr verstehend sein.

III. Der Primat des Verstehens

1. Die Funktion der Hoffnung

Für den Menschen genügt es nicht, am Leben zu bleiben; er muß wissen, was der Sinn seines Lebens ist. Nach dem Vorhergehenden können wir Hoffnung als ein Verhalten bestimmen, das die menschliche Strebekraft oder den menschlichen Lebenstrieb auf ein künftiges, vernünftiges und erstrebenswertes Ziel richtet. Das Ziel muß also bewußt geworden und vernünftig sein. Weil Hoffnung von der Einsicht in die Bedingungen des Lebens geleitet sein muß, kommt dem Verstehen die Aufgabe der Steuerung zu. Selbstverständlich bleiben die vitalen Kräfte erhalten, ebenso alle jene Charakterstrukturen, die Triebimpulse bündeln und in bestimmte Bahnen lenken. Das Denken hält den Menschen für die Zukunft offen und setzt ihm Ziele. Der Charakter hingegen ist als eine Struktur des Verhaltens anzusehen, in der sich bestimmte Gewohnheiten und Gesinnungen stabilisiert haben. Er stellt das beharrende und erhaltende Element im Menschen dar. Als das entfaltende Element müssen wir das Verstehen ansprechen, d.h. jene Fähigkeit des Menschen, die den nach vorne gerichteten Lebenstrieb sehend macht. Dieses Verstehen macht das Wesen der Hoffnung aus.

Charakter und Hoffnung können nicht voneinander getrennt werden. Sie stellen vielmehr die stabilisierenden und die dynamischen Aspekte des Lebens dar, die sich in ihrem polaren Spannungsverhältnis gegenseitig ergänzen. Lebenserhaltung ist nur möglich, wenn die Zukunft gesichert ist, d.h. wenn sich das Leben entfaltet. Der Charakter entsteht aus der Erfahrung, daß es sinnvoll geordnetes Leben gibt, während die Hoffnung aus dem Verständnis für die Gesamtwirklichkeit zu sinnvoller Lebensgestaltung drängt. Letztere ist deshalb nicht mit Optimismus identisch, weil Optimismus nicht realistisch ist und Hemmnisse verharmlost. Hoffnung umschließt die Einsicht in die vorgegebene Wirklichkeit und den Drang, neue Möglichkeiten zu nutzen. Sie nützt die Chancen des Jetzt, um Zukünftiges zu ergreifen.

Je komplizierter die Welt wird, um so mehr muß sich der Mensch für ihre Gestaltung einsetzen. Man wird Erich Fromm zustimmen können, wenn er sagt, eine kommende Welt werde nur dann ins Dasein gerufen, wenn ein neuer Mensch ins Dasein tritt – ein Mensch, der sich als Bürger der Welt

versteht und als solcher sein Denken auf das Leben insgesamt und auf die ganze Menschheit ausrichtet. Aber um so zu leben, muß die Menschheit wachgerufen werden. Sie muß lernen, die Vernunft zu gebrauchen, aus der sie allein zur Wirklichkeit vordringen und das Illusionäre der meisten Ideen der Menschheit erkennen kann.[9] Solche Vernunft ist nicht eine Sammlung von Prinzipien oder Wahrheiten, sondern eher eine zukunftsträchtige Kraft: menschliches Verhalten, das wir Hoffnung nennen. Die Überlebenschance des Menschen besteht darin, daß er die Kräfte der Natur unter seine Herrschaft bringt. Aber eine Frage bleibt immer noch offen: Warum gibt es überhaupt Leben? Was ist das letzte Geheimnis jener Kraft, die das Leben erhält und vorwärtstreibt?

2. Christliche Hoffnung

Hoffnung gründet ganz allgemein in der Kraft des Lebendigen, sich zu entfalten. Was ist nun das Besondere der christlichen Hoffnung? Sie muß jedenfalls die gleiche psychische Struktur haben wie alles menschliche Hoffen. Sie muß verständiges Hoffen sein, d. h. sie muß an der Wirklichkeit überprüfbar sein. Sie ist deshalb mehr eine Aufgabe und eine Herausforderung als ein Geschenk.

Christliches Hoffen ist geschichtsverbunden und auf ein Ziel verpflichtet. Es stützt sich auf das Handeln Gottes in der Geschichte, das den Menschen zum Mithandelnden hat. Die vollendete Ausformung erhält dieses Mithandeln in Christus. Wir sprechen vom gottmenschlichen Handeln, wenn sich der Mensch auf den schöpferischen Grund der Wirklichkeit einläßt und sein Handeln auf ihn abstellt. Allerdings ist dafür nicht so sehr die Beziehung zum Ursprung entscheidend, sondern vor allem die Ausrichtung auf das Ziel. Das Ziel der christlichen Hoffnung ist das Heil der Welt, näherhin die Einheit der Menschen unter sich, die erreicht wird durch die Einheit der Menschen mit Gott. Christliche Hoffnung ist jenes Verhalten, das die Kräfte des Menschen auf dieses Ziel hinordnet. Sie unterscheidet sich von der illusionären Erwartung einer besseren Zukunft dadurch, daß sie ihre Kraft nicht aus irrationalen Triebansprüchen herleitet. Sie sieht sich vielmehr von der Situation der Menschheit herausgefordert und ähnlich wie jeder humanitäre Dienst durch die Erfahrung bestätigt. Denn jeder Dienst am Menschen wird nicht nur als sinnvoll erlebt, sondern er ist auch auf irgendeine Weise überprüfbar.

Letztlich kommt die Kraft christlicher Hoffnung aus der Erfahrung, die jeder macht, der versucht, aus dem Geist Christi zu leben. Christliche Hoffnung ist gerade deshalb nicht untätiges Warten auf das zukünftige ewige Glück, sondern gegenwärtiges Handeln. Es stützt sich auf die Erfahrung, daß die Liebe eine unbesiegbare Kraft in dieser Welt ist. Der Mensch erlebt die Liebe als einheitsstiftend und schließt aus dieser Erfahrung, daß das Ziel erreichbar ist. In der Hoffnung entscheidet sich der Mensch zu seinem eigenen bescheidenen Beitrag zur Vollendung der Menschheit. Er wirkt Unvergängliches, indem er seine geschichtliche Situation aus dem Geist Christi gestaltet. Im Geist Christi, in der Liebe also, bejaht er die Gegenwart in ihrer Bedeutung für die Zukunft. Triebenergie und leidenschaftliche Charakterstrukturen verlieren weder in der menschlichen noch in der christlichen Hoffnung ihre Bedeutung; sie werden im menschlichen Hoffen von einem weltanschaulich begründeten Verstehen eines Sinnganzen geleitet, im christlichen Hoffen darüber hinaus von der Erfahrung wirksamer Liebe.

[1] M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin (Mainz 1961) 55.

[2] A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Frankfurt [8]1960) 14.

[3] Auf eine nähere Bestimmung des Instinktes als eines ererbten, angeborenen Verhaltens oder angeborener Verhaltensdispositionen zum Zweck der Selbst- und Arterhaltung, die auf dem Wege des Lernens und der Erfahrung modifiziert werden können, kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. J. Eibl-Eibesfeld, Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung (München 1967) 30, 168, 178.

[4] R. J. Nogar, Der sog. «evolutionäre Humanismus» und der heilsgeschichtliche Glaube: Concilium 2 (1966) 426.

[5] S. Freud, «Psychoanalyse» und «Libidotheorie»: Ges. Werke Bd. XIII, 209–233; Das Ich und das Es: Ges. Werke Bd. XIII, 235 bis 298.

[6] K. Menninger, Das Leben als Balance (München 1967) 113.

[7] Nach E. Fromm, Jenseits der Illusion (Zürich 1967) 66.

[8] Vgl. E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Wissenschaftl. Sonderausgabe (Frankfurt 1968) I, 77–84.

[9] E. Fromm, Jenseits der Illusionen 202–204.

JOHANN HOFMEIER

geboren am 15. Juni 1925 in Stammham (Oberbayern), 1954 zum Priester geweiht. Er ist Doktor der Theologie, habilitierte sich für Theologie und ist Professor für Religionspädagogik. Er veröffentlichte: Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers (Regensburg 1967), Grundriß des christlichen Glaubens (Regensburg 1968).

Michel Demaison

Die Wege der christlichen Utopie

Die Kraft einer Moral ermißt sich an ihrer Fähigkeit, Menschen und Gruppen zu erfassen, ihrem Handeln Motive zu geben und sie frei zu machen für das, was jenseits des Handelns liegt: die Freude. Doch hat man bei der von der Kirche amtlich vertretenen Moral den Eindruck, als verliere sie ihren Boden, was bedeutend ernster ist, als wenn sie Boden aufgibt. Sie findet keinen Ort mehr. Eine Moral verliert ihren Ort, wenn sie nicht mehr fähig ist, Wurzel zu schlagen im Willen der Menschen und sie zu einem glaubwürdigen und erreichbaren Ziel zusammenzufassen – wenn es ihr nicht mehr gelingt, eine Art und Weise des Seins und Handelns zu begründen, die diese verschiedenen Willen in Richtung auf eine Befreiung und Entfaltung des Menschen konvergieren läßt. In dem Augenblick spricht sie die Menschen nicht mehr an. Die Grundlagen ihrer Beweisführung werden unsicher und unbeständig. Die Kraft ihrer Forderungen läßt nach, und ihre Kriterien sind nicht mehr verifizierbar. Sie besteht nur noch weiter im Bereich der Theorie. Daher wird ihre theoretische Abhandlung noch geraume Zeit weiter betrieben, wenn die Sitten, die sie regeln soll, längst verschwunden sind. Diese theoretischen Abhandlungen sterben nicht daran, daß sie keinen Ort haben; sie entfalten sich im «wunderbaren, von Hindernissen freien Raum der Utopie».[1]

So ist es, meine ich, kein Zufall, wenn die Theologen seit einiger Zeit ein neues, magisches Wort in die Diskussionen und Veröffentlichungen hineinbringen: das Wort *Utopie*. Diese Mode ist zweifellos von einer Vielzahl von Faktoren bedingt. Vor allem einer davon läßt sich schwerlich übersehen: das zunehmende Bewußtwerden des dunklen, bedrängenden Gefühls, keinen Ort mehr zu haben, immer weniger situiert und situierbar zu sein. Festigt sich dieser Eindruck, so wird er gleich in die rationalen Grundlagen der Theorie integriert und zum Thema gemacht. Dann stellt sich die christliche Moral als eine das Handeln regulierende und inspirierende Utopie dar, und man bemerkt nicht, daß sie so ihre tiefe Wunde enthüllt.

Um sich nicht selbst zu täuschen, müßte man die Tiefengründe – im psychoanalytischen Sinne – der Arbeit durchleuchten, der sich die Theologen im Zusammenhang mit dem Utopie-Begriff widmen, einer Arbeit, die mancher in einem anderen Zusammenhang als Bastelei bezeichnen würde.[2] Dieser Artikel soll ein einfacher Erkundungsmarsch auf den verworrenen Pfaden der christlichen Utopie sein.

I. Spuren utopischer Theorie

Die Utopie ist etwas sehr Komplexes. Man kann sie als historisch greifbares kulturelles Phänomen studieren, das in literarischen und künstlerischen Dokumenten seinen Niederschlag gefunden hat; als Methode des Suchens und Forschens, die eine gewisse Verwandtschaft mit der Hypothese im Bereich der experimentellen Wissenschaften besitzt; als psychologische Reaktion, die aus den Grenzbereichen zwischen Vorstellungskraft und Vernunft entspringt; als eine für den Fortschritt der Gesellschaft unerläßliche Triebkraft. Bei jeder der genannten Betrachtungsweisen bleibt eine Doppeldeutigkeit: Je nach den Voraussetzungen des einzelnen Betrachters ist die Utopie die jeweils beste oder schlechteste Möglichkeit. Das Verdienst, den Begriff von seinen pejorativen Nuancen befreit zu haben, die dem Wort von Anfang an anhaften, ja schon von seiner Etymologie her, kommt vor allem Ernst Bloch zu. Bloch hat die Utopie zu einem philosophischen Begriff von einiger Bedeutung gemacht, indem er ihren epistemologischen Status definiert und ihren praktischen moralischen Wert ontologisch begründet hat: Mensch sein bedeutet in Wirklichkeit: Utopien haben.[3] Seit etwa zwanzig Jahren wird das Wort nach und nach in der Philosophie heimisch, hat aber noch keine feste Anwendung gefunden.

Die Theologie hat es scheinbar, bedeutend weniger mißtrauisch, ohne allzu viele Umstände anerkannt. In welchem exakten Sinne übernimmt sie es? Erfüllt es eine neue Funktion, oder tritt es an die Stelle eines anderen, außer Gebrauch geratenen Begriffes? Verbirgt ihre jüngste Bereitwilligkeit diesem Begriff gegenüber eine Art horror vacui? Bis heute sind diese Fragen kaum geklärt worden, als hätten die, welche den Begriff verwenden, keine Angst davor, daß sie sich, wenn sie eine noch nicht kritisch geprüfte Terminologie übernehmen, zwangsläufig von ihr manipulieren lassen.

Die Utopie als literarisches Genus

Im kulturellen Erbe des Westens erscheinen die Utopien in einer relativ neuen Zeit als literarisches

Genus. Im allgemeinen stellen sie sich dabei in der Form von Abhandlungen, Berichten oder Gesprächen dar; sie nehmen zugleich an der Literatur und an der Philosophie teil, aber ihre Intention ist zutiefst moralisch und politisch. Die Vorstellungskraft entwirft eine ideale Ordnung der Natur und der Gesellschaft, projiziert sie an einen Ort außerhalb unserer Welt und beschreibt sie nicht selten mit einem großen Aufwand von Details. Die – eingestandene oder uneingestandene – Absicht ist, damit eine Kritik an der bestehenden Ordnung zu üben und schließlich eine Richtung für ihre Umwandlung zu geben.

Das ist nicht etwa eine Definition, die wir vorschlagen möchten. Es gibt tausend mögliche Variationen über das Thema der vollkommenen Organisation des allgemeinen Glückes, von denen viele den Rahmen der reinen Literatur sprengen: Andere Kunstgattungen oder auch die moderne Wissenschaft erweitern zum Beispiel den Anteil des Imaginären in den Träumen der Utopisten, obwohl das Element des versponnenen Irrealismus in den der Wirklichkeit vorausgreifenden Entwürfen der science-fiction zu schwinden neigt. Lange vor dem Erscheinen der *Utopia* von Thomas Morus hatten schon Philosophen und Dichter dem Mythos des gerechten und glücklichen Gemeinwesens gehuldigt, beginnend mit Platos *Staat* und *Gesetzen*.

Diese kurze Vergegenwärtigung der Rolle der utopischen Strömung in der Geschichte mag genügen, damit uns ihr Fehlen in der biblischen Tradition auffällt. Sie hat in ihr keine Möglichkeit gefunden, sich als kulturelles Phänomen auszudrükken, das sich in Dokumenten oder Monumenten niederschlägt.[4] Es ist daher unnütz, einer falschen Fährte zu folgen und Bücher oder Stellen der Bibel zu suchen, die dem Genus der Utopie verpflichtet wären.

Utopie und Eschatologie – literarische Ausdrücke eines und desselben Bedürfnisses?

Hier müssen wir von einem anderen Gesichtspunkt aus an unser Thema herantreten. Die utopischen Gedanken geben verschiedenen psychischen und sozialen Konstanten, hinter denen das Bedürfnis steht, sich eine Vorstellung von etwas zu machen, das der Sinneserkenntnis nicht gegenwärtig ist, eine eigentümliche Gestalt. Dabei schließt der Mensch dieses Anderswo in eine Stadt oder auf eine Insel ein, hebt jede zeitliche Dauer auf, um das Definitive als solches zu fixieren, läßt Hindernisse und Grenzen verschwinden, um an das Vollkommene heranzukommen, und öffnet den Augenblick für den möglichen Eindruck des stets über allem schwebenden Letzten. Allein die Vorstellungskraft eröffnet diesen Bedürfnissen den Zugang zum sprachlichen Ausdruck. So finden sie in Werken ihren Niederschlag, in denen sich ihre verschiedenen Ausdrucksformen miteinander verbinden, um dem Sehnen nach Glück einen allgemein menschlichen Ausdruck zu geben.

Die Aufgabe besteht darin, nachzuprüfen, ob es in der Schrift keine literarischen, kulturellen und juridischen Elemente gibt, die, von einem speziellen sozialen und religiösen Zusammenhang her, die gleichen Bedürfnisse auszudrücken suchen, indem sie entsprechende Symbole und Denkweisen in Umlauf setzen. Kann man nicht bei der Auswertung der Themen des Bundes und der Verheißung, in der Tätigkeit der Propheten und in den messianischen Bewegungen oder in der apokalyptischen Literatur ein dem der Utopien parallel laufendes Bemühen feststellen? Dieselbe Frage stellt sich hinsichtlich der neutestamentlichen Begriffe Reich, Kirche, Parusie, ewiges Leben, Auferstehung des Fleisches, Endzeit und für das Buch der Offenbarung des Johannes in seiner Gesamtheit.

Die Antwort auf diese Fragen erfordert notwendig eine erste Entschlüsselung, die Sache der Bibelwissenschaftler ist. Sie werden uns zweifellos darauf hinweisen, daß diese Motive des Alten wie des Neuen Testamentes bereits mit einem Bedeutungsgehalt belegt und von diesem her koordiniert sind: Sie fließen zusammen zu dem, was man später Eschatologie genannt hat. Die eschatologische Dimension ist speziell der Aspekt, unter dem die jüdisch-christliche Offenbarung die Frage nach dem vollkommenen Glück der Menschheit betrachtet. Auf der Grundlage der exegetischen Analysen könnte dann die Gegenüberstellung von Utopie und Eschatologie auf der Ebene der Schrifttexte und ihrer Interpretation beginnen.

Die Fragestellung hört nicht auf mit der Offenbarung des Johannes. Sie muß das Auftreten eschatologischer Spuren verfolgen, wo immer die Botschaft des Evangeliums sich durch die schwankenden Schichten des Imaginären hindurch einen Weg hin zum Wort zu bahnen gesucht hat: in den Liturgien, den Monumenten, den Zeugnissen der Mystiker, allen Darstellungen der idealen Stadt, dem sporadischen Auftauchen des Millenarismus, den messianischen Bewegungen, die soziologisch in einer Situation der Verlassenheit wurzeln, welche der zahlreicher utopistischer Inventionen

gleich ist. Natürlich bilden diese Anspielungen keinen Beweis. Bei jeder Analogie und jeder Annäherung müssen die Unterschiede und äquivoken Züge untersucht werden, damit sich Sinn und Bedeutung der christlichen Eschatologie und Utopie herauskristallisieren. Ehe er zur Unterstützung seiner Thesen Dokumente oder Ereignisse der Vergangenheit heranzieht, muß der Theologe sich also der genauen Bedeutung vergewissern, die die positiven Wissenschaften ihnen beimessen.

Entspricht die christliche Utopie als historisches und kulturelles Phänomen einer Realität, die auf eine besondere Eigenart des theologischen Denkens hin geöffnet ist? Wenn wir uns hier ein Urteil darüber bilden wollen, müssen wir so verfahren, als wäre die Spannung auf das Reich hin so univok und deutlich, daß man ihren Ausdruck unfehlbar in jedem Text beziehungsweise jedem Faktum erkennen kann; man müßte so vorgehen, als wären die literarischen und künstlerischen Erzeugnisse des utopischen Denkens, die die Humanwissenschaften eben erst zu studieren beginnen, bereits voll registriert und unmittelbar zu identifizieren. Das alles aber sind Aufgaben, die noch der Erfüllung harren. Und jeder Vorgriff auf das, was sich dabei ergeben mag, ist unmöglich.

Man kann höchstens auf spurenhaft auftretende Ausdrücke utopischen Denkens in der Literaturgeschichte, der Kunstgeschichte und der politischen Geschichte der Bibel wie des Christentums aufmerksam machen. Solche Formen oder Formfragmente, die erkennen lassen, daß hier ein Bedürfnis vorhanden war, das nach einem Ausdruck suchte und das man heute als utopisch bezeichnen würde, sind wie Fossilien, welche die Formen von Schaltieren, abgedrückt in ganz andersartigem Gestein, bewahren. Um sich klar darüber zu werden, ob Utopie und Eschatologie wirklich ganz verschiedener Natur sind, muß die Forschung auf einer anderen Ebene fortgeführt werden.

II. Die Rollen einer utopischen Funktion

Die Utopie läßt sich nicht auf Vorstellungen von ewigem Frieden und futuristische Urbanisierungspläne reduzieren. Sie ist auch eine Funktion, deren Mechanismen und Wirkungen in der individuellen Psychologie feststellbar sind, vor allem aber in Kollektiven und Gruppen. Wir müssen also jetzt die empirischen Verhaltensweisen beobachten, die von der utopischen Funktion motiviert zu sein scheinen.

Die Charakteristika dieser Funktion

Ihr gemeinsamer Zug ist die Fähigkeit, sich von der Welt, so wie sie ist, zu entfernen, den scheinbar unentrinnbaren Ring der Dinge und Ursachen zu durchbrechen und an ihre Stelle eine imaginäre, aber glaubhafte Vorstellung der Welt, wie sie sein sollte, zu setzen. Die Vorstellungskraft allein ist fähig, diesen Sprung zustande zu bringen, mag man ihn nun als ein Herausreißen aus dem Schlaf der Konformismen oder als einen Sprung in das Land der Traumbilder darstellen. Aber um ihn zu tun, verfährt die Vorstellungskraft nicht in irgendeiner beliebigen Weise; auch sie hat ihre Gesetze. Ich möchte sie unter drei Aspekten zusammenfassen.

Ebenso wie die wissenschaftliche Hypothese die Seele der experimentellen Forschung ist, stellt die utopische Vorstellungskraft die Seele des Suchens nach dem Glück für alle dar. Sie entdeckt unaufhörlich unbekannte Kombinationen, um alte, aber immer noch lebendige Bilder mit der Idee zu verbinden, die der Mensch sich heute von seinem Glück macht; von da aus konstruiert sie ihre ideale Welt. Kraft der Fähigkeit zur Gegenwärtigsetzung dessen, was nicht wirklich gegenwärtig ist, bereichert die Vorstellungskraft das Bewußtsein um eine zugleich anregende und aufreizende Form des Herantretens an die Wirklichkeit.[5] Wie die Hypothese verpflichtet sie sich, indem sie das Problem als gelöst voraussetzt, die Mittel zu seiner effektiven Lösung zu finden. Das ist ihr *heuristischer* Aspekt.

Die utopische Funktion geht nicht von einem Nichts aus. Im allgemeinen stützt sie sich auf ein implizites oder explizites Urteil über eine persönliche Situation oder die gemeinsame Lebensbedingung einer Gesamtheit von Menschen und erhebt sich wie ein Protest. Das ist der *kritische* Aspekt ihrer Tätigkeit. Als Bewußtwerden angesichts eines unerträglichen Zustandes, als Abbau der Rechtfertigungen, die ihn schützen, als Weigerung, sich manipulieren zu lassen, nimmt dieses Bemühen um Befreiung von etwas, das den Anschein erweckte, als könnte es niemals anders sein, sehr verschiedene Formen an, je nach den Bedingungen der Freiheit. Doch bleibt er ein konstituierendes Moment des psychologischen und soziologischen Funktionierens der Utopie.

Der dritte Aspekt betrifft die Verbindung von Rationalem und Imaginärem. Die utopische Darstellung ist weder Dichtung noch Tragödie, ebenso wie die utopische Funktion keine reine,

von jeder Logik entbundene Phantasie ist. Sie versucht, die regulierende Rolle der Vernunft für das Handeln zu integrieren, wenn sie bestimmt, was getan werden müßte, weshalb und wie es getan werden müßte, falls die vollkommenen Institutionen, von denen sie träumt, realisiert werden. Selbst wenn sie eine bedenkliche Inanspruchnahme des Imaginären erkennen läßt, insofern sie sich vollständig auf ein «Als-ob» gründet, läßt diese Sorge um die Orthopraxie erkennen, daß das praktische und damit das ethische Anliegen niemals aufgehoben werden kann. In ihrer notwendigen Abhängigkeit von einer vorhergehenden «praxis» (πρᾶξις) strebt die Utopie danach, eine ganz neue «praxis» zu begründen: Das ist ihre *orientierende* Rolle.

Die utopische Funktion und der Sauerteig des Evangeliums

Wirkt sich dieser Komplex charakteristischer Funktionen auch in den Verhaltensweisen und psychischen Reaktionen der Gläubigen aus?

Von der Aufforderung an Abraham «Verlaß dein Land!» bis zu dem «Ja, ich komme bald!» der Offenbarung des Johannes, stellen sich alle entscheidenden Initiativen, die der Glaube inspiriert, als Wille dar, den notwendigen Kreis der Dinge, «die sind, was sie sind», zu durchbrechen, um eine neue, von einem neuen Gesetz beherrschte Ordnung kommen zu lassen. Seitdem wird das Imaginäre bemüht, und es hat selten mit einer solchen Überfülle und Erfindungskraft funktioniert wie in dem Augenblick, in dem es galt, die Wege zum Reich Gottes aufzuzeigen, sein Kommen vorzubereiten und zu beschleunigen, seine künftige Herrlichkeit zu feiern. Der Einbruch der christlichen Vorstellungsinhalte hat den Weg ganzer Gesellschaften beeinflußt, indem er als anregende Kraft wirkte.

Falls es kein Album voll vergilbter Bilder wird, sprengt der von der biblischen Offenbarung genährte Vorstellungsinhalt die fertigen Rahmen und gibt dem Gläubigen die Vorstellung des Möglichen wieder. Wer darum weiß, wie weit «die Hypothese» der Feindesliebe führt, und sich daran gibt, sie praktisch zu prüfen, ist ein größerer Unruhestifter als alle anderen. Wer die paradoxe Logik der Seligpreisungen praktisch anwendet, tritt ein in die Kenntnis des Reiches, in das Mysterium seines Wesens, er konzipiert sein Leben neu und entdeckt von neuem die Wirklichkeit. Solche Menschen entlarven die letzten Illusionen des guten Gewissens; sie lassen sich nicht von ihren eigenen Kompromissen zum Narren halten und von der verborgenen Selbsttäuschung bei jeder Art von Machtausübung; sie können über die Götzen lachen. Bei ihnen ist die Vorstellung dessen, was sein sollte, in der Lage, zum Handeln an dem, was ist, zu werden.

Da die Utopie für ihre eigene innere Logik eine gewisse Art von Verhaltensweisen unter den Mitgliedern der von ihr geplanten Gesellschaft voraussetzt, hat die Botschaft des Evangeliums nur Bestand, wenn sie eine bestimmte Art, Mensch unter Menschen zu sein und mit ihnen zu handeln, entwickelt. Sie geht sogar so weit, diese Art als Imperativ, als neues Gebot, vorzulegen. Das neue Gebot erfüllt die Rolle der Regulierung und Ausrichtung des Handelns, das in der utopischen Funktion erkannt und anerkannt worden ist. Inmitten der kontingenten Dinge und Ereignisse der Augenblickswirklichkeit will sie ein praktisches Handeln und Verhalten fordern, das die Wahrheit der Frohen Botschaft bestätigt: «Ihr seid tot, ihr seid auferstanden, ihr thront im Himmel – in Jesus Christus.» Handelt folglich gemäß dem, was ihr seid, frei von der Hülle des alten Menschen, bekleidet mit dem neuen Menschen und verherrlicht. Das ist gleichsam die ethische Transkription einer von Grund auf erneuerten Anthropologie. Das Gesetz der Caritas wird erschlossen aus der Eigentümlichkeit des umgewandelten Wesens des Gläubigen und hat seinerseits die Aufgabe, eine diesem Wesen gemäße «praxis» zu begründen. Als Erfindungsfähigkeit weckende, Protest ausdrückende und Orientierung gebende Kraft wirkt das Evangelium nach Art einer Utopie. Wäre das dann also die christliche Utopie?

Wenn man damit sagen will, daß die Zielvorstellung das Handeln in seinen Motiven und seinem Inhalt bestimmt, braucht man nicht den Begriff der Utopie zu bemühen. Es genügt die klassische Theorie der Finalität. Wenn man sagen will, daß die Macht des Bildes die Macht des Verlangens weckt, daß die Vorstellung des Möglichen die stumpfsinnige Hinnahme des Vorgefundenen überwindet und schlafende Energien mobilisiert, um das unter der Oberschicht Verborgene frei zu machen – so trifft man damit eine elementare Konstante des menschlichen Lebens und speziell der Religionspsychologie wie -soziologie. Wie sollte man sonst Phänomene begreifen wie etwa die Handlungsweisen der ersten Christen in der Erwartung der nahe bevorstehenden Parusie, die Versuche, eine christliche «Sozialordnung» zu schaffen, oder bestimmte heutige Formen des Auf-

begehrens, die Evangelium und Revolution in einen Zusammenhang bringen.

An diesem Punkt unserer Untersuchung möchte ich also sagen: Die utopische Funktion im Christentum stützt sich auf die Tätigkeit der Vorstellungskraft, die einen ganzen Komplex von Vorstellungen vom Kommen eines Reiches ordnet und weckt, in dem die Liebe einziges Gesetz ist. Diese Funktion versieht die Rolle eines Offenbarers des einzigen Zieles der menschlichen Existenz –, die Rolle des Sauerteigs, der, unter Verwendung der Kräfte des Wünschens und Sehnens, die Gewohnheiten und Werte der alten Welt umstößt –, die Rolle des Modells für die Erneuerung von Sitten und Institutionen.

Die ethische Frage

Eine Erklärung dieser Art gestattet das notwendig gewordene Herantreten an das effektive praktische Verhalten der Christen. Schöpft es tatsächlich den Bedeutungsgehalt des Utopie-Begriffes aus, den die Theologen vertreten? So klärend sie ist zur Enthüllung des Anteils des Imaginären und des Traumes auf verschiedenen Ebenen des Handelns – die utopische Funktion sagt niemals, ob der Mensch auf diese oder jene Weise handeln *soll* und weshalb er *nicht anders handeln darf*. Sie bleibt an der Schwelle der spezifisch ethischen Frage stehen. Es wäre unnütz, ihr dies vorwerfen zu wollen, da sie weder beansprucht, diese Frage zu stellen, noch sie zu lösen. Dagegen ist es nicht unnütz zu fragen, weshalb sie sich nicht über das konstituierende Element des Sittlichen aussprechen kann. Dieses Schweigen ist der Beweis, daß die Utopie sich außerhalb des Bereiches entwickelt, in dem die Frage auftreten könnte: Weshalb muß das, was das Evangelium den Christen empfiehlt, praktisch verwirklicht werden? Die Kehrseite der Frage wäre: Ist das Reich Gottes die imaginäre Reproduktion in den Idealbereich projizierter Befriedigungen – oder nicht –, wenn der gesamte Bereich des Wirklichen nichts anderes ist als Kampf der menschlichen Bedürfnisse gegen ihre Grenzen?

Die Theologen sehen sich durch den Gebrauch des Begriffes der Utopie zwangsläufig veranlaßt, diese Fragen zu stellen, obwohl sie sich gern an ihre funktionelle Bedeutung halten würden. Doch die *Funktion* läßt sich nicht von dem *Sinn* trennen, wenn es darum geht, Möglichkeit und Eigenart eines dem Evangelium gemäßen Lebens zu erfassen. Was aber sucht man, wenn man von christlicher Utopie spricht, anderes, als dem christlichen Leben eine bestimmte Deutung zu geben?

III. Die Unsicherheit einer utopischen Interpretation

Die Utopie: Perspektive des praktischen Handelns?

Die Entscheidung, den Glauben von der Utopie her zu interpretieren, ist gewiß nicht zufällig getroffen worden. Sie erklärt sich aus dem Wesen des christlichen Lebensplanes, wie er vom Gläubigen selbst entworfen und motiviert wird. Ein Handeln, das sich freiwillig in die Perspektive des Reiches Gottes hineinstellt, läßt sich nicht adäquat nach Kriterien der experimentellen Erkenntnis messen und beurteilen, da diese nicht seinem vollen Bedeutungsgehalt gerecht wird. Man muß daher ein anderes Maß nehmen, das sich nicht mit dem der Wissenschaft vergleichen läßt, sondern in seiner Art dem Glauben gleichförmig ist, der in dem handelnden Subjekt wohnt. Eine solche Glaubenserkenntnis ist als einzige fähig, den letzten Sinn der Handlungen des Gläubigen voll und ganz klar zu machen.

Da aber eine solche Erkenntnis dem Begriff des Erkennens nur in analoger Weise entspricht, begreift man, daß ihm im heutigen kulturellen Kontext der Begriff der Utopie vorgezogen werden kann. Geht es nicht darum, das «surplus signifié» – das «zeichenhaft dargestellt Mehr», wie Paul Ricœur sagt, zu erfassen: das, was über den unmittelbaren Sinn hinaus liegt, mehr erahnt als dargestellt, in Form von Symbolen antizipiert, weil nicht in ein System zu bringen, mehr angestrebt als in festem Besitz befindlich? Dann wäre also die Utopie des Glaubens die Perspektive des verheißenen Reiches, das zwar jenseits aller historischen Erfahrung bleibt, aber über diese das Licht einer definitiven, vollkommenen, letzten Sinngebung ergießt.

Entgeht ein solcher Standpunkt dem Vorwurf, Ideologie zu sein? Er besagt, daß man das Wesen eines Handelns aus dem Evangelium definieren kann, indem man die Bezugnahme auf die Utopie des Reiches als die charakteristische bezeichnet, die dieses Handeln unmittelbar als spezifisch christlich erkennen läßt. Die bequemen Begriffe Horizont, Gesichtskreis, Perspektive bergen die Gefahr, daß durch ihren allgemeinen Charakter die von ihnen bezeichnete, außerordentlich differenzierte gelebte Wirklichkeit verraten wird. Läßt sich doch nichts so leicht durch äquivoke Formulierungen verraten wie das Verhältnis des Menschen zur Transzendenz. Die Berufung auf die Utopie ist in dem Maße gerechtfertigt, wie «die Perspektive des Reiches» nicht spekulativ, sondern existentiell bestimmt ist – ausgehend von dem, was der Mensch war, ist und zu sein plant. Welche Bedeutung kann sonst der

Anspruch haben, die Identität des Handelns nach dem Evangelium zu erfassen, wenn es zuvor von der Bewegung abstrahiert worden ist, die den Glauben historisch inkarniert? Nach meiner Meinung ist eine Interpretation des Glaubens von der Utopie her nicht in dieser Richtung zu suchen.

Die Koordinaten eines Raumes für die christliche Utopie

Man kann die christliche «praxis» nicht so definieren, als werde sie von einer Utopie bestimmt, die es in die Wirklichkeit zu übertragen gelte und deren einziger Mangel darin bestehe, daß sie niemals ins Dasein tritt. Das Problem besteht darin, festzustellen, unter welchen Bedingungen sich der Sinn für ein Handeln nach dem Evangelium bildet. Diese Bedingungen sind konkret verwirklicht in folgender doppelter Bewegung: von der Geschichte aus, die in menschlicher Weise gelebt wird, zur Bekundung des Mysteriums; von dem Mysterium her, das geglaubt wird, um die Geschichte gelebt zu machen. Man könnte auch sagen, um die Einheit dieser Bewegung besser zum Ausdruck zu bringen, daß dem, was vom Glauben *als wirklich* angenommen ist, eine historische Realisierung gegeben werden muß, die so ist, daß es sich für die Welt *als Mysterium* erkennbar machen kann. Nach dem klassischen Vokabular der Theologie wird man sagen: In einer und derselben Bewegung setzt sich die Inkarnation fort und kündet sich die Eschatologie an.

Dieser unauflösbare zweiteilige Rhythmus von Handeln und Sinn, von Geschehen und Ziel, den der Gläubige als inkarnierendes Handeln und als eschatologischen Sinn aufgreift, umschreibt den Raum, innerhalb dessen etwas wie christliche Utopie in Erscheinung treten könnte. Dieser semantische Raum erstreckt sich zwischen einem Festpunkt und einem Fluchtpunkt; wegen des historischen Charakters des Menschen läßt sich der Festpunkt, Jesus Christus, nicht mehr neu festsetzen als reines Faktum, zu dem man in der Unbeweglichkeit seines Vergangen-Seins in Verbindung tritt, und der Fluchtpunkt, das Reich der Endzeit, wird unweigerlich verfehlt, wenn er nicht an das vergangene Ereignis der Inkarnation rückgebunden wird. Wie kann man in dieser Gespanntheit die utopische Zielsetzung erkennen, die sich ihrerseits der Aufgabe widmet, in langen Darstellungen die Zukunft der Gesellschaft zu entwickeln, während sie die Geschichte der Vergangenheit im Schweigen der Vergessenheit verdämmern läßt? Diese Verschiedenartigkeit ist keineswegs oberflächlich. Wenn wir sie auf drei Ebenen sondieren, werden wir sehen, wie problematisch die theologische Verwendung der Utopie ist.

1. Die Utopie entwickelt in der Vorstellung einen Idealzustand der Gesellschaft insgesamt und in ihren Einzelteilen und projiziert diese Vorstellungen an einen unbestimmten Ort und in eine unbestimmte Zeit. Selbst wenn sie weiter zielt, zeigt sich ihre eigene Bewegung in der Kunst des Konstruierens. Doch so zukunftsbezogen diese Konstruktionen sich darstellen – oder vielmehr in eben dem Maße, in dem sie reine Frucht des Imaginären sein wollen –, entnehmen sie ihr Material dem, was sie bereits in der Hand haben. Sie erfinden aus dem Alten, ja sogar aus dem Archaischen. Die Utopie verbirgt in ihrem tiefsten Grund eine geheime Furcht vor der Zukunft, aus der das Unerwartete, das Unvorhersehbare und das ganz Neue auftaucht. In diesem Punkt steht sie im Gegensatz zum Geist des Eschatologischen. Denn wenn die Christen sich notwendig Vorstellungen vom Himmelreich gemacht haben und machen, die sie in die Zukunft projizieren, so geben sie diese doch nur als rätselhafte, dunkle und vieles offenlassende Bilder wieder, wie sie sich Kinder von in der Verbannung Lebenden von ihrer Heimat machen würden, in der sie nicht geboren sind. Wenn sie gesagt haben: «Alle Dinge werden neu sein», können sie kaum mehr weiter gehen, sondern höchstens noch die bezeichnenden Dinge dieser Zeit aufzählen und jedes von ihnen als neu bestimmen. Diese Nüchternheit ist beabsichtigt, weil das Noch-Nicht des Heiles doch etwas ganz anderes ist als alles, was vorgestellt oder gewünscht wird. Die Utopisten können sich erlauben, gesprächig zu sein, weil sie alte Potentiale von Bedürfnissen, von Archetypen, von Symbolen und von Träumen reaktivieren. Der Gläubige faßt sich kurz, um frei zu bleiben für schöpferisches Handeln, für die Herbeiführung des erhofften Neuen durch sein Handeln.

2. Wir haben die kritische Funktion der Utopie betont. Doch diese Kritik des Gegenwärtigen wird aus solcher Entfernung ausgeübt, daß sie unfähig ist, den Willen zur Änderung, den sie weckt, zu lenken, indem sie die Wasser des Imaginären strömen läßt. Die Macht der von den Fesseln des Wissens und Wollens gelösten Vorstellungskraft wandelt sich in Ohnmacht zum Handeln. Das Umgehen des ethischen Momentes ist unvermeidlich, sobald die Versöhnung von Mensch und Natur und der Menschen untereinander nur in der Form einer symbolischen Antizipation angeboten wird,

sobald jede Grenze aufgehoben ist, ohne daß von der Kraft ihrer Negativität Gebrauch gemacht worden wäre.[6] Was fragwürdig bleibt, ist das Verhältnis der Utopie zur Zeit. Gefangen von einem Heimweh nach einer mythischen Vergangenheit und flüchtend in eine zeitlose Zukunft, ist sie immer dann nicht da, wenn gehandelt werden muß. Vor dem Tribunal des Moralisten genießt sie den Vorteil einer ständigen Niederschlagung des Prozesses, falls sie nicht überhaupt fernbleibt.

Das Evangelium dagegen verweist, eben weil seine Zielvorstellung eschatologisch ist, mit besonderem Nachdruck auf die Aufgabe von heute. Es gibt die Auflage, ein Handeln auszudenken, das dem Wollen des Reiches Gestalt verleiht, unter Berücksichtigung der objektiven Bedingungen und der Information des handelnden Subjektes. Die Akte des Glaubens und Hoffens selbst verbinden sich in der Gegenwart. Ein Übersehen des ethischen Momentes käme für einen Plan christlichen Lebens einer Selbstzerstörung gleich; es würde jede Verifizierung durch das praktische Handeln ausschalten und dadurch die Eschatologie in der Illusion verdämmern lassen.

3. Seit einigen Jahren operieren bestimmte theologische Strömungen mit Vorliebe mit der Kategorie der «Zukunft». Sie haben ihre Gründe dafür. Diese Betonung erwächst aus der gleichen Mentalitätswandlung, welche die Sympathien für die Utopie erklärt: In dem geistigen und praktischen Anliegen der Christen verschiebt sich der Schwerpunkt von der Vergangenheit zur Zukunft. Doch ist es nicht selbstverständlich, daß Systematisierungen, die um Zukunft und Utopie als philosophische Kategorien kreisen, der hinter diesen Anliegen verborgenen Unruhe Herr werden und die Gefahren einer neuen Ideologie bannen. Ist das historisch Vollbrachte nicht in den Rang tastender Versuche oder verfehlter Unternehmungen verwiesen? Wie eine Ontologie des «Noch-nicht-Seienden» könnte die Theologie der Zukunft sehr wohl am Ende der Vergangenheit ihre ganze historische Bedeutung nehmen und würde sich so mühelos von den unbeugsamen Bestimmtheiten durch das, was bereits getan und geschehen ist, freimachen. Damit würde sie sich unfähig machen zur Einflußnahme auf das Wirkliche. Denn die Kategorien der Zukunft und der Utopie haben für sich allein nicht die Mittel, das Ereignis in sich selbst anzugehen, um es theoretisch zu analysieren und in eine «praxis» zu integrieren.

Was *ein einziges Mal* geschehen ist, als Erbe der Vorbereitungen und vorausgegangenen Ereignisse, und seinerseits die nachfolgenden Ereignisse beeinflußt – das ist und bleibt der verbindliche Festpunkt für jegliche Interpretation des christlichen Lebens. Erwachsen aus Ereignissen und sich auf sie gründend, ist der Glaube von Natur aus befähigt, das Ereignishafte zu fassen, sich sein Urteil darüber zu bilden und sich seinem Urteil zu stellen, im Hinblick darauf und von ihm her zu handeln. Aus dem geschichtlichen Zusammenhang herausgerissen, wird er unverständlich.

Die Hoffnung – Ende der Utopie

Auf den drei betrachteten Ebenen haben wir die Utopie auf frischer Tat beim Delikt der «Achronie» ertappt: Es gibt für sie keine Zeit und keine Geschichte. Die Ereignisse bilden Veranschaulichungen ihrer Thesen und wertvolle Bezugspunkte für ihre Proteste und Extrapolationen, doch haben sie ihre Substanz und ihre innere Verstehbarkeit eingebüßt. Sobald der Gläubige ins Umherirren abgeglitten ist, bewegt er sich in einem Zustand der Schwerelosigkeit. Denn sein Boden ist die Geschichte und seine natürliche Schwere die Erkenntnis Jesu Christi.

Tatsächlich hängt alles davon ab, ob der Mensch den Glauben hat. Für den Nichtglaubenden genügt das Wort «Glaube», damit für ihn alles zur Utopie wird – im banalen Sinne von Hirngespinst und Illusion verstanden. Für den Glaubenden genügt dasselbe Wort, um alles aus der Utopie herauszuführen. Der Christ glaubt, daß er nicht in der Utopie leben kann – oder er glaubt nicht wirklich. Thomas Morus schließt seine *Utopia* mit der scharfsinnigen, aber ein wenig melancholischen Bemerkung: «Ich bekenne gern, daß es bei den Bewohnern von Utopia eine Menge Dinge gibt, die ich gern in unseren Städten verwirklicht sähe. Doch wünsche ich dies mehr, als ich es hoffe.»[7] Der unüberwindliche Abstand zwischen Wunsch und Hoffnung ist das, was die Utopie vom Glauben trennt.

Der Begriff, der bereits in der Bibel die Aufgabe versieht, das authentische Verhalten des Gläubigen in die Geschichte zu übertragen, hat nur den einen Namen «Hoffnung». Denn hoffen ist das Verhalten, das die Gegenwart mit dem historischen Festpunkt Jesus und dem eschatologischen Fluchtpunkt verbindet. Christliches Leben läßt sich unmöglich auf eine Deutung von der Utopie her zurückführen, in dem Maße, wie es *Hoffnung des Geglaubten* und nicht Herbeiwünschen des Vorstellbaren ist. Im Herzen der lebendigen Erfahrung ist die Trennungslinie deutlich und keine Verwechs-

lung und Vermischung möglich. Doch können die beiden Erfahrungen, die von Glaube und Hoffnung, die des Imaginären und Gewünschten, in demselben handelnden Subjekt koexistieren.

Wollen die Theologen, wenn sie von christlicher Utopie sprechen, nicht gerade die Gründe für diese Koexistenz verstehen?

IV. Worum geht es bei einer Mittlerrolle der Utopie?

In dem Augenblick, in dem ihre Inadäquatheit deutlich erkennbar wird, legt sich ein Rückgriff auf die Utopie unter einem neuen Aspekt nahe: nicht mehr als hermeneutischer Brennpunkt für eine erneuerte Interpretation des praktischen Handelns der Christen, sondern in einer Mittlerfunktion, die möglich, ja notwendig ist, damit der Glaube und die Hoffnung mit einer Bedeutungsfülle für den Menschen gelebt werden und einen verständlichen und mitteilbaren Ausdruck bekommen.

Spuren utopischer Strukturen sind in den biblischen Texten und in der gesamten patristischen und theologischen Tradition erkennbar. Gewisse aus der Christenheit hervorgegangene Initiativen überschneiden sich mit den sozialen Auswirkungen der Utopien. Motivierungen, die für die Reaktionen der Christen bestimmend sind, verbinden sich mit den Rollen der utopischen Funktion. Sollte das alles zufällig oder ohne Bedeutung sein? Wie soll man, wo doch das wesenhafte Verhältnis des Glaubens zur Geschichte eben neu bestätigt wird, diesen Komplex konvergierender Phänomene zurückweisen, die zu einem Teil die Geschichte des Glaubens gebildet haben, ohne sich dadurch selbst zu widersprechen? Die enge Verbindung zwischen ihm und seiner utopischen Aura lösen, würde einmal mehr bedeuten: so handeln, als könne der Glaube seine Identität nur in einer narzißtischen Reserviertheit finden. Die Furcht vor Neuem, die Leugnung der Verantwortung angesichts einer vorliegenden Aufgabe, die Unfähigkeit, seine Vergangenheit auf sich zu nehmen, um nur von den negativen Aspekten zu sprechen – würde dies alles nicht einen Teil seiner Geschichte und der jedes einzelnen Gläubigen ausmachen? Als hätten Tamar, Ruth und Bethsabee nicht auch ihren Platz in der Genealogie des Glaubens.

In den vielfältigen Formen, die Botschaft des Evangeliums zu leben und auszudrücken, wird die Zwischenschaltung der Utopie mehr oder minder deutlich je nach der Art, wie das gläubige Bewußtsein strukturiert ist. Doch läßt sie sich immer durch besonders enthüllende Tatsachen hindurch erkennen, und ohne sie ließen sich nicht alle Aspekte kollektiver oder individueller Verhaltensweisen und ihrer Motivierungen erklären. Diese Zwischenschaltung, diese Mittlerrolle, ist für die konkrete Existenz des Glaubens in dem Maße notwendig, wie die Befähigung zur Utopie eine typisch menschliche Eigentümlichkeit ist. Auf der Ebene dieser konkreten Existenz möchte ich abschließend kurz aufzeigen, wie Utopie als Mittlerin eschatologischer Hoffnung auftritt, und dabei zwei Gedankengängen folgen, welche die Wirksamkeit der Utopie in zwei Richtungen zerlegen: die Richtung der Befreiung des Imaginären, und die des Willens, das Politische in seiner Gesamtheit der Vernunft unterzuordnen.

Die dem Imaginären gegebene Wahrheit

Über die Funktionen und Rollen hinaus, die es versieht, hat das Imaginäre einen Wert und eine Bedeutung in sich selbst. Es ist der Lebensraum, in dem sich die Tätigkeit des Symbolischen entfaltet: In dieser Hinsicht stellt seine Befreiung in der Utopie für das christliche Leben eine notwendige Vermittlung dar. Der Glaube wird nur für denjenigen zu einem vermenschlichenden Engagement, der in symbolischer Form den Abstand überbrückt, der seine Worte und Handlungen von dem erhofften Reich trennt. Doch diese symbolische Tätigkeit gelangt zur vollen Ausübung, wenn sie sich in dem typisch utopischen Bedürfnis verwurzelt, eine ideale Ordnung zwischenmenschlicher Beziehungen herzustellen. Dann tendiert sie, unter Ausnutzung der indirekten Erkenntnis des Mythos, der Allegorie und des Symbols zur Wiederherstellung des psychischen und ethischen Gleichgewichtes, das durch die totalitären Ansprüche anderer Erkenntnisformen bedroht ist. Auch der Glaube muß, um bestehen zu können, eine «Ernte» an Sinngehalt einbringen, von überallher, wo er vorhanden ist und damit auch aus dem Bereich der Utopie. Was wäre aus dem Evangelium geworden, wenn es nur durch die Dokumente des Lehramtes und die Traktate der Theologen überliefert worden wäre?

Die liturgische Feier des christlichen Mysteriums ist zweifellos der bevorzugte Platz für die Entfaltung der Vermittlertätigkeit des Utopischen. Zunächst einmal besteht bei ihr ein überströmender Reichtum an indirekten Mitteln der Erkenntnis und der Mitteilung: sakraler Raum, Gesänge, Bilder, Riten, Sakramente. Aber mehr noch: Die Bewegung, die diese verschiedenen Elemente in eine Ord-

nung bringt, bewirkt eine Art Antizipation der Eschatologie – nicht mehr nach Art eines illusorischen und eigene Aktivität hemmenden «Als-ob», sondern durch eine gemeinsam gesprochene und gelebte Verkündigung und Bestätigung dessen, daß das «Nochnicht» des Reiches in der augenblicklichen Zelebration in symbolischer Form gegenwärtig ist.

Wie man es auch immer ausdrücken mag: Das Abhängigkeitsverhältnis des Menschen dem Letzten gegenüber aktiviert die Mittel und Möglichkeiten des Imaginären. Und wenn dieses Letzte sich darstellt als Glück, das einer Vielzahl mitgeteilt werden soll, geht diese Abhängigkeit über utopische Konstruktionen.

Politische Utopien und Reich Gottes

Die Darstellungen der Eschatologie mit Mitteln der Vorstellungskraft können ihre politische Konzeption nicht aufheben, die sichtbar wird in Bildern wie Himmelreich, Stadt Gottes, himmlisches Jerusalem, Leib Christi – alles Motive, in denen wir es mit einer Menge Auserwählter zu tun haben, die in völlig neuen Beziehungen zueinander zusammengeführt werden. Selbst wenn der Versuch vergeblich ist, den inneren Aufbau dieser Ordnung mit unseren Begriffen zu erfassen, so existiert sie dennoch in ihrer eigenen Logik und Vernunftstruktur. Sie ist zweifellos das, was man Gnade oder Caritas nennt.

Die politische Dimension der letzten Erfüllung wird deutlich sichtbar aus der Absurdheit der Vorstellung eines Heiles des einzelnen für sich allein, und positiv in den Ideen einer bleibenden Gemeinschaft der Glieder, einer von allen geteilten Freude, der Bezugnahme auf ein Einheitsprinzip, der Steigerung ungenutzter personalisierender Kräfte in jedem einzelnen. Niemals kann der Gläubige Gott begegnen wollen, ohne auch dies alles mitzuwollen. Daher werden diese Forderungen beibehalten bis hinein in das Aufblühen der eschatologischen Visionen und Bilder. In seinem Bestreben, die menschlichen Beziehungen innerhalb eines Kollektivs rational zu ordnen, verzichtet auch der Politiker nicht auf ein Verfahren, das die Wege des Imaginären einschlägt. Gerade das aber ist der unersetzliche Beitrag der Utopien.

Die Vermittlung der Utopien ist also erforderlich, damit die Hoffnung auf das Reich sich auch in dem Register entfaltet, das der politischen Dimension der gesamten menschlichen Wirklichkeit einen imaginären Ausdruck zu schaffen hat. Dieses Verfahren behält seinen Platz innerhalb der eschatologischen Perspektive des Evangeliums. Das ist möglich, da das Letzte sich der Vernunft auf Wegen der indirekten Erkenntnis ankündigt, von der eine klassische Form die Utopie ist; das ist notwendig, weil eine Eschatologie, der ihre sozialen und politischen Beiklänge genommen sind, nicht mehr christlich ist.

Wenn sie verhindern, daß das Eschatologische und das Politische sich zu eigenständigen und sich selbst genügenden Sphären heranbilden, und wenn sie effektiv diese harte Spannung aushalten, dann geben die Christen der evangelischen Ethik einen *Art*, und die Theologen können mit diesem Kampf solidarisch werden. Der imaginäre Ausdruck der Vollendung dieses Wachstums, der Lösung dieser Spannung, gehört der Utopie an. Wenn man so will, ist das die unvermeidliche christliche Utopie.

Doch um ehrlich zu sein: Es bedarf so großer Anstrengung, um der Spannung nicht auszuweichen, um ihre Forderungen auf den vielen Ebenen, auf denen sie sich auferlegen, zu beachten, und es ist so schwer, das wahre Voranschreiten des Reiches zu erkennen und gemeinsam immer wieder vorläufige Lösungen zu suchen, daß ich mich frage, ob diese dringlichen Aufgaben die Christen nicht habituell von dem Wesen der Utopie fernhalten. Was die Theologen anbetrifft, so wollen wir ihnen, wenn sie die Woche über getreulich ihre Arbeit getan haben, die Freiheit lassen, am Sonntag als Utopisten zu wandeln.

Dieser Beitrag ist bereits erschienen in Lumière et Vie 95 (November-Dezember 1969) 87–110.

[1] Der Ausdruck stammt von M. Foucault, Les Mots et les Choses (Paris 1966) Vorwort.

[2] Zum Begriff Basteln (bricolage) vgl. C. Levi-Strauss, La pensée sauvage (Paris 1962) 29–33. Er wird diskutiert von P. Ricœur, Structure et herméneutique: Esprit (November 1963) 596–627, vor allem 613–615. Er wird im theologischen Zusammenhang wieder aufgenommen von A. Casanova, Vatican II et l'évolution de l'Eglise (Paris 1969) 124f.

[3] E. Bloch, Philosophische Grundfragen I (Frankfurt 1961) 36. Der Titel dieses Vortrages lautet «Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins».

[4] Was dem am nächsten kommt, ist das apokalyptische Genus, in dem sapientielle und prophetische Strömungen zusammenfließen und das der Offenbarung göttlicher Geheimnisse und der Endzeit zugewandt ist. Die Bedeutung der Einzelheiten der Beschreibungen und gewisse Aspekte ihrer sozialen Funktion erinnern an das utopische Genus, aber die Unterschiede sind bedeutend tiefgreifender als die Ähnlichkeiten.

[5] Das Wort «présentifier» (das wir mit «gegenwärtigsetzen» übersetzt haben) stammt von J.-P. Sartre, L'imaginaire (Paris 1940) 232. «Es kann kein erkennendes Bewußtsein geben ohne ein sich vorstellendes Bewußtsein und umgekehrt. So enthüllt sich die Vorstellungskraft, weit davon entfernt, als tatsächliches Charakteristikum des Bewußtseins aufzutreten, als eine wesentliche und transzendentale Bedingung des Bewußtseins. Ebenso absurd ist es, sich ein Bewußtsein zu denken, das keine Vorstellungskraft besitzt, als ein Be-

wußtsein zu denken, welches das *cogito* nicht zustande bringt» (239).

[6] Es gibt hier eine Verwandtschaft zu der psychischen Haltung des «Ästhetisierens». Doch hat sie nichts gemein mit der künstlerischen Schöpfung, welche die Aussöhnung nur dadurch symbolisch antizipiert, daß sie ihre Grenzen von ihrem Wesen, der Materie und ihren eigenen Gesetzen her hat.

[7] Thomas Morus, L'Utopie (franz. Ausgabe Paris 1966) 201.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MICHEL DEMAISON

geboren am 7. Juli 1938 in Gaillard, Dominikaner, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule von Arbresle, am Institut Catholique von Paris und an der Universität Münster, ist Lizentiat der Theologie, unterrichtet Theologie und ist Studentenseelsorger in Lyon. Er veröffentlichte in Lumière et Vie 1969: Les Sentiers de l'Utopie chrétienne.

Juan Alfaro

Die innerweltlichen Hoffnungen und die christliche Hoffnung

I. Dasein und Hoffnung

Der Mensch lebt, insoweit er strebt und plant, d. h. insoweit er hofft; er ist in seinem tiefsten Innern dazu berufen, sich in der Zukunft zu verwirklichen.[1] Die Hoffnung ist in allen grundlegenden Dimensionen des menschlichen Daseins vorhanden, im Bewußtsein des Menschen, in seiner Freiheit, Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit, in seiner Beziehung zur Welt und zu den andern. In ihr tritt das Mysterium des Menschen als eines «endlichen Geistes» («inkarnierten Geistes») zutage.

Die primäre Gegebenheit, welche die absolute Originalität der menschlichen Existenz ausmacht, ist das Bewußtsein als lebendige Autopräsenz des eigenen «Ich» in seiner unaussprechlichen Einmaligkeit; in ihm fängt jeder Mensch unmittelbar die Wirklichkeit des eigenen Ich ein. Doch in eben diesem Bewußtsein erfährt sich der Mensch als unvollständige Selbstpräsenz, als nicht volle Koinzidenz mit sich selbst; er kann sich selbst nicht präsent sein außer im Gegensatz zu dem, was nicht er selbst ist, d. h. darin, daß das Objektive seiner Subjektivität entgegensteht. Das Bewußtsein ist unvermittelte Erfahrung des spirituellen Seins des Menschen (Positivität) und seines Nichtseins (Begrenztheit, Negativität). Im unteilbaren Wissen um das eigene Sein und die eigene Begrenztheit zugleich steigt die radikale Unruhe des Menschen auf, die in seinem Geist (Selbstpräsenz) begründet und durch seine Begrenztheit bedingt ist: sie ist die Wesensspannung des Menschen seiner Fülle entgegen. Der Mensch trägt in seinem Bewußtsein zum vornherein das Sehnen, sich selbst zu sein in seiner unmittelbaren Individualität, sich unbeschränkt zu verwirklichen und dabei doch stets der gleiche zu bleiben. Der Ruf, in den aufeinanderfolgenden, nicht mehr rückgängig zu machenden Akten seiner Freiheit sich selbst zu verwirklichen, zwingt sich ihm als absoluter Imperativ auf. Das Wissen um seine gebrechliche Freiheit setzt ihn der Ungewißheit seiner Verwirklichung und der unvermeidlichen Gefahr des Scheiterns seiner Existenz aus. Es beruft ihn zur Hoffnung, zum zuversichtlichen, beherzten Schritt auf die Zukunft hin. Ohne diesen unablässigen Ruf zur Hoffnung bliebe die menschliche Freiheit gelähmt. Die Hoffnung ist somit eine transzendentale Dimension der menschlichen Existenz; sie ist geradezu in die Grundstruktur des Menschen als eines «begrenzten Geistes» eingekerbt (*«transzendentale Hoffnung»*).

Der Mensch kann seine Sehnsucht, mehr sich selbst zu sein, nicht anders verwirklichen als in seiner Betätigung an der Welt. Dem unbegrenzten Charakter seines Sehnens entsprechen die unendlichen Möglichkeiten der Welt. Indem er die Welt umgestaltet, vervollkommnet der Mensch sich selbst; er wächst im Wissen um sich selbst und in der Freiheit und gelangt dazu, mehr sich selbst zu sein. Die Aufgabe, die Welt umzugestalten, obliegt ihm mit der gleichen absoluten Verantwortung, die ihn sich selbst zu vervollkommnen heißt; sie ist eine ihm anvertraute Sendung und nicht lediglich ein Ergebnis des Selbsterhaltungstriebes oder Fortschrittsinstinkts. Doch in keiner Entscheidung seiner Freiheit verwirklicht sich der Mensch ganz; keine Errungenschaft seiner umgestaltenden Betätigung an der Welt stellt die endgültige Etappe dar: er läßt sie gerade dann, wenn er sie zurückgelegt hat, hinter sich. Seine Hoffnung geht stets über seine Hoffnungen hinaus; seine Zukunft transzendiert unvermeidlich alle ihre konkreten Verwirklichungen. Zwischen seiner unbegrenzten Sehnsucht, die ihn zum Wirken antreibt, und den Ergebnissen seiner Tätigkeit in der Welt liegt ein unüberwindliches Gefälle. Das menschliche Dasein schreitet unabläßig über sich selbst hinaus- wenn dem nicht so wäre, bliebe die Freiheit unver-

meidlich zur Unmöglichkeit, sich zu entscheiden, verurteilt. Die Betätigung des Menschen in der Welt trägt in ihrer innern Dialektik die Unmöglichkeit einer innerweltlichen Vollendung in sich; seine Ursehnsucht, mehr sich selbst zu sein, übersteigt den Horizont der Welt. In seiner transzendentalen Hoffnung hält der Mensch nach einer Zukunft Ausschau, die er mit seinen eigenen Kräften nicht zu erschaffen vermag: nach einer Zukunft, die nur als Gnade auf ihn zukommen kann.

Die menschliche Hoffnung hat Gemeinschaftscharakter. Gerade im Wissen um das eigene «Ich» wird jeder Mensch an die «andern Ich» verwiesen. Die Existenz des Menschen ist nicht solipsistisch; seine Gemeinschaftsdimension ist so wesentlich wie seine persönliche Dimension. «Der andere» ist nicht etwas, das mir dienlich ist, und auch kein Instrument zum Fortschritt der Gemeinschaft. Seine Präsenz macht sich mir und allen gegenüber als absoluter Anspruch auf Achtung und Liebe geltend. Wie ich für mich selbst hoffen muß, muß ich deswegen für ihn hoffen und er hinwieder muß für mich hoffen: wir müssen füreinander hoffen. Dieser Ruf zur Hoffnung, der allen gemeinsam ist und über allen steht, weil er über einen jeden hinausgeht (ein jeder stellt für die übrigen Menschen einen absoluten Wert dar), legt das allen Menschen gemeinsame und sie alle überragende Fundament bloß: den Ruf der absoluten Zukunft.

«Was soll ich tun?», «Was darf ich hoffen?» sind nach Kant die beiden Grundfragen des menschlichen Handelns.[2] Wäre es nicht zutreffender, wenn man sagen würde: «Was soll ich hoffen?» Die Hoffnung wird ja im Bewußtsein laut als Ruf zur radikalen, die ganze Existenz in eins fassenden Entscheidung. Jeder Mensch muß, ob gern oder ungern, sich entweder dafür entscheiden, sich dem unbegrenzten Sehnen seines Geistes nach seiner Vollendung (die er in der Betätigung an der Welt nicht zu erreichen vermag) zu überlassen oder dann sich auf den unvermeidlich begrenzten Horizont seiner innerweltlichen Hoffnungen zu beschränken. Dies ist die Grundentscheidung des Menschen; in ihr entscheidet er über das endgültige Schicksal seiner Existenz. Jeder Mensch lebt entweder als solcher, der nur innerweltlich hofft, oder als solcher, der in Fülle hofft.

II. Der Tod als «Grenzsituation» der Hoffnung in ihrer personalen Dimension

Jede Existenzdeutung, die vom Tod absieht, ist zwangsläufig nicht existentiell, da der Tod die äußerste Existenzmöglichkeit ist: existieren heißt dem Tod entgegengehen. Das menschliche Dasein empfängt vom Tod seinen entscheidenden, irreversiblen Charakter; deswegen stellt der Tod den Menschen vor die radikale Frage nach sich selbst.

Indem er äußerst behende in die Hoffnungen und Sorgen jedes Tages untertaucht (d.h. indem er lebt, als ob er nicht zu sterben hätte), macht der moderne Mensch den Tod zu etwas Banalem, ist sich aber dabei nicht bewußt, daß er dadurch auch das Leben zu etwas Banalem macht. Eine Existenz, die vom Tod nichts wissen will, ist paradoxerweise eine Existenz, die von sich selbst nichts wissen will. Der Versuch, den Tod unter dem immer höher werdenden Haufen der innerweltlichen Hoffnungen zu begraben, ist zum vornherein zum Scheitern verurteilt; es nützt nichts, nach «Lebenssicherungen» zu suchen gegenüber der Sicherheit des Todes. Jeder Mensch weiß in seinem Bewußtsein um die Gewißheit seines Todes: er erlebt darin die radikale Unsicherheit seines Daseins, seine kreatürliche Begrenztheit, seine Nichtigkeit. Der Tod ist in uns präsent als unausweichliches Schicksal und beständige Drohung. Mit seiner antizipierten Präsenz relativiert er unser ganzes Existieren, Entscheiden und Wirken in dieser Welt; ob es uns gefällt oder nicht, setzt er hinter unsere innerweltlichen Hoffnungen den absoluten Schlußpunkt.

Der Tod läßt sich so wenig auf einen andern abschieben wie das Wissen um das eigene Ich: wie jeder sein Leben lebt, so stirbt auch jeder seinen Tod. In ihm tritt jedem Menschen der in seinem Sein enthaltene Fundus von Nichtsein zutage. Doch in eben dieser Negativität seiner selbst deckt sich jedem Menschen die tiefste Tiefe seiner Existenz auf. Im Tod erfährt der Mensch die absolute Ohnmacht, sich durch seine eigenen Mittel zu retten, den Einsturz der fatalen Illusion, sich selbst zu genügen. Er kann weder durch eigene Kraft den Schritt zu einem außerweltlichen Dasein vollziehen noch sich dieses durch seine eigene Vernunft mit Evidenz garantieren. Es bleibt ihm keine andere Möglichkeit, als sich vom Tod zum Tod tragen zu lassen, sich sterben zu lassen (Erfahrung seiner höchsten Passivität). Seine innerweltliche Existenz stürzt gänzlich zusammen. Er ist an die Grenze des Nicht-Verifizierbaren, des absoluten Schweigens gelangt (aller seiner Vorstellungen beraubt). Wohin geht er? Die Angst des Menschen vor dem Tod steigt aus der Selbstpräsenz seines Geistes auf, der in seinem Licht seine Existenz bestätigt. Er kann nicht seinen Wunsch zu leben ersticken, weil er seine Autopräsenz nicht unterdrücken kann; er

kann sich nicht mit dem Fall ins Nichts abfinden, weil er sich nicht mit dem Verschwinden seines Bewußtseins, der letzten Zufluchtsstätte seiner selbst, abfinden kann. Wenn der Tod das absolute Ende des Menschen wäre, würde die ganze menschliche Existenz auf das absolute Nichtsein zustreben, d.h. sie würde auf dem Nichts aufruhen. Doch das Bewußtsein des Menschen schließt die Negativität als letzte Ebene seines Seins aus, weil es in sich selbst die mit eigener Leuchtkraft versehene Erfahrung seines eigenen Seins besitzt.

In eben dieser Nähe zum Nichts ist somit der Tod Transzendenzgrenze, radikaler Ruf, sich für die Hoffnung zu entscheiden. In seinem totalen Unvermögen, sein Dasein zu sichern, kann der Mensch einzig hoffen, daß ihm eine neue Existenz geschenkt wird. Der Tod stellt den Menschen vor die Entscheidung zwischen einer autonomen Existenz, die sich auf seine Möglichkeiten innerhalb der Welt beschränkt (eine Entscheidung, die im Grunde mit der heroischen oder fatalistischen Verzweiflung, mit dem Überdruß am Leben oder mit einer entfremdeten Existenz im Vergessen des Todes identisch ist, ja deren Form annimmt) oder einer geöffneten Existenz mit zuversichtlichem Mut zur Hoffnung auf eine transzendente Zukunft. Der Tod ist somit «Grenzsituation» für die Freiheit des Menschen bei seiner Entscheidung, über die Welt hinauszugehen oder nicht. Und weil der Tod im menschlichen Dasein beständig zugegen ist, ist diese ganze Existenz «Grenzsituation» der Hoffnung. In der Antwort auf seine «transzendentale Hoffnung» deutet jeder Mensch seine Existenz (und es gibt keine Daseinsdeutung ohne Entscheidung) und entscheidet über sein endgültiges Schicksal.

III. Die Geschichte als «Grenzsituation» der Hoffnung in ihrer Gemeinschaftsdimension

Die menschliche Existenz hat nicht nur eine personale Dimension. Als Glied der Menschheitsgemeinschaft ist jeder dazu berufen, am Unternehmen mitzuarbeiten, die Welt umzugestalten und die Geschichte zu schaffen. Sein Dasein ist in die Bewegung eingebettet, worin die Menschheit dieser Zukunft entgegenschreitet. Deswegen betrifft die Frage nach der Zukunft der Menschheit den Sinn des Daseins eines jeden. Die Zukunft der Menschheit ist auch meine Zukunft. Der moderne Mensch ist sich dieses Gemeinschaftscharakters seines Hingeordnetseins auf die Zukunft immer stärker bewußt.

In ihrer Betätigung an der Welt im Lauf der Geschichte gelangt die Menschheit zusehends mehr zur Sozialisierung und zur Herrschaft über die Natur. Es wäre jedoch eine Utopie, wenn man annehmen wollte, daß es diesem Fortschritt eines schönen Tages gelingen werde, die menschlichen Antagonismen zum Verschwinden zu bringen, indem die individuellen Freiheiten in der Harmonie einer Gemeinschaftsordnung sich zur Einheit zusammenfänden (die Spannung zwischen der Ichbezogenheit des Menschen und seiner Bezogenheit auf den andern erweist sich als unüberwindlich), oder die Bestrebungen der Menschheit auf die von ihr umgestaltete Welt einzuebnen. Die Betätigung an der Welt ist unvermeidlich objektivierend, d.h. sie schafft neue Möglichkeiten zur Umgestaltung der Welt. Noch während er am Wirken ist, entgleitet der Subjektivität des Menschen das Ergebnis seines Tuns; es wird vor ihm objektiviert, «versachlicht». Die «Subjekt-Objekt»- («Mensch-Welt»-) Diastase wird gerade durch die Betätigung des Menschen an der Welt automatisch wiederhergestellt; sie läßt sich innerhalb der gegenseitigen Beziehung zwischen der Menschheit und der von ihr umgestalteten Welt nicht eliminieren. Anderseits ist das Verbleiben dieser Diastase die Vorbedingung für die Möglichkeit, daß der Mensch in der Welt wirken kann. In dem Moment, in dem die Welt sich durch den Menschen gänzlich manipulieren ließe, würde sie zu einem bloßen Spielzeug des Menschen, zu einer für ihn bedeutungslosen Realität. Der Mensch hätte in der Welt nichts mehr zu suchen und zu erschaffen; er hätte mit eigener Hand für seine Freiheit ein wunderbares Gefängnis gebaut. Paradoxerweise wäre er aus einem Manipulator der Welt zu einem durch seine eigene Manipulation Manipulierten geworden. Die gänzlich auf die Möglichkeiten der von ihr umgestalteten Welt eingeebnete Menschheit wäre zum Dasein eines perfektesten «Roboters» abgesunken.[3]

Infolgedessen schließt die Betätigung des Menschen an der Welt die Unmöglichkeit in sich, daß die Menschheit in ihrer Umgestaltung der Welt je zu einer endgültigen Vollendung gelangt. Die Menschheit kann endlos auf immer neue provisorische Zukunften zuschreiten, die man hinter sich läßt, sobald man sie erreicht hat. Die Zukunft der Menschheit, wenn es sie überhaupt gibt, kann nicht eine Errungenschaft des Menschen sein. Die Zukunft der Geschichte tendiert dahin, nicht eine geschichtliche Zukunft zu sein, sondern eine die Geschichte transzendierende Zukunft, etwas «ganz anderes», das sich im geschichtlichen Werden an-

kündigt. Die Geschichte der Menschheit gelangt nicht innerhalb ihrer selbst zu ihrer Vollendung.

Es hilft nichts, zu einem unendlichen Weiterleben der Menschheit in der Welt Zuflucht zu nehmen. Es handelt sich dabei um eine willkürlich aufgestellte These (die unverifizierbar und unbeweisbar und heute durch die Möglichkeit einer Selbstzerstörung der Menschheit ernstlich in Frage gestellt ist), welche das schwerwiegende Problem, daß jeder Mensch im Tod verschwindet und daß alle menschlichen Generationen eine nach der andern verschwinden, nicht löst (weder ist die menschliche Person ein anonymer Moment der gegenwärtigen Generation, noch ist diese eine Phase, die lediglich auf die nächste vorbereitet). Vor allem aber ist zu sagen, daß diese Hypothese die Grundfrage nach dem Sinn des geschichtlichen Werdens selbst bestehen läßt. Warum kann die Menschheit nicht an der Welt wirken, ohne daß sie stets jede Vollendung ihres Tuns transzendiert? Welche geheimnisvolle Kraft drängt die Menschheit stets vorwärts oder – besser gesagt – zieht sie stetsfort an und entzieht sich ihr stetsfort? Wird die Antwort auf diese entscheidende Frage einzig innerhalb des geschlossenen Systems der gegenseitigen immanenten Beziehung «Menschheit–Welt» gesucht, so wird man zugeben müssen, daß die Menschheit letztlich durch das eiserne, unpersönliche Gesetz der Weltevolution regiert wird; der Mensch wird zu einem bloßen Produkt des der Natur innewohnenden Dynamismus verkürzt und hat keinen andern Seinsgrund als den, zur Entfaltung dieses Dynamismus beizutragen. Kann aber der Mensch das Wissen um seine schöpferische Freiheit lediglich als ein hervorragendes Element des schicksalhaften Mechanismus der immanenten Weltentwicklung auffassen? Der Menschheit bliebe somit keine andere Alternative als die: sich als Ruf zur Hoffnung auf eine transzendente Zukunft aufzufassen, die sie selbst nicht schaffen, aber als Gabe empfangen kann. Die Geschichte enthüllt sich somit als neue Transzendenzgrenze, d.h. als «Grenzsituation» für die Entscheidung zur Hoffnung. In ihrem geschichtsschöpferischen Tun muß die Menschheit die Entscheidung treffen zwischen einem zukunftslosen Werden (ein Werden von rein innerweltlicher Immanenz) und einem Werden, das für die Gabe der transzendenten Zukunft offen ist.

IV. Die christliche Hoffnung in ihrer personalen Dimension

Die christliche Existenz ist durch die personalen, gemeinschaftsbezogenen Haltungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe charakterisiert, die eng miteinander verbunden sind und um die Selbstoffenbarung und -schenkung Gottes in Christus kreisen. Der Glaube blickt vorzüglich auf das hin, was Gott in Christus zum Heil der Menschheit und der Welt bereits getan hat. Nur innerhalb des Glaubens lassen sich die Hoffnung und die Liebe verstehen, weil man nur in ihm um das Mysterium Christi und die Teilhabe des Menschen an ihm weiß. Die Hoffnung, die vor allem nach der künftigen Vollendung der Offenbarung Gottes in Christus Ausschau hält, verleiht dem Glauben und der Liebe ihre eschatologische Dimension. Als Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott und der Menschen unter sich mit Christus (d.h. als Liebe zu Gott, die in der Liebe und im selbstlosen Dienst an den Menschen vollzogen wird) bildet die Liebe das Band, das Glauben und Hoffnung verbindet und vervollkommnet; von ihr empfängt die christliche Existenz ihre Einheit und ihren letzten Sinn.

Das Entscheidende des Christentums (worin es um Sein oder Nichtsein geht) liegt in der persönlichen Präsenz Gottes in der Geschichte, d.h. im personalen Gottsein des Menschen Jesu. In der Menschwerdung, im Tod und in der Auferstehung Christi (drei immanente Phasen ein und desselben Mysteriums) hat Gott seinen endgültigen Heilsakt vollzogen und geoffenbart. In Christus sind die Menschheitsgemeinschaft und die Welt unwiderruflich zum Schicksal berufen, mit ihm am ewigen Leben Gottes teilzunehmen.[4]

Christus ist das «eschaton» vor allem in sich selbst und durch sich selbst. Sein Dasein in der Geschichte war darauf ausgerichtet, die Geschichte zu transzendieren (Identität des Gekreuzigten und des Auferstandenen: Apg 2,36; 3,13; 4,10). Sein authentisches «Mensch-sein-wie-wir» schloß das Schicksal des Todes in sich; sein personales Gottsein gewährleistete seinen Sieg über den Tod: als menschgewordener Gottessohn war Christus dazu bestimmt, durch den Tod zum Leben mit Gott jenseits der Geschichte überzugehen (Hebr 2,10–18; 9,12.28; 10,10.12). Das Mysterium Christi besitzt den Charakter des «ein-für-allemal» (Hebr 7,27; 9,12.28; 10,10.12), d.h. des Unwiderruflichen und Unwiederholbaren, des endgültigen Siegerseins über die Sünde und den Tod.

Als Glied und Haupt der Menschheit (Solidarität des menschgewordenen Gottes mit allen Menschen) ist Christus das «eschaton» sowohl für uns als auch für die Welt. Seine Präsenz in der Geschichte stellt den Anfang vom Ende der Ge-

schichte dar; in ihm und durch ihn ist die ganze Menschheit (und in ihr die für den Menschen erschaffene Welt) bestimmt, über die Zeit hinaus an seinem verherrlichten Leben teilzunehmen (Röm 8,19–23. 28–30; 1 Kor 15,20–23; Eph 1,10; 2,6; Kol 1,15–18; Phil 3,21). Diese Bestimmung wird dem Menschen während seines Daseins in der Welt zur Kenntnis gebracht durch den Heiligen Geist, der ihn zur Lebensgemeinschaft mit Gott beruft; durch seinen Geist ist der erhöhte Christus im Menschen zugegen und damit die Garantie und Vorwegnahme der künftigen Auferstehung (Röm 5,5; 8,11. 14–17; 2 Kor 1,22; 5,5): schon jetzt empfängt der Mensch von Christus das «ewige Leben» (Jo 3,36; 6,40; 10,10.28; 1 Jo 3,15).

Als höchste Vollendung und Offenbarung der heilschaffenden Liebe Gottes zu allen Menschen rufen der Tod und die Auferstehung Christi zu einer grenzenlosen Hoffnung auf; das Kreuz hat für unsere Hoffnung eine ungeheure Bedeutung (Röm 5,8; 8,31–39; Eph 1,7; 2,4; 1 Tim 2,3–6; 4,10; Jo 3,6; 1 Jo 4,9–16). Die Gegenwart des Heiligen Geistes im Herzen des Gläubigen läßt ihn das Mysterium Christi als Ruf erfassen, vorbehaltlos diesem Gott zu vertrauen, der sich in Christus als Gott, der die Liebe ist, kundgetan hat (Röm 5, 1–5; 8,14–17; 15,13; 1 Jo 5,8–16). Die Antwort des Menschen auf diesen Ruf der Liebe Gottes in Christus ist die christliche Hoffnung: eine radikale Entscheidung, worin der Mensch in zuversichtlicher Kühnheit sein Dasein in seine Hände nimmt, um sich bedingungslos der Verheißung Gottes auszuliefern. Der Gläubige ist sich bewußt, daß er Sünder und dem Tod verfallen ist; er weiß, daß seine gebrechliche Freiheit eine unvermeidliche Gefahr für sein Heil darstellt und daß eben dieser sein Glaube ihm nicht erlaubt, menschliche Berechnungen über sein persönliches Schicksal jenseits des Todes anzustellen; er weiß um das Drama seiner Existenz und erlebt es. Er besiegt jedoch diese Ungewißheit (die für ihn eine beständige Versuchung darstellt) im Wagemut, sich gänzlich auf das in Christus an ihn ergangene Heilswort Gottes zu verlassen. Die christliche Hoffnung ist «auf dem Auszug befindliche Existenz», d.h. ein Weggehen von sich selbst, indem man auf jegliche Heilsgarantie verzichtet, die man sich vermittels eigener Berechnungen zu verschaffen suchen kann, und sich einzig auf die göttliche Verheißung verläßt. Man schneidet die Ankertaue entzwei, durch die man sich in sich selbst und in der Welt sichern wollte, und wirft den Anker in den unauslotbaren Abgrund des Mysteriums Gottes in Christus. Indem der Gläubige sich so gänzlich der Gnade Gottes in Christus ausliefert (worin der Kern der christlichen Hoffnung besteht), vollzieht er seine Hingabe an Gott als Antwort auf die Liebe Gottes zu ihm; er nimmt die in Christus angebotene Gnade Gottes an und macht sie sich zu eigen. Im Akt des Hoffens erfährt er, daß er von Gott geliebt wird, und hat Kenntnis (athematisches Erkennen) von der Liebe Gottes zu ihm. Dies ist die Gewißheit der christlichen Hoffnung: Ich bin dessen gewiß, daß Gott für mich der Gott der Gnade ist – eine lebendige (nichtreflexive) Gewißheit in eben dem Entschluß zur Hoffnung; eine Gewißheit, welche die Verheißung einfängt und dadurch auf das künftige Heil hinstrebt. «Rechtfertigung durch den Glauben» will heißen «Heil in Hoffnung» (Röm 5,1–5; 8,24–25).

V. Die christliche Hoffnung in ihrer Gemeinschaftsdimension und ihrem Bezug auf die Geschichte

Der Christ erhofft das Heil nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Menschheitsgemeinschaft und für das Werk des Menschen in der Welt, die Geschichte. Die Grundlage seiner Hoffnung (der Tod und die Auferstehung Christi) hat eine universale Spannweite. Der erhöhte Christus ist Retter und Herr aller Menschen (Apg 4,12; 10,36; Jo 4,42; 12,32); er ist das Zentrum, worin die gesamte Schöpfung ihren tragenden Grund und ihr letztes Ziel besitzt (1 Kor 8,6; Eph 1,11; Kol 1, 16–18; Hebr 1,3; Jo 1,3). Die christliche Hoffnung ist nicht echt, wenn sie nicht eine universale Dimension hat; in ihrem tiefsten Innern schließt sie die Hingabe des Menschen an Gott, der die Liebe ist, in sich, und die Liebe zu Gott läßt sich von der Liebe zu den Menschen nicht trennen (1 Jo 4, 7–12. 20–22). Die christliche Liebe, worin die Hoffnung zu ihrer Vollendung gelangt, verlangt vom Christen, für die andern das gleiche zu erhoffen wie für sich selbst, d.h. den andern zu lieben wie sich selbst.

Daß die Menschheit und ihre Geschichte sich auf eine transzendente Zukunft hinbewegen, ist für den Christen ein Glaubensmysterium, nicht eine menschliche Feststellung oder Prospektion. Nicht der Mensch ist es, der mit eigenen Kräften die Geschichte zu ihrer endgültigen Vollendung bringt. Insofern sie das Werk des Menschen ist, verläuft die Geschichte in einer endlosen Bewegung von Etappen, die fortwährend überholt werden. Die absolute Zukunft ist eine unvorhersehbare Gnade,

die nur als Freiheit und Gnade eintreffen kann: Sie ist das Mysterium der Selbstmitteilung Gottes in Christus; auf ihn blickt der Gläubige im Akt der Hoffnung hin. Die christliche Eschatologie ist eine Eschatologie der Hoffnung.

Weil er an den Tod und die Auferstehung Christi glaubt (d.h. an die persönliche Präsenz Gottes in der Geschichte, in der historischen und metahistorischen Dimension ein und desselben Christus), glaubt der Christ, daß die Selbstmitteilung Gottes schon jetzt vorweggenommen wird in der Existenz des Menschen, der sich vom Geiste Gottes leiten läßt.[5] Jeder Mensch ist zur Lebensgemeinschaft mit Gott berufen (das «christliche Existential»). Die jetzige Wirklichkeit der Umgestaltung des Menschen durch den Heiligen Geist (das «Schon» der Rechtfertigung aus dem Glauben) nimmt das «Noch-nicht» des erhofften Heils vorweg. Die Präsenz der Gnade Christi im Menschen richtet sein Dasein und sein Wirken in der Welt auf die endgültige Vollendung der Menschheit und der Geschichte hin. Die Umgestaltung der Welt durch den Menschen erhält durch die Gnade Christi einen absolut neuen Sinn: in ihrer Antwort an Gott (Glaube, Hoffnung, Liebe), die in ihrer Beziehung zu den andern und zur Welt vollzogen wird (das Wirken des Menschen in der Welt ist nicht lediglich Ausdruck seines Seins, sondern dessen authentische Erfüllung), strebt die «christusförmige» Menschheit und durch sie die Welt und die Geschichte der absoluten Zukunft, Gott, entgegen. Doch die Gnade Christi ist nicht etwas, worüber der Mensch wie über eine Sache oder eine Energie der Welt verfügen kann, und auch kein bloßes Mittel zu seinem Heil; als Selbstmitteilung Gottes an den Menschen transzendiert sie stets den Menschen, dessen freies Annehmen immer darin besteht, daß er die Gabe Gottes in der Haltung der Hoffnung empfängt. Es ist somit Gott selbst (absolute Zukunft, Zukunft als absolute Gnade), der in seiner Selbstschenkung an den Menschen die Menschheit und die Geschichte ihrer Vollendung entgegenführt. Die Menscheitsgeschichte und die Heilsgeschichte sind nicht miteinander identisch, aber die Heilsgeschichte findet im Menschen innerhalb seiner Existenz in der Welt statt.[6] Der Mensch selbst, die von ihm umgestaltete Welt und seine Geschichte sind «schon jetzt» von Christus erlöst. «Der da kommen wird», ist schon im Kommen: Das Reich Gottes ist im Kommen (Mk 1,15; Lk 11,20). Der Christ erhofft sein endgültiges Kommen als die Offenbarung des innersten Wesens Gottes (des ganz andern), über jede menschliche Voraussicht und Vorstellung hinaus.

Die christliche Hoffnung hält den Menschen keineswegs von seiner Sendung zur Umgestaltung der Welt ab, sondern spornt ihn im Gegenteil zu seiner innerweltlichen Aufgabe an und integriert seinen Welteinsatz in seine Verantwortung vor Gott und den Menschen, die in Christus, dem Erstgeborenen der Menschheit, seine Brüder sind. Der Christ lebt aus der (im Glauben begründeten) Hoffnung, daß das Werk des Menschen in der Welt nicht scheitert und sich nicht in der endlosen Suche nach einer Vollendung verliert, die nie eintreffen wird; seine Hoffnung auf die endgültige Vollendung hält und trägt ihn bei seinem Wirken an der Welt. Anderseits unterdrückt die Gnade der absoluten Zukunft nicht seine Verantwortung als Träger der Geschichte, sondern steigert sie im Gegenteil aufs höchste (wie die Gabe der Rechtfertigung die freie Antwort seines Glaubens nicht aufhebt, sondern sich in ihr verwirklicht). Die Rettung des Menschen und der Welt vollzieht sich im Dialog zwischen der absoluten Freiheit Gottes in seiner Selbstmitteilung an den Menschen und der verantwortlichen Freiheit des Menschen gegenüber dem Anruf des Gottes, der die Liebe ist. Die christliche Liebe als Vollendung der Hoffnung verlangt vom Christen, daß er sich im Dienst der Menschheit voll und ganz für die innerweltlichen Aufgaben einsetzt. Gerade indem der Christ seiner Verantwortung vor der Menschheit, der Welt und der Geschichte nachkommt, nimmt die christliche Hoffnung das Kommen des Reiches Gottes in Christus vorweg.

[1] Vgl. E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1963) 2.

[2] E. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 804–805.

[3] Vgl. K. Rahner, Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 77–88; J. B. Metz, Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments: Ernst Bloch zu ehren (Frankfurt 1965) 227–242; M. Moltmann, Zukunft und Transzendenz: Intern. Dialogzeitschr. 2 [1969/1] 2–13).

[4] Vgl. E. Schillebeeckx, Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie: Concilium 5 (1969) 18–28.

[5] Zweites Vatikanum, Konst. über die Kirche, Nr. 48.

[6] Vgl. J. Alfaro, Hacia una teologia del progreso humano (Barcelona 1969) 93–104.

Übersetzt von Dr. August Berz

JUAN ALFARO

geboren am 10. Mai 1914 in Carcastillo-Navarra, Jesuit, 1944 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule von Oña, am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom sowie an der Universität Gregoriana, ist Doktor der Theologie (1949) und seit 1952 Professor für Dogmatik an der Universität Gregoriana. Er veröffentlichte: Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester: Mysterium Salutis III/1 (Einsiedeln 1970).

Josef Goldbrunner

Was ist «verzweifeln»?

Im Netz des menschlichen Lebens kann sich eine Spinne einnisten und mit ihrem Gift alles töten – das ist Bild des Zustandes der Verzweiflung. Das Netz ist mein Leben, aber auch die Spinne, in mir sind zwei. Ich bin gegen mich – verzweifelt. Es geht hier darum, das Netz oder Geflecht der menschlichen Bezüge auf tragende Fäden hin zu ordnen, biologisch, psychologisch, personal, theologisch; weiter sind die Bedingungen für den Einbruch der Verzweiflung zu erfragen und letztlich die Möglichkeiten einer «Änderung» aufzuspüren. Es könnte vielleicht sein, daß das tötende Gift in der Hand eines Heilers zum Medikament würde.

Wenn sich heute das Extrem der Verzweiflung sogar in der religiösen Erlebnisskala nicht selten einnistet, so ist das ein Symptom dafür, daß die Industriekultur sich in den menschlichen Bereichen erst voll auszuwirken scheint. Diese Veränderung könnte durchaus einen heilsgeschichtlich faßbaren Punkt markieren: eine neue Phase der Reaktion der menschlichen Natur (Sarx) auf die christliche Botschaft (Pneuma).

I.

Eine erste Leitlinie im menschlichen Leben ist die Relation «*außen und innen*». Von außen her drängen die Ereignisse heran, positive und negative. In unserem Thema soll die Steigerung negativer Ereignisse bis zur Verzweiflung hin untersucht werden. Fehlschläge, Enttäuschungen, Erkrankung, Verlust an Eigentum und Angehörigen – eines nach dem anderen pocht an die Tür des Innen, das sich unter dem Schicksal zusammenkauert und zusammenkrampft, bis es sich ergibt. Am Ende einer solchen Schicksalskette kann die Verzweiflung stehen. Bei jedem Unglück muß der Betroffene einen Teil des Lebens aufgeben, jedesmal ist etwas zu Ende, jedesmal wird ein Bezug nach außen abgeschnitten. Im Innen breiten sich Isolierung aus, Vereinsamung, Ausweglosigkeit, Hoffnungslosigkeit und Sinnlosigkeit des Daseins: «Es hat keinen Sinn mehr, daß es mich gibt.» Nichts wird mehr verlangt, nichts mehr erwartet, nichts erhofft. Ein Feind steht im eigenen Innen auf und richtet sich gegen sich selbst – die Situation der Verzweiflung ist gegeben. Der Widerstand, die Tragfähigkeit, ja die Erlebnisfähigkeit der Innenwelt sind zermürbt – alles ist tot, «schon gestorben». In der Situation der Verzweiflung sitzt am Grunde ein Todeserlebnis, besser eine Sterbeerfahrung.

Und darauf kann der *biologische* Lebensimpuls, wie die Erfahrung lehrt, auf dreifache Weise reagieren. Mit Resignation: Die Kraft ist total erschöpft, was im Innen noch da ist, läßt alles mit sich geschehen, desinteressiert, bis alles von selbst aufhört. Die grundlegende, biologische Kraft ist zerbrochen, die Verzweiflung breitet sich aus wie ein eiskaltes Klima und erfriert alles – Resignation läßt dahinvegetieren, bis die letzten Lebenskräfte erloschen sind.

Es könnte aber sein, daß der Lebensimpuls sich nochmals aufbäumt und mit letzter Kraft sich gegen sich selbst richtet – und der Verzweiflung ein Ende machen will, im Selbstmord.[1] 85 % (nach E. Ringel) dieser Menschen aber sind dankbar, wenn sie gerettet werden, d. h., daß der Lebensimpuls im Selbstmord als einer Kurzschlußhandlung (die durchaus länger vorbereitet sein kann) sich «krankhaft» umwandelt.[2]

Eine dritte Möglichkeit muß noch angedeutet werden, auch wenn sie auf der biologischen Ebene, auf der bisher allein argumentiert wird, relativ selten vorkommt, nämlich eine plötzliche Regeneration. Das würde zunächst bedeuten, daß durch die Sterbeerfahrung (= Aufgeben alles Bisherigen) der Lebensimpuls berührt und umgewandelt werde. In einer unerklärlichen Ruhe ist es über Nacht möglich, alles Geschehene zu akzeptieren, und sich anderen Dingen zuzuwenden. Waren biologische Reserven da, die in der bisherigen Lebenshaltung ausgeschlossen waren? Ist es möglich, daß der Lebensimpuls (die biologische, grundlegende Lebenskraft ist gemeint) sich aus dem bisherigen Lebensgehäuse zurückzieht und in instinktiver Lebenskraft sich einem neuen Lebensbau zuwendet? Das wäre allerdings nur möglich, wenn die biologische Lebenskraft nicht zerstört, sondern nur erschöpft war. Im Bewußtsein würde eine solche Regeneration erlebt als unvorhergesehen, wider alles Erwarten, als Widerfahrnis, Geschenk, Gnade, wie ein «Umschlag» oder Sprung. Freilich muß zugegeben werden, daß hierbei der rein biologische Aspekt allein nicht mehr zur Erklärung ausreicht. Denn Regeneration durch Berührung mit der Todeserfahrung scheint eine bestimmte psychische Verarbeitung miteinzuschließen, d. h. der biologische Aspekt des Menschen steht in der Beziehung der Wechselwirkung zu den übrigen

Aspekten des menschlichen Wesens, zunächst dem psychischen.

II.

Das psychische Kräftespiel kann an der Leitlinie «*oben und unten*» konkret dargestellt werden. Gewiß sind die Dimensionen oben und unten entmythologisiert, d.h. sie sind keine kosmologischen Dimensionen mehr, jedoch bleiben sie anthropologisch gültig: symbolisch im Hinblick auf die Gestalt des Menschen, gründend in der Erde, auslangend zum Himmel.[3] Der menschliche biologische Lebensimpuls ist nicht nur physiologisch, sondern auch psychologisch zu erfassen, d.h. er gründet mit seinen Wurzeln im Vegetativen, diesem schlafenden Urgrund der Psyche, und ist abhängig vom geistigen Geschehen im Bewußtsein. Tiefe und Höhe bedingen einander, und als die Transzendenz «oben» ihren Ort verlor, ist auch die Verwurzelung unten unsicher geworden. Die anthropologische Konsequenz ist das für unsere Zeit charakteristische Auseinanderfallen der Spannung zwischen oben und unten im Menschen. Beide Pole machen sich voneinander unabhängig. Geist entartet in Intellektualismus und des Argumentierens ist kein Ende, wie in der Soziologie, so auch in der Theologie[4] – ein Bild dafür ist das «keimfreie Laboratorium» als Arbeitsraum, ja als «Denkraum». Die Verwurzelung im Vegetativen aber wird abgeschnürt – die Menschen können nicht mehr eintauchen in den Rhythmus des Urgrundes, sie leiden an Schlaflosigkeit und an den vielen vegetativen Störungen. Oder aber die Abspaltung vom Vegetativen explodiert in Erscheinungen wie den Hippies und ihrer Suche nach Ekstase (wenn auch durch Drogen und psychedelische Farben – bezeichnenderweise in Pflanzenformen, d.h. vegetativen Formen). Dem Laboratorium entspricht der Jazz*keller* oder die Krypta im Seelenhaus. Mit dem Verlust der kosmologischen Dimension oben und unten schwindet die *urtümliche* Transzendenzgewißheit wie auch das unbewußte rhythmische Eintauchen in den nährenden vegetativen Grund. Die Folgen dieser Spaltung sind Sinnlosigkeit[5] und Lebensekel. Wieder stürzt ein Weltentwurf ein, eine Sterbeerfahrung wird gemacht, und die Spinne der Verzweiflung kommt aus ihrem Versteck hervor. Resignation, Suizid – und «Umschlag» sind wieder die drei möglichen Reaktionen, wobei im Hinblick auf das Ziel unseres Themas besonders der letzte interessiert. Wie, wenn sich oben und unten, «Himmel und Erde» wiederfinden könnten – etwas Drittes sich bilden würde, eine «Bindemitte»?[6] Dann wäre das Labor im beruflichen Lebensbereich erträglich, das unreflektierte Verlangen nach Tiefe müßte dann nicht in die Krypta ausweichen, Intellekt und vegetativer Grund würden im Innen einen gemeinsamen Wohnort finden. Dieses Geschehen im psychischen Bereich, dem «Vorhof des Religiösen», wäre wohl auch die Voraussetzung für eine «religiöse Orientierung».

III.

Hilfe für diesen Umschlag, diesen Sprung aus der Verzweiflung der Sinnlosigkeit und des Ekels bietet sich an durch einen weiteren Leitfaden im Geflecht menschlichen Lebens: «*sächlich-personal*». Der Übergang vom Sächlichen (= Apersonalen) des Intellektualisierens und Argumentierens zum Personalen, vom Es zum Du gleicht dem Aufbrechen eines Schutzpanzers, dem Aufgeben einer Selbstverteidigung, dem Sich-wehrlos-machen. Dem jungen Menschen, sofern er ein echtes personales Liebeserlebnis hat, gelingt dieses Aufbrechen der Knospe zur Blüte fast instinktiv, wie in einer Verzauberung; aber dem, der personal nie gerufen wurde, und das scheint sich zu häufen, ist die Aktuierung des Personalen eine schwere Aufgabe. Die Verpanzerung in das sächliche, und der Schutz durch *das* Gesellschaftliche, das Argument, das Intellektualisieren macht jeden zu einem Es. Zwischen den Menschen besteht kein Kontakt, es sei denn der Sächliche von Geschäftspartnern. Die Isolierung schreitet fort bis zur Verzweiflung. Das Personale könnte man heute die «verlorene Dimension» nennen. Jeder steckt in seinem eigenen Gefängnis, das er spürt, aber nicht benennen kann.

Die Aufsprengung vom Es zum Du, vom Sächlichen zum Personalen geht wieder nur über eine Sterbeerfahrung. Das Gesetz von «Stirb und Werde» scheint dem Kosmos, auch dem menschlichen Kosmos eingeschrieben zu sein. Mich aufgeben – schutzlos mich einem anderen preisgeben und vertrauen – dies riskieren (auch auf die Gefahr hin, ausgenutzt und mißbraucht zu werden) –, das wird mit zunehmendem Alter eine Sterbeerfahrung. Nur durch das Absterben der aufgebauten Schutzwelt ist der «Umschlag in eine neue Qualität», die des Personalen, möglich. Wer nicht selbst sich «hingibt» – überwindet die Isolierung nicht, sprengt nicht den Kerker der Sinnlosigkeit – kann sich nicht öffnen und vertrauen, bitten, vergeben, lieben.

Umschlag, Wandlung, Metamorphose, Erneue-

rung, Auferstehung, all das sind Bilder, die das Geschehen umschreiben, das auf einen zukommt, rufend – und die antwortende Instanz wäre nicht der Intellekt, eine Emotion, sondern Ich *selbst*. Meine Mitte wird gerufen, dadurch aktuiert und gebildet. «Oben und unten» finden sich darin in einer neuen Weise wieder verbunden. Ein solcher Mensch findet dann das Intellektualisieren langweilig, und wenn er spricht, findet er plötzlich Bilder, spricht nicht mehr abstrakt. Die Imaginationskraft ist erwacht, oben und unten haben sich gefunden in der Mitte, der Geistbereich ist mit dem vegetativen Lebensgrund in Fühlung gekommen, eine neue Lebensmöglichkeit ist entdeckt – die Verzweiflung klingt ab. Sollte dieser Schritt vom Ausgeliefertsein an die psychischen Mechanismen bis hin zum Personalen nicht den Vorhof darstellen, in dem die Vorbedingungen für die Überwindung der religiösen Verzweiflung geschaffen werden?

Eine Hilfestellung dürfte allerdings notwendig sein für diesen «Sprung zum Personalen» – ein Mitmensch.[7] Inwiefern er helfen kann, wäre an der analytischen Beziehung Therapeut-Patient wie unter einem Vergrößerungsglas abzulesen. Der Therapeut ist nicht so sehr Deuter, Erklärer als vielmehr *Ermöglicher*. Von seiner Weise dazusein – das wäre das echte Geheimnis eines wirksamen Therapeuten! – geht eine Wirkung aus wie bei einer Osmose, oder wie das Erregen von Resonanz. Ohne Bilder gesprochen heißt das, sein personal aktuiertes Dasein, seine Duhaftigkeit besitzt personale Rufkraft. Intelligenzen können zusammenstoßen und einander zum Argumentieren aufreizen in gegenseitiger Eskalation; Willenskräfte können sich messen, Emotionen sich in alternierender Einwirkung steigern – aber auch die Personalität wirkt ein auf die schlafende, verschüttete, unreife, verängstigte Personalität des anderen, rufend, werbend, einladend.[8] Daß solch ein personaler Ruf heute nicht mehr alle trifft (wenigstens einmal im Leben), daß die Personalität des Menschen heute kaum aktuiert ist, ja daß er dazu fast unfähig wird – ist Ursache für das verzweifelte Steckenbleiben in psychischen Mechanismen.[9] Das Personale als «verlorene Dimension» ist eine Hauptursache für das Nicht-mehr-leben-können vieler, ihre Verzweiflung. Heilsgeschichtlich gesehen gehört es ja auch zur Taktik der antichristlichen Mächte, das Erwachen der Personalität des Menschen durch den Vermassungsprozeß zu verhindern. Die Einebnung in die Masse verschüttet die Personalität, stampft sie ein[10] und macht eben dadurch unfähig, die christliche Botschaft vom personalen Gott aufzunehmen, wie wir gleich sehen werden.

IV.

Die direkte religiöse Verzweiflung scheint wieder einer Leitlinie im Geflecht menschlichen Lebens verbunden zu sein: «*anwesend – abwesend*». Gott ist nicht mehr anwesend. Es ist wie ein Wunder, daß man an ihn noch glauben kann, aber er «existiert» nicht mehr, ist nicht mehr real, keine Wirklichkeit, sondern dünn, bloße Theorie, keine Wirksamkeit. Er ist weniger als bloß passiv, er ist einfach nicht da! Und trotzdem läuft die Seele aus wie bei einer zugefügten Wunde, in dem Wunsch seiner nur irgendwie gewiß zu werden. Seine Abwesenheit schmerzt, macht krank. Und man fürchtet, daß die Krankheit wie ein Geschwür um sich greifen und den bisherigen Glauben anfressen könnte. Die Spinne mit ihrem Gift kriecht langsam in das Bewußtsein!

In dieser gefährlichen Situation der religiösen Verzweiflung kommt alles bisher Gesagte gesteigert ins Spiel: die drei Möglichkeiten der Reaktion (Resignation – Selbstmord – Umschlag), die Sterbeerfahrung, die Hilfe von außen. Die Impulse werden nicht nur auf die Spitze getrieben, es ist oft so, daß alle genannten Aspekte – der biologische, der psychologische und der personale – einander durchdringen und den Hintergrund der religiösen Verzweiflung verstärken.

Religiöse Resignation ist so weit verbreitet, daß man in der Gegenwart von einer «religiösen Streikwelle» reden kann. Diese Menschen religiös zu bewegen wäre nur möglich, wenn das Schicksal sie bis auf den Grund umpflügen würde. Trotzdem stehen auch sie noch im Strahlbereich des Pneumas, im Fürbittbereich einer Gemeinde und sind von hier aus nicht aufgegeben. Sie stehen an der Peripherie der Gemeinde, in einem äußeren der konzentrischen Kreise (wenn man sich mit diesem Schema die Kirche vorstellen mag), sie gehören zum Christentum wie die Außenseite zur Gesellschaft, wie das Eismeer zum Erdball.

Selbstmord aus religiöser Verzweiflung würde bedeuten, daß die Sinnlosigkeit des Daseins «durch und durch geht» und jeder Lebensimpuls vorüber ist. «Ich habe keine Lust mehr», sagt der Großtyrann im gleichnamigen Roman von Bergengruen. Im Hintergrund des Daseins ist nichts mehr, und dieses Nichts wirkt verlockend und anziehend auf den noch vorhandenen Lebensimpuls, wie auf manche die Tiefe, wenn sie über eine Brücke gehen.

Hilfestellung besteht sicher nicht im Übersprin-

gen solcher Verzweiflung, sondern im gemeinsamen Sprechen über ihren «Sinn», damit sie sich artikulieren könnte. In diesem «gefährlichen Spiel» des Eingehens des Beraters auf den Selbstzerstörungstrieb könnte allein die Möglichkeit des Umschlages sich ereignen.

«Umschlag in eine neue Qualität» wird unter dem religiösen Aspekt Konversion, Bekehrung zu Gott genannt. Der Drehpunkt im Gespräch (wenn auch nicht der wirksamste Punkt, darüber später) wird die Abwesenheit Gottes sein. Abwesend bedeutet nicht nur – nicht gesehen werden, sondern daß die Vorstellungen, Bilder, Ideen, die das religiöse Leben tradierte, nicht nur nicht weiterhelfen, sondern den Weg zu Gott versperren. Wie wenn man die Bilder im Zimmer abhängen müßte und die «nackte Wand» bliebe übrig – so läßt die Abwesenheit Gottes in das Gesicht der «nackenden Gottheit» (Mechthild von Magdeburg)[12] schauen. Das ist wieder eine Sterbeerfahrung. Die Mystikerin kleidete sie in Worte wie: «Frau Seele, ihr sollt aus sein!» «In der Minne, da sind Leben und Sterben eins.»[13] Das ist Sprache der Mystik. Heute könnte man modern formulieren: Wie durch die Schallmauer, so müßten wir uns hindurchzudenken, besser hindurchzusinnieren versuchen durch die Zeitmauer und durch die Raummauer (unseren modernen Raum!) – durch die Todeszone hindurch also – und das ist ein realer Sterbevorgang im Intellekt sowohl wie im Vorstellungsvermögen und im innersten Lebensgefühl. Das ist moderne natürliche Mystik! Diesem Vorgang ähnlich ist die Felsenmeditation östlicher Mönche. Der Mensch sitzt vor der Felsenwand – kein Ausweg – nicht links oder rechts, hinauf oder hinab – auch nicht hindurch – nur zurück ins eigene Innere ist eine Bewegung möglich, wo in diesem Sterbevorgang, in dem alles verlassen wird, und im Erlebnis der hoffnungslosen Ausweglosigkeit sich eine neue Dimension auftun kann, ein Umschlag in eine neue Qualität, ein Sprung – nicht biologisch, nicht psychisch, sondern ontologisch! Das wäre in philosophischer Sprache das Verlassen und Absterben von allem *Seienden*, dafür aber die Berührung mit dem *Sein* selbst. Vom Seienden zum Sein! Vom Geschaffenen zum tragenden Grund! Es scheint, daß diese Sterbeerfahrung der innerste Sinn der echten religiösen Verzweiflung heute ist und nur deswegen unfruchtbar bleibt, weil sie nicht «verstanden» und vorangetrieben wird. Durch das geistige Klima der Industriekultur kann aber diese «natürliche Mystik» solcher Sterbeerfahrung in der religiösen Verzweiflung sogar eine typisch moderne Glaubenserfahrung werden: sie ist *die* Ausbildung der Kreuzeserfahrung im heutigen Glaubensleben!

Soll das scholastische Axiom «Omne ens est bonum» seine Wirksamkeit entfalten, dann müßte von der Seinsberührung eine Beruhigung ausgehen, die Empfindung, daß die Verzweiflung Gift wie auch Arznei sei, Sterben eine Form des Lebens. Das Ergebnis wäre ein Leben in dieser Ambivalenz, charakteristisch ausgeprägt in einer fast unmenschlich anmutenden Distanz des schicksalergebenen – Heiden.

Ist noch ein weiterer Schritt möglich und zu tun? Ja, wenn das Sein ein Du wäre! Dieser Sprung vom Sein (dem Gott der Philosophen) zum Du (dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Vater Jesu) ist noch mehr als alle vorhergehenden Regenerationen und Umschläge ein undurchdringliches Geheimnis von Vorbereitung, Mut, Geschenk, Gnade und Freiheit. Denn ob einer sich einem Du öffnet, ist freie Entscheidung. Es kann nur die Situation dazu konstelliert werden durch die Gegenwart eines Helfers, eines priesterlichen Menschen, dessen «Du» Zeuge ist für das Geheimnis des Seins: die Personalität Gottes. Er konstelliert personal und religiös die rufende Situation, durch Resonanz, Osmose, Einladung. Ob ein Mensch in diese existentielle Bewegung einfällt und sich der Begegnung mit dem Du Gottes öffnet – ist freie Entscheidung. Ein Wagnis, ein Sprung in ein Vertrauen, das allein Verzweiflung ganz zu überwinden vermag, schwierig und allzuschwierig für den, der personal nie gerufen wurde.

Rückwirkend ergäbe sich hier ein Blick auf eine Kernaufgabe für jeden priesterlichen Menschen, für die Seelsorge überhaupt in allen ihren Bereichen der Verkündigung, Beratung, Liturgie: durch personal wache Gegenwärtigkeit Zeugnis zu geben für die Duhaftigkeit des Seins, die Personalität Gottes, die einem so konkret begegnen kann wie in der Person des Gottmenschen Jesus Christus. Durch die eigene aktuierte Person die Einladung zur Begegnung mit dem Gott der Christen zu konstellieren, das wäre die Arznei in der Krankheit der Verzweiflung. Die religiöse Not der Zeit – Hoffnungslosigkeit bis zur Verzweiflung – findet nur Hilfe im «Umschlag» zum Personalen. Die gläubigen Christen sind damit auf die Aufgabe hingewiesen, die «verlorene Dimension» wiederzugewinnen, für sich und durch Resonanz in anderen. Die «personale Dimension» wäre ein Zeichen des Christentums in der Welt heute, Arznei in der Hoffnungslosigkeit und Weg zur Realisation des Christentums.

[1] Rund 1000 Suizide geschehen täglich in der Welt, im Durchschnitt 1 auf 10000 Menschen. (Die DDR hat die höchste Selbstmordziffer der Welt: 2,9 auf 10000.) Aus Klaus Thomas, Handbuch der Selbstmordverhütung (Stuttgart 1964) 9 und 32.

E. Ringel (Neue Untersuchungen zum Selbstmordproblem [Wien 1961]) wertet diesen letzten selbstzerstörerischen Lebensimpuls als «Erkrankung» (50 % der Selbstmörder leiden an Depressionen).

Klaus Thomas (aaO. 47) hält den Selbstmörder subjektiv fast nie für verantwortlich, objektiv sei der Selbstmord «der letzte Verzweiflungsschrei eines Einsamen», den die rettende Tat eines anderen nicht mehr erreicht habe.

James Hillman (Selbstmord und seelische Wandlung [Zürich 1966]) aber fragt nach einem seelischen Sinn des Selbstmordes (50). Unsere Untersuchung wird noch darauf zurückkommen.

[2] Auf den Faktor der Vererbung und erblichen Belastung sei hier nicht näher eingegangen. In bezug auf den psychiatrischen Aspekt des Selbstmordes sei hingewiesen auf die einschlägigen Kapitel bei K. Thomas und E. Ringel.

[3] Als anthropologisches Schema bietet sich das des Samenkorns mit dem Lichtsproß und dem Wurzeltrieb an. Siehe dazu August Vetter, Personale Anthropologie (Freiburg 1966) 18, 55 f.

[4] «Die Denkmodelle der Theologie, die in früheren Zeiten des Christentums Sinn und Funktion gehabt haben, sind dem Glauben so fremd wie die Atommodelle der klassischen Physik für die Weiterentwicklung dieser Wissenschaft.» Clemens Münster, Bericht von Draußen, Existenzprobleme des Priesterbildes heute (München 1969) 177–197 (189).

[5] «Sinnlosigkeit gehört heute zu den häufigsten Symptomen der Neurosen» (gegenüber früher Verdrängung von Triebansprüchen). Vgl. Johanna Herzog-Dürck, Probleme menschlicher Reifung (Stuttgart 1959) 13. – Sinnlosigkeit des Lebens wird von E. Ringel als ein Hauptmotiv für Selbstmord angegeben (aaO. partim).

[6] August Vetter aaO. 93 f.

[7] Vgl. die Lebenslehre der Person in Josef Goldbrunner, Realisation (Freiburg i. Br. 1966) 79–206.

[8] Vgl. James Hillman aaO. 148: «Das einzige Instrument des Analytikers... in der analytischen Stunde ist seine eigene Person.»

[9] Psychotherapie, soweit sie nicht die Personhaftigkeit in ihr Menschenbild einbaut, operiert leider wieder nur in den psychischen Mechanismen herum wie ein Mechaniker, der den Motor wieder in Gang bringen will. Aber es wird nicht nach dem Wohin der «Reise» gefragt. Das Nichtwissen des «Sinnes» aber ist die Ursache für viele psychische Störungen. Vgl. dazu Josef Goldbrunner, Personale Seelsorge (Freiburg i. Br. [2]1955) 88.

[10] Das grausamste Gemälde davon hat Orson Wells in seinem Zukunftsroman «1988» gemalt.

[11] Vgl. James Hillman aaO. 50: «Dem Analytiker geht es weniger um den Selbstmord als solchen, als darum, dem anderen zu helfen, den Sinn einer solchen Wahl zu verstehen, der einzigen, die nach der konkreten Todeserfahrung verlangt» (50).

[12] Vgl. Gertrud von Le Fort, Die Abberufung der Jungfrau von Barby (München 1946) 62: «Ich habe kein Gottesbild mehr... Alle unsere Bilder sind zernichtet worden. Ich sah sie fallen wie die schönen Sterne vom Himmel, und es ist nichts mehr da denn die Wüste der nackenden Gottheit.»

[13] AaO. 61.

JOSEF GOLDBRUNNER

geboren am 25. Juli 1910 in München, 1936 zum Priester geweiht. Er ist Doktor der Philosophie und der Theologie und Professor für Pastoraltheologie an der Universität Regensburg. Er veröffentlichte: Individuation. Die Tiefenpsychologie von C. G. Jung (Freiburg [3]1966); Personale Seelsorge. Tiefenpsychologie und Seelsorge (Freiburg [2]1955); Sprechzimmer und Beichtstuhl (Freiburg [2]1967); Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung (Freiburg 1966); Sakramentenunterricht (München [5]1960); Katechismusunterricht. Katechismuskommentar in 3 Bänden (München [4–6]1966).

Berichte

Jean-Yves Jolif

Scherz, Ironie, Hoffnung

Der Roman «Der Scherz» von Milan Kundera, der im Jahr des tragischen Sommers von Prag, 1968, in deutscher und französischer Übersetzung erschien,[1] verdankt gewiß diesem Zusammentreffen einen Teil seines Erfolgs. Man wollte im Tumult der Ereignisse und der Leidenschaft in «Der Scherz» ein entscheidendes Dokument sehen, das die Kämpfe und Hoffnungen des tschechoslowakischen Volkes veranschaulicht, erhellt und verständlich macht und die Tragweite des 21. August 1968 genauer ermessen läßt.

Sicherlich kann man das Buch unter diesem Horizont lesen, nur muß man sich dabei bewußt sein, daß man so dem Werk nicht ganz gerecht wird. Man nimmt es als eine Chronik der Jahre 1947 bis 1965 oder wenigstens als eine Chronik in Romanform, worin die Geschehnisse, durch die Brille eines imaginären Helden gesehen, doch den Hauptinhalt darstellen. Man denkt nicht daran, daß Kundera einen Roman geschrieben hat und daß dieser Roman vermutlich ein großes Werk und somit etwas ganz anderes ist als lediglich ein Spiegelbild der Gesellschaft, in der er entstanden ist, sondern daß er im Gegenteil weit darüber hinausgeht und einen tiefen Weg in seine Epoche bahnt.[2]

Die flüchtigen, skizzenhaften Überlegungen, die wir hier vorlegen, möchten ganz bewußt das Werk Kunderas als einen Roman ansehen, d. h. (um uns mit einer groben Definition zu begnügen) als ein Suchen nach echten Werten, das den Helden von der pervertierten Welt, in der er lebt, befreit, jedoch ohne daß der radikale Bruch herbeigeführt wird, der allein den Zugang zu den wahren Werten erschließt.[3]

Der Titel «Der Scherz» weist auf dieses Suchen hin und verheimlicht es zugleich. Er verheimlicht es, indem er anzudeuten scheint, daß der Roman ganz um die Postkarte kreise, die der junge Ludvík zum Scherz einer Kameradin schickt («um sie zu verletzen, zu schockieren und zu verwirren» [S. 34]) und deren antikonformistischer, trotzkistischer Inhalt in der Folge so schwer auf dem Leben des Helden lastet: Ausschluß aus der Partei und der Universität, Einweisung in eine für die Feinde des Regimes bestimmte Strafformation, Infragestellung der wissenschaftlichen Laufbahn, Ressentiment und Rachedurst – bis zu dem vom Roman beschriebenen Wochenende, an dem Ludvík mit der Vergangenheit abrechnet, indem er die Frau des Kameraden in Besitz nimmt und entehrt, der einst seinen Ausschluß aus der Partei beschließen ließ. Gewiß steht dieser Jugendscherz mit seinen Folgen im Zentrum des Werks: Ohne ihn gäbe es diesen Roman Kunderas nicht. Wenn jedoch das Buch den Titel «Der Scherz» trägt, so will dies nicht heißen, daß wir nur diesen Scherz sehen sollen, obwohl der Bericht darüber den vordergründigen Inhalt des Romans bildet; der Titel gibt uns einen Leitfaden, anhand dessen wir allmählich daraufkommen, daß in Wirklichkeit mehrere Scherze vorliegen und daß der Roman vom einen zum andern, vom vordergründigen zum verborgensten übergeht.

Wir werden somit drei Scherze unterscheiden. Der erste, im Vordergrund stehende ist der mit der Postkarte. Der dritte ist der Roman selbst – nicht seinem Inhalt, sondern seiner Struktur als Roman nach, einfacher gesagt, weil es sich eben um einen Roman handelt: das, was der Roman zum Gegenstand hat, wird als Scherz betitelt. Kundera nimmt zu seinem Werk die ironische Haltung ein, die nach Lukacs die spezifische Haltung des Romanciers zu seinem literarischen Werk ist.[4] Der zweite Scherz – der in der Mitte zwischen dem Bericht und der Romanstruktur steht – ist der, den der Held am Schluß seines Suchens entdeckt: Man kann einen Jugendscherz nicht durch Rache exorzieren; dieser schlechte Scherz gab sich nicht mit sich selbst zufrieden, sondern vermehrte sich vielmehr «monströs zu weiteren und weiteren dummen Scherzen» (S. 301). Die Menschheitsgeschichte selbst ist ja ein ungeheurer Scherz: «Und da wurde ich mir bewußt, welch hilfloses Beginnen es ist, seinen eigenen Scherz widerrufen zu wollen, da ich selbst mit meinem gesamten Leben in einem viel umfangreicheren (für mich unabsehbaren) und absolut unwiderruflichen Scherz eingeschlossen war» (S. 302).

Dies ist der Gedankengang, den wir im Roman Kunderas ans Licht heben wollen.

Die Erzählung wird zunächst von Helena bestimmt. Ihretwegen ist Ludvík gekommen, um das Wochenende in seiner Geburtsstadt in Mähren zu verbringen. Um sich eine heimelige Stätte zu einem Zusammensein mit ihr zu verschaffen, nimmt er die Beziehung zu seinem Freund Kostka wieder auf. Der Zeitpunkt ihrer Ankunft (am

Samstagvormittag um elf Uhr beim Autobusbahnhof) bestimmt die Verwendung der Zeit in den Stunden zuvor.[5] Da Helena durch ein unvorhergesehenes Schicksal sich in ihn verliebt hat, kann Ludvík, indem er sie nimmt, ihren Mann treffen, diesen Pavel Zemánek, der ihn einst aus der Partei ausschließen ließ; er will «das dreizehnte Gemach des Pavel Zemánek ausplündern; alles durchforschen und alles zuoberst kehren; darin für ihn eine Verwüstung zurücklassen» (S. 220). Helena gibt sich nur allzugern zu dieser Abrechnung hin, und Ludvík genießt zufrieden und glücklich seinen Sieg, bis er kurz darauf vernimmt, daß Helena und Pavel nichts mehr verbindet, daß ihr Einvernehmen gänzlich zerbrochen ist und daß seit Jahren nicht mehr davon die Rede ist. Da steht Helena ganz entblößt vor ihm, «ohne Ehegatten und Bindung an den Gatten, ohne Ehe, nur als *sie selbst*» – als «pure Unschönheit» (S. 226). Die Szene, die sich abgespielt hat und die für Ludvík so bedeutungsvoll war, ist damit nur noch eine Absurdität. Noch mehr: der nackte Leib der verliebten Helena – dieser Leib, der entehrt, zur Rache mißbraucht werden sollte – scheint nun in einem kekken Triumph zu jubilieren und wird für Ludvík zu einer seltsamen Qual.

Das Scheitern der Rache, die Unmöglichkeit, die Vergangenheit neu aufzunehmen, hängen nicht nur mit dem zufälligen Umstand zusammen, daß Helena und Pavel miteinander gebrochen haben. Auf viel unabänderlichere Weise brachte die Zeit das Vorhaben Ludvíks um seinen Sinn. Zufällig trifft dieser wieder mit Zemánek zusammen und muß sehr rasch innewerden: «Zemánek hatte offenbar radikal seinen früheren Ansichten und Einstellungen den Rücken gekehrt, und wenn ich heute in seiner Nähe lebte, stünde ich in den Konflikten, die er durchmachte, auf seiner Seite, ob ich wollte oder nicht. Und gerade das war schrecklich, darauf war ich überhaupt nicht vorbereitet gewesen, hatte nicht damit gerechnet» (S. 287). Dafür, daß dieser Streitfall dahinfiel, der den Haß Ludvíks auf Zemánek hervorgerufen hatte, ist niemand anders verantwortlich als der Ablauf der Zeit. Was zwischen den Feinden von gestern eine ärgerliche Ähnlichkeit geschaffen hat, sind «die versöhnenden Wogen der Zeit» gewesen, «die, wie bekannt, die Unterschiede zwischen ganzen Epochen zu tilgen vermögen, geschweige denn zwischen zwei armseligen Einzelwesen» (S. 292). Die Gegenwart der kleinen Brožova, der jungen Geliebten Zemáneks, läßt verspüren, wie die Zeit Differenzen aufhebt: «Der Anblick Fräulein Brožovas und ihrer Zeitgenossen machte uns selbst dort ähnlich, wo wir erbittert gegeneinander standen» (S. 291/292). Die Zeit läßt das ferne Ereignis, dem Ludvík immer noch Wichtigkeit beimessen möchte, zu einer literarischen Fiktion werden.

Er muß sich endlich eingestehen: «Meine ganze Vergangenheit..., mit der ich... ein Stelldichein vereinbart hatte, um mich an ihr zu rächen, war achtlos an mir vorübergegangen..., als kennte sie mich nicht» (S. 297). Ludvík hat nur noch einen Wunsch: «zu verschwinden, allein zu sein, und diese ganze schmutzige und trügerische Geschichte fortzuwischen, diesen dummen Witz, Helena und Zemánek fortzuwischen, das Vorgestern, das Gestern und das Heute fortzuwischen, das alles fortzuwischen, fortzuwischen, damit von alldem keine Spur übrigbleibe» (S. 297). Die Rache war nicht geglückt; sie war noch lächerlicher als der Scherz, dessen Folgen er austilgen wollte. Man kann nicht mehr in die Vergangenheit zurückkehren. Zu ihr laufen wollen heißt «einen durch und durch vergeblichen Lauf» machen (S. 306). Die Zeit, die uns der Zukunft entgegenzieht, trägt uns von dem Ziel fort, dem wir entgegeneilen, und gibt allen unseren Vorhaben einen andern Sinn.

Damit kommt der Scherz der Geschichte zum Vorschein. Sie befreit vom Verlangen nach Rache, indem sie aufzeigt, daß es nichtig ist: Wie könnte Ludvík seine Fehler wiedergutmachen, da es ja gar nicht die *seinen* waren und da es, alles in allem genommen, weder Fehler noch Irrtümer gibt, die der Ordnung der Dinge widersprechen könnten, wird doch diese «Ordnung» durch eben das gebildet, was der Mensch als Ausnahmen und Fehlhandlungen ansieht. Doch wenn die Geschichte nicht der gestrenge Schulmeister ist, der zur Gerechtigkeit und zum gegenseitigen Verständnis anhält, sondern wenn die Geschichte ein Aprilscherz ist, dann ist sie undurchdringlich und enthält keine Werte mehr. Die Worte und Gesten, die Poesie, die Musik und die Riten, womit man dem, was einmal reich und bedeutungsvoll war, Dauer zu verleihen sucht, sind nur noch eine unverständliche Botschaft: «Schon heute ist die Geschichte nur ein dünner Faden des in der Erinnerung Lebenden über dem Ozean des Vergessenen, und die Zeit schreitet vorwärts, und es wird die Zeit der hohen Jahreszahlen kommen, die von dem nicht erweiterten Gedächtnis des einzelnen überhaupt nicht mehr wird erfaßt werden können; darum werden ganze Jahrhunderte und Jahrtausende aus ihr herausfallen, Jahrhunderte der Gemälde und der Musik, Jahrhunderte der Entdeckungen, Schlachten,

Bücher, und das wird schlimm sein, weil der Mensch den Begriff seiner selbst verlieren wird, und die Geschichte, unerfaßbar und unübersehbar, wird zu einigen wenigen schematischen, ihres Sinnes entledigten Kürzeln zusammenschrumpfen» (S. 307).

Am Sonntagmittag, nach dem Essen, zieht Ludvík diese negative Bilanz. Ludvík ist von seiner Vergangenheit befreit, doch diese Befreiung bringt den Verlust der Welt mit sich. «Die Linde, der Tisch, die Menschen am Tisch, der Kellner... und dieses Wirtshaus, ... die offene Tür, die in den Korridor führte» – alles taucht in der Flut des Vergessens unter, die sich darüber ergießt. Das Abenteuer ist zu Ende, oder vielmehr, es ist nun klar, daß es gar kein Abenteuer war!

Es bleiben aber noch einige Stunden vor der Abfahrt des Autobus und der Rückkehr nach Prag. Um seinen quälenden Gedanken zu entfliehen, verläßt Ludvík das Dorf und gelangt über Feldwege an das Ufer der March. Dort begegnet er Jaroslav. Aber man kann nicht sagen *zufällig*, denn dieses unvorhergesehene Zusammentreffen löste in Ludvík von neuem eine Liebe aus, die er vergessen und verdrängt, aber nicht zerstört hatte, und die jetzt anschwoll und ihn fast zu Tränen rührte. Jaroslav ist die Geburtsstadt, die Jugend und die Freundschaft, die Folklore, die mährische Heimat und ihre Traditionen. Unbedacht, aber in Übereinstimmung mit seinem Herzen bittet Ludvík seinen Freund um die Erlaubnis, in der Musikkapelle wiederum den Platz einzunehmen, den er einst innegehabt hatte. Plötzlich findet er die Welt wieder, die er so lange gemieden hatte, diese so schrecklich ferne und weit zurückliegende Welt, und bittet sie, ihm Zuflucht zu gewähren und ihn zu erlösen.

Warum diese Versöhnung, die das Suchen des Helden unvermittelt in ein Happy-End ausgehen zu lassen scheint? Warum diese plötzlich neu erwachte Liebe zur Vergangenheit? Ludvík macht sich nichts vor: Wenn er zur mährischen Folklore zurückfinden kann, so deshalb, weil diese aus der wirklichen Welt vertrieben worden war: «Ich konnte sie lieben, weil ich sie... in ihrer Armseligkeit wiedergefunden hatte; in ihrer Armseligkeit und vor allem in ihrer *Verlassenheit;* sie war verlassen durch den Pomp und die Reklame, verlassen durch die politische Propaganda, verlassen durch die sozialen Utopien, verlassen durch die Scharen von Kulturbeamten, verlassen durch das possenhafte Bekennertum meiner Zeitgenossen, verlassen *(auch)* wegen Zemánek; diese Verlassenheit reinigte sie; diese Verlassenheit war vorwurfsvoll, indem sie sie, wehe, als jemanden reinigte, dessen Stunden gezählt waren; und diese Verlassenheit überstrahlte sie mit irgendeiner unantastbaren *letzten Schönheit;* diese Verlassenheit gab sie mir zurück» (S. 327). Die Werte, die Ludvík entdeckt, sind nur deshalb Werte, weil sie geschändet und zerstört werden, weil sie sich nicht mehr in der wirklichen Welt heimisch machen dürfen, weil sie im Sterben liegen... Ein sonderbarer Endpunkt, zu dem uns die letzten Seiten des Romans so etwas wie eine Erklärung bieten.

Ludvík hat wieder seinen Platz in der Musikkapelle übernommen, die im Gartenrestaurant spielt. Die Musik weckt in ihm ein Bild, das Bild von Lucie, diesem jungen Mädchen, das er liebte und das er verlor, als er es lieben wollte, denn da es als kleines Mädchen geschändet worden war, mußte es sich die Liebe versagen. Er spürt, wie sehr sie einander nahe sind, obwohl sie voneinander getrennt sind. Denn beide haben die gleiche Geschichte erlebt, die «Geschichte einer Verwüstung» (S. 328). Ihre Unschuld ist durch ein viel größeres Vergehen zerstört worden, das eine ganze Welt verwüstet hat. Der Sinn dieser Liebe, um die Ludvík gebracht worden war, ist damit klar: Man darf den zerstörten schönen Dingen nicht gram sein; man darf sich nicht von ihnen abwenden und damit ihnen wie uns selbst weh tun; man muß Mitleid haben mit dieser verwüsteten Welt.

Die Musiker setzten ihr Konzert vor einem Publikum fort, zu dem sich nun eine große Zahl von Burschen und Mädchen gesellt hat – ein brutaler Einbruch der Gegenwart, des Realen, der das Verlangen weckt, zu fliehen, für sich allein zu spielen, in der Musik einen schützenden Wall, einen magischen Kreis zu finden, eine gläserne Kajüte, «die in die Tiefen eines kalten Gewässers hinabgelassen worden war» (S. 331). Plötzlich bricht Jaroslav als Opfer eines Herzinfarkts zusammen. Die Musik bricht ab. Ein weiteres Mal ist nichts anderes mehr möglich als Mitleid: «Übermannt von einem großen Mitleid, strich ich ihm über den kahlen Schädel, über seine traurigen langen Haarsträhnen, die die Glatze bedeckten, und erschreckend wurde ich mir bewußt, daß mein Weg in die Heimatstadt, in der ich den verhaßten Zemánek erledigen wollte, damit endete, daß ich den Kameraden, der erledigt war, auf den Armen hielt (ja, ich sah in diesem Augenblick mich selbst, wie ich ihn auf den Armen halte, wie ich ihn halte und trage, ich trage ihn, groß und schwer, als trüge ich meine eigene unklare Schuld, ich sah mich, wie ich ihn durch die

gleichgültige Menge trage und wie ich dabei weine)» (S. 334).

«Ich dachte daran, ... daß das Schicksal oft lange vor dem Tod endet, daß der Augenblick, da das Schicksal zu Ende ist, nicht mit dem Moment des Todes identisch ist» (S. 333/34). Mit dieser Überzeugung, zu der Ludvík gelangt ist, schließt der Roman. Der Held hat sich dem Konformismus entwunden; es kommt ihm jetzt nicht mehr auf das Urteil der Welt an; der Haß hat in ihm dem Mitleid Platz gemacht. Wenn man so will, kann man sagen, er sei frei. Aber frei wozu? Werthaltig sind für ihn nur die Dinge, die schon zu Ende sind, die tot sind, schon bevor sie in einer dem Vergessen anheimfallenden Vergangenheit gänzlich verschwunden sind. Sein Ideal ist nicht herzustellen; es kann nur Gegenstand von Mitleid sein, man kann nur in der allgemeinen Gleichgültigkeit über es wachen – so wie man den Leib Jaroslavs «durch das lärmende Getümmel betrunkener Halbwüchsiger» zum weißen Ambulanzwagen transportiert (S. 334).

Das Suchen Ludvíks entgeht somit nicht der Abstraktion. Es führt wohl zu einem Bruch mit der pervertierten Welt, schafft aber nicht eine neue Welt, worin die Werte sich durchsetzen und wirklich werden; es bleibt im Grunde unvollendet. «Der Scherz» bietet eine großartige Veranschaulichung der Formel, worin Lukacs die Romanform definiert: «Der Weg ist eingeschlagen, die Reise ist beendet»: der Weg Ludvíks geht schon zu Ende, bevor er vollendet ist; das Schicksal erfüllt sich schon vor dem Tod.

Dies ist der Grund, warum Ludvík nicht Milan Kundera *ist:* zwischen dem Autor und der Romangestalt liegt die ganze Distanz der Ironie. Darum definiert sich Kundera nicht durch seinen Roman und kann (wenn er sich selbst ernst nimmt) diesen nicht ernst nehmen. Noch viel mehr als die Postkarte Ludvíks ist der Roman Kunderas selbst ein Scherz. Gewiß schafft die Ironie nicht eine unüberschreitbare Distanz zwischen dem Autor und seinem Helden, denn dessen Suchen entspricht einer Forderung des Autors. Kundera hätte seinen Roman nicht geschrieben, wenn es nicht auch für ihn, zunächst für ihn darum ginge, sich von einer erstarrten Welt zu lösen, worin die Geschichte die Gestalt des Schicksals annimmt und nicht imstande ist, den lebendigen Reichtum der Vergangenheit zu bewahren und eine Zukunft zu schaffen. Aber eben deshalb, weil er diese Forderung in sich trägt, *weiß* der Autor, daß der Held seinem Bestreben nicht die volle Dimension zu geben vermag, daß er nicht zu einer Welt vorzudringen vermag, worin die Werte, nach denen er sucht, Gestalt annehmen. Indem er sich von seiner Romanfigur distanziert und sie einem Gericht unterzieht, unterzieht der Autor sich selbst als Romanverfasser einem Gericht: Er weiß, daß das Ideal – das er der Wirklichkeit entgegensetzt, indem er ihm die Form eines Romans gibt – bloß eine Forderung, nicht aber eine tatsächliche Wirklichkeit ist; er weiß, um mit Lukacs zu sprechen, «um die Nichtigkeit eines solchen Kampfes und um den Endsieg des Wirklichen». Kurz, ein Autor, der seinem Roman den Titel «Der Scherz» gibt, zeigt, wie sehr er zur Klarsicht, zur «reifen Männlichkeit» gelangt ist.

Eine solche Ironie entspringt weder Gleichgültigkeit noch Verzweiflung. Wenn auch der Roman ein Scherz ist, so ist er doch nicht harmlos; er ist nicht ein bloßer Aprilscherz, wie die Postkarte des jungen Ludvík: er läßt sich nicht rückgängig machen, sondern entwurzelt die gesamte Gesellschaft und zeigt, wie sehr sie heruntergekommen ist; er deckt auf, wie hohl alle offiziellen Konformismen sind. Schon allein die Tatsache, daß der Roman existiert, proklamiert, daß man eine Zukunft erfinden muß; allein schon sein Vorhandensein *ist* ein Aufbrechen des Zentrums der erstarrten Gesellschaft. Wenn er auch diese Zukunft nicht *schafft*, so zeigt er doch deren Notwendigkeit und Möglichkeit auf. Er ist die letzte oder die erste Hoffnung, welche den Widerstand der Dinge überwindet. Zwischen dem Roman und der politischen Praxis, zwischen «Der Scherz» und dem Prager Frühling besteht somit ein vielleicht schwacher und unsichtbarer, aber doch wirklicher Zusammenhang.

[1] Deutsche Ausgabe im Verlag Fritz Molden (Wien-München-Zürich).

[2] Vgl. das Vorwort von Louis Aragon zur französischen Ausgabe.

[3] Zu einer eingehenderen Untersuchung vgl. G. Lukacs, La théorie du roman. Als besonders aufschlußreich erweisen sich Begriffe wie «problematischer Held», «degradiertes Suchen», «Ironie».

[4] La théorie du roman, vgl. insbes. 1. Teil, Kap. 4 und 5.

[5] Zwar treten auch noch andere Personen auf (namentlich Lucie und Jaroslav), aber nur flüchtig, und Ludvík will ihnen nicht begegnen. Erst am Schluß des Romans erkennt man den Sinn dieser phantomhaften Gestalten.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-YVES JOLIF

geboren am 25. Januar 1923 in Rennes, Dominikaner, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte in Le Saulchoir und an der Universität Paris, ist Lizentiat und Magister der Theologie und widmet sich zur Zeit wissenschaftlichen Forschungen. Er veröffentlichte: Introduction à une anthropologie philosophique (Paris 1967).

Lionel Blain

Zwei Philosophien um die Hoffnung: die von G. Marcel und die von E. Bloch

Einleitung

Charles Péguy hat auf seine eigene unnachahmliche Weise seinem Erstaunen über die Tugend der Hoffnung Ausdruck gegeben. In einem seiner Gedichte läßt er Gott sagen: «Glaube und Liebe kann ich verstehen, aber die Hoffnung ist etwas ganz und gar Erstaunliches, ein Wunder, ein Geheimnis, ein unerwartetes Schauspiel in einer Welt, in der die Hartnäckigkeit der menschlichen Torheit jede Grundlage für ein Vertrauen auf seinen künftigen Fortschritt zu untergraben scheint.»[1]

Der Vision des Dichters folgend, haben in jüngster Zeit Theologen das Geheimnis der Hoffnung wiederentdeckt und sind gefangen von dem Licht, das aus seiner Mitte hervorströmt und sich auf die ganze Bedeutung der christlichen Botschaft ergießt. Doch hätten diese Theologen in ihren Bemühungen keinen Erfolg gehabt, wären ihnen nicht von Philosophen wie Gabriel Marcel und Ernst Bloch die neuen Begriffe und eine neue Sprache der Hoffnung zur Verfügung gestellt worden. Diese beiden Denker haben ihre Aufmerksamkeit auf die Erfahrung der Hoffnung gerichtet, ihre Komponenten analysiert, ihre Phasen beschrieben und auf ihre künftige Rolle für das Bewußtsein des Menschen hingewiesen. In diesem Artikel wollen wir einen kurzen Blick auf die beiden Philosophien der Hoffnung werfen; zuerst auf die Gabriel Marcels, des christlichen Neusokratikers, dem es besonders um die innere Kreativität des Aktes der Hoffnung geht und um die Verbindung ihrer geheimnisvollen Stärke mit ihrer Quelle in dem absoluten Du; und zum zweiten die von Ernst Bloch, dem Vertreter eines theoretischen Marxismus, der sich mehr auf ihre Möglichkeiten in der Welt konzentriert und bestrebt ist, die Kraft der Hoffnung mit der Rolle der Zukunft in unserem Denken, dem Noch-Nicht, in Verbindung zu setzen. So werden wir in der Lage sein, einige Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten zwischen diesen beiden Philosophien der Hoffnung herauszuarbeiten.

I. Gabriel Marcel

«Ich hoffe auf Dich für uns»

Es dürfte angebracht sein, mit zwei Definitionen der Hoffnung zu beginnen – einer, die das Verhältnis der Hoffnung zur Erfahrung der Intersubjektivität betont, und einer anderen, die eine geheimnisvolle Gewißheit des Absoluten als Quelle der Hoffnung in den Mittelpunkt stellt. In der Abhandlung «Die Metaphysik der Hoffnung» in *Homo Viator* erklärt Marcel uns, daß die Hoffnung «im wesentlichen die Verfügbarkeit der Seele ist, die tief genug in die Erfahrung der gemeinsamen Teilnahme eingedrungen ist, daß sie in der Verzahnung von Wille und Erkenntnis den transzendentalen Akt vollbringen kann – den Akt, der die lebendige Erneuerung begründet, deren Unterpfand und Erstlingsfrüchte diese Erfahrung gewährt».[2] In einer anderen Abhandlung definiert Marcel die Hoffnung als den Akt, der darin besteht, «geltend zu machen, daß im Herzen des Seins, jenseits aller Einzelheiten, jenseits aller Aufstellungen und aller Berechnungen, ein geheimnisvolles Prinzip vorhanden ist, das mit mir im Einverständnis steht und nichts anders kann als wollen, was ich will, wenn das was ich will, verdient, gewollt zu werden und von mir tatsächlich mit meinem ganzen Wesen gewollt wird».[3]

Hoffnung und Gefangenschaft

Für Marcel ist Hoffnung auf der niedrigsten Ebene – das heißt, wo es sich nicht um eine für mich wichtige Sache handelt (wie etwa, wenn ich auf gutes Wetter hoffe) und die Gründe für das Hoffen außerhalb von mir selbst liegen, ihre Wurzeln also nicht «in den Tiefen dessen haben, was ich bin»[4] – nichts anderes als Berechnung von Wahrscheinlichkeiten. Auf dem Gipfel ihrer Spannung aber, wo das, worum es geht, mir am Herzen liegt (etwa wenn ich hoffe, daß mein beim militärischen Einsatz verschollener Sohn mit dem Leben davon kommt), stellt die Hoffnung die Antwort meines ganzen Wesens auf eine Situation der Gefangenschaft, der Prüfung dar, in die ich mich hineingestellt fühle. «Die Hoffnung hat ihren Platz im Rahmen der Prüfung selbst, nicht allein in einer Entsprechung zu ihr, sondern als echte *Antwort* unseres eigenen Wesens.»[5] In der Hoffnung sehne ich mich nach Befreiung, die meiner Prüfung ein Ende

macht. Das «Ich-hoffe» zielt auf eine Erlösung, auf ein «Herauskommen aus der Dunkelheit, in die ich im Augenblick eingetaucht bin»,[6] sei es nun Krankheit, Trennung, Verbannung, Sklaverei oder die Unmöglichkeit, zu einer «gewissen Lebensfülle zu gelangen, die in den Bereichen des Sinnes- und Gefühlslebens oder auch des Denkens und der Idee im strengen Sinne des Wortes liegen kann».[7] Hoffnung entsteht als Antwort auf die menschliche Situation der Gefangenschaft und Entfremdung – sei es im speziellen oder in einem allgemeinen Sinne (das heißt, wenn die menschliche Existenz als Gefangenschaft erlebt wird).

Je mehr ich mein Leben als beengt und begrenzt erlebe, umsomehr werde ich – paradoxerweise – fähig, das Aufspringen der Hoffnung zu erleben und das «Aufleuchten jenes verborgenen geheimnisvollen Lichtes zu sehen, das die wahre Mitte der Wohnstätte der Hoffnung erleuchtet».[8] Hoffnung ist ein Geheimnis, nicht ein Problem; das heißt durch die Hoffnung nehme ich an der Gewißheit teil, die aus der Teilnahme am Sein mit der Ganzheit dessen, was ich bin, erfließt.[9]

Für Marcel «tendiert die Hoffnung unvermeidlich dahin, die Einzelgegenstände, an die sie sich anfangs zu knüpfen scheint, zu transzendieren».[10] Der wahre Ausdruck der Hoffnung lautet nicht: «Ich hoffe, daß...», sondern die absolute Aussage: «Ich hoffe.» Es mag damit beginnen, daß ich auf ein bestimmtes Gut hoffe, zum Beispiel eine Heilung, von der ich annehme, daß sie am Ende einer bestimmten Zeit eintritt. Doch mit dem weiteren Reifen der Hoffnung erfolgt in mir eine Umwandlung und Reinigung des eigentlichen Begriffes der Wiederherstellung, so daß ich, wenn auch die Heilung nicht eintritt, der Zukunft ohne Verzweiflung entgegensehen kann: Ich habe eine neue innere Freiheit erlangt, seit der eigentliche Begriff der Heilung sich gewandelt hat und auf eine höhere Ebene erhoben worden ist, auf eine Ebene jenseits der Unsicherheit des Habens.[11]

Die Quelle der Hoffnung

Die Hoffnung hat ihre Quelle im Unsichtbaren. «Die Buchten der Hoffnung liegen nicht ganz innerhalb der Grenzen der sichtbaren Welt.»[12] Die Hoffnung ist eine Antwort auf einen Ruf, eine Einladung; eine Antwort des Geschöpfes «auf das unendliche Sein, in dem Bewußtsein, daß es diesem alles verdankt, was es hat, und ihm keinerlei Bedingung auferlegen kann, ohne Ärgernis zu geben».[13] So sind Hoffnung und Glaube innig miteinander verbunden. Der Glaube an das absolute Du läßt mich die Verzweiflung als eine Art Verrat betrachten, da der Glaube die «innere Disposition eines Menschen ist, der keine Bedingung oder Grenze setzt und sich selbst im absoluten Vertrauen hingibt, der damit jede denkbare Enttäuschung überwindet und eine Sicherheit seines Seins erlebt..., die der radikalen Unsicherheit des Habens entgegengesetzt ist».[14]

Hoffnung und Liebe

Die Fülle der Hoffnung läßt sich nur finden, wo die geistig-seelische Verbindung vorhanden ist, die wir Liebe nennen. «Ich hoffe auf Dich, für uns» ist die beste Formulierung der Hoffnung. Je näher die Hoffnung an die Caritas herankommt, umsomehr nimmt sie an jener absoluten Qualität teil, die das wahre Zeichen der Präsenz ist, und «diese Präsenz ist inkarniert in dem ‹Uns›, für das ‹ich auf Dich hoffe›, das heißt: in Gemeinschaft mit dem ich die Unzerstörbarkeit verkünde».[15] Hoffnung und Liebe wirken zusammen als Mittel gegen die Neigung, sich in sich selbst zu verschließen, gegen eine Entkräftung des eigenen Selbst und gegen einen zum System erhobenen Empirismus, der nichts anderes ist als ein Widerruf, eine innere Untreue.[16]

Hoffnung, Zeit und Erfahrung

Für den Menschen ohne Hoffnung ist die Zeit verschlossen, die Zukunft ein leerer Raum, ein Ort reiner Wiederholung. Hoffnung dagegen gestattet dem Menschen den Durchbruch zu einer realen Zukunft, zu etwas Neuem. Das ist es, was Marcel unter dem «prophetischen Charakter der Hoffnung»[17] versteht.

Doch dürfen wir uns nicht der Vorstellung hingeben, die Hoffnung sei ein Weg, um in die Geheimnisse Gottes einzudringen, zu sehen, was sein wird. Doch *ratifiziert* die Hoffnung, als hätte sie gesehen, denn «sie nimmt ihre Autorität aus einer dem Blick entzogenen Sicht, die der Mensch in seine Berechnungen einsetzen kann, auch wenn er sie nicht hat».[18] Wenn die Zeit trennend wirkt, so «zielt die Hoffnung auf Wiedervereinigung, Wiederaussöhnung hin: auf eine Weise..., die man als Erinnerung an die Zukunft bezeichnen könnte».[19]

Wenn manche Menschen die Hoffnung und den Blick auf sie als Illusion ablehnen, so geschieht dies im Namen einer gewissen Klugheit des gesunden Menschenverstandes, unter Berufung auf die «Erfahrung». Marcel stellt jedoch die Frage, ob

dieser Empirismus nicht nur Ergebnis einer Willenshaltung ist, im Dunkeln zu bleiben und Risiken zu vermeiden. Überdies ist für Marcel die Hoffnung in dem verwurzelt, was in unserem Sein und Wesen rein und unbefleckt ist. Die Hoffnung ist verbunden «mit einer gewissen Einfalt, einer gewissen Jungfräulichkeit, die von der Erfahrung unberührt ist».[20] Eine Art von Erfahrung möchte mir sagen, daß es keinen Ausweg aus meinen Problemen oder meiner Krankheit gibt. Eine andere Art von Erfahrung – und in ihrem Herzen steht die Hoffnung – sagt mir, daß das Wirkliche sich um so weniger für eine Berechnung von Möglichkeiten auf der Grundlage einmal gemachter Erfahrungen (im ersten Sinne des Wortes) eignet, je wirklicher es ist. Der Mensch, der hofft, gleicht eher einem Erfinder oder Entdecker als einem Techniker; der Letztere hat niemals Ziele und Mittel voneinander getrennt, während der Erstgenannte auf das Ziel sieht und sagt, es müsse einen Weg geben, es zu erreichen.[21] In diesem Sinne «bin ich in der Hoffnung nicht schöpferisch im strengen Sinne des Wortes, berufe mich aber auf die Existenz einer gewissen schöpferischen Kraft in der Welt oder vielmehr auf die tatsächlichen Mittel, die dieser schöpferischen Kraft zur Verfügung stehen».[22]

II. Ernst Bloch

Bloch definiert die Hoffnung als Pionier-Dasein, das uns Menschen an die vorderste Front des Welt-Prozesses führt.[23] Der Mensch ist berufen, über den Horizont hinauszugehen zu jenem schwierigen Grad der Wirklichkeit – nicht des *Vorhanden-Seins*, noch des *Im-Prozeß-Seins*, sondern des *Noch-Nicht-Seins*, in die Sphäre des Novum der Vermittlung der Tat, der Furcht und der Hoffnung.[24] Hoffnung ist schöpferische Erwartung.[25] Zur Hoffnung gehört das Wissen, daß in der Außenwelt das Leben ebenso unvollendet ist wie in dem Ego, das in dieser Welt am Werk ist.[26]

Die Hoffnung und das zukünftige Daheim des Menschen

Für Bloch ist der Mensch ein unvollständiges Wesen, etwas, das noch gefunden werden muß.[27] So muß das Grundthema der Philosophie das Daheim des Menschen sein, das noch nicht ins Dasein getreten, noch nicht erreicht ist. Das Ideal des menschlichen Wesens ist in seiner Wirklichkeit noch nicht zum Dasein gelangt.[28] Der Mensch hat einen inneren Drang zur Zukunft, zur Erfüllung in der Zukunft, einen Drang, den er ergreifen und lenken muß mit Mut und im Wagnis. Als Quelle der Inspiration, so sagt Bloch, hat der Mensch die großen Werke der Kunst, die Sterne der Antizipation und ein Trostlied auf dem Weg nach Hause durch die Dunkelheit sind, sowie ein vorausgreifendes Sichtbarwerden des utopischen Novum ultimum.[29]

Die Quelle der Hoffnung

Für den Marxisten Bloch gibt es keinen Gott. Die Welt genügt sich selbst.[30] Der Urstoff des Universums wird durch einen dunklen, unmittelbaren kosmischen Antrieb bewegt, durch einen «Hunger», eine Tendenz zur Zukunft, zum Neuen. In der Wirklichkeit geschehen wirklich neue Dinge. Es geschehen Dinge, die noch nie vorher irgendeinem Menschen widerfahren sind. Es geschehen Dinge, die ebenfalls noch niemals irgendeiner Realität widerfahren sind.[31] Aus dem Grundstoff des Universums erwächst die Unterscheidung zwischen Geist und Materie, das heißt die Subjekt-Objekt-Relation – eine dynamische Relation, die zu einer am Ende stehenden Einheit tendiert. Das Substrat des Wirklichen kocht auf einem dialektischen Feuer. Die Wesenheit muß noch in eine Welt hineingeboren werden, die nicht weiß, welcher Weg aufwärts führt und was daher der Mensch braucht.

Wenn die Realität sich in Subjekt und Objekt, Geist und Materie teilt, bleibt der Antrieb oder Hunger in jedem von ihnen. Im Menschen oder dem Subjekt kann der Hunger zur Hoffnung werden, im Objekt zur Möglichkeit, das heißt zum Nicht-Vollständig-Bestimmten. Möglichkeit, erklärt Bloch, ist kein fauler Zauber. Sie ist ein exakt definierbarer Begriff, nämlich: partielle Bedingtheit. Die Welt ist noch nicht vollständig vorbestimmt, sie ist noch irgendwie offen, ähnlich wie das Wetter am morgigen Tag. Es gibt Bedingungen, die wir noch nicht kennen oder die noch nicht einmal existieren. Wir leben umgeben von Möglichkeit, nicht nur von Präsenz. Im Gefängnis der reinen Präsenz könnten wir uns nicht mehr bewegen, noch atmen.[33]

Die Unbeständigkeit der Wirklichkeit

Man darf sich die Wirklichkeit nicht statisch, einfach und fest vorstellen. Wir dürfen uns nicht einem Glauben an die absolute Unbeweglichkeit von «Fakten» überlassen. Die Realität hat keine definitive Dimension. Sie ist noch nicht vollendet.

Fakten sind Elemente eines Prozesses, Elemente, die *gemacht*, hervorgebracht worden sind. Doch sind sie hervorgebracht worden, so können sie auch neu gemacht werden, sie können sich ändern, sie befinden sich in ständigem Wechsel.[34]

In der Wirklichkeit gibt es reichlich Raum für das Unvorhergesehene. Die Dinge können auch anders sein. Das heißt: Dinge können auch anders *werden* – entweder in Richtung auf das Schlechte, das zu vermeiden gewesen wäre, oder in Richtung auf das Gute, das zu fördern gewesen wäre.[35] Wir können Gefangene der «Tatsachen» werden – jener Klumpen toten Materials, die jeder Geschichtlichkeit fremd sind. Wir können uns dem fügen, was «evidente Tatsachen» sind (zum Beispiel der Macht eines ungerechten ökonomischen Systems). Doch dieser Quietismus muß als das verstanden werden, was er ist – als Feigheit. Wir können aber auch dem Bösen Widerstand leisten, dem Bösen, von außen her gesehen, dem hartnäckigen, zerstörerischen Bösen, dem Bösen, das von Menschen beseitigt werden kann, da es vom Menschen hervorgebracht ist. Bloch geht von der Voraussetzung aus, daß die Welt offen ist, daß es objektiv reale Möglichkeiten in ihr gibt und nicht nur vorherbestimmte Notwendigkeit, nicht nur mechanischen Determinismus.[36] Und er lehnt Hegels Philosophie eben deshalb ab, weil sie keinen Raum bietet für eine wirkliche Zukunft noch für die Möglichkeit von Überraschungen.[37]

Träume und Konkretheit

Tagträume, sagt Bloch, können eins von den Dingen sein, von denen wir uns nicht befreien können. Wir brauchen Träume, wenn wir uns daran geben, die Welt von morgen aufzubauen. Viele Luftschlösser von heute werden Paläste von morgen, Städte von morgen oder auch Gesellschaft von morgen.[38]

Das Problem der Träume liegt darin, daß sie leicht zu einem Nichts verfliegen angesichts der Widerstände der Umwelt. Doch das ist nicht das notwendige Schicksal aller Träume. Vielleicht müssen Utopien nicht unbedingt einen schlechten Namen haben; vielleicht müssen sie gar nicht unrealisierbare Ideale sein. Doch wenn sie Frucht tragen sollen, muß der Mensch sich eine neue Sicht der Welt zu eigen machen; er muß sich klar darüber werden, daß um ihn herum wirklich etwas geschieht, und er muß wissen, welche Art von Konflikten im Wirklichen stattfindet, so daß das Jagen nach Dingen der Zukunft, die bisher nicht existiert haben, auf feste Füße zu stehen kommt, daß es konkret wird und eine Beziehung zur Welt bekommt.[39]

Das bedeutet, daß der Mensch etwas erfassen muß – nicht als das, was es war, nicht als Ins-Sein-Gelangtes, sondern als Ins-Sein-Tretendes, als etwas, das seine Karten noch nicht ausgespielt hat, sondern als etwas, das sucht, was zu ihm gehört, und das vor allem den Menschen braucht, um das Potential, das im Welt-Prozeß schwebt, zu verwirklichen. Hoffen heißt die Welt als Aufgabe, als Modell, als Analyse einer nicht vorliegenden Probe sehen. Um dieses Bemühen erfolgreich zu machen, braucht der Mensch eine *docta spes*, eine Hoffnung, basierend auf einer spekulativen, metaphysischen Wissenschaft, die nicht nur das Blaue vom Himmel begreift, sondern auch sein Ultra-Violett, eine Wissenschaft, die ein Bewußtsein erzeugt, daß die Präsenz, die für gewöhnlich Wirklichkeit genannt wird, von einem ungeheur größeren Ozean objektiv realer Möglichkeit umgeben ist.[40]

Das Auftreten des Noch-Nicht

Nach Bloch erscheint das Noch-nicht-Seiende gleichermaßen als das Noch-nicht-ins-Dasein-Getretene und als das Noch-nicht-Bewußte (das schöpferisch Vor-Bewußte). Vom Standpunkt der Hoffnung aus ist das Noch-nicht-Bewußte ein Ausdruck dessen, was noch nicht ist, aber kommen wird; es stellt das Noch-nicht-ins-Dasein-Getretene dar.

Das Noch-nicht-Bewußte kann bisweilen auch als Nicht-mehr-Bewußtes identifiziert werden, als das in den Keller des Bewußtseins Verwiesene, wohin das einmal bewußt Gewesene abgesunken ist und wo es verfällt oder von wo es wieder hochgeholt wird.

Bloch behauptet, das Noch-nicht-Bewußte könne sichtbar sein, ohne daß es sich auf der Ebene des Bewußtseins bewegt. Das Noch-nicht-Bewußte zeigt sich unter verschiedenen Bedingungen deutlicher und läßt seine Präsenz mit größerer Gewißheit fühlen als unter anderen. Der «Hunger» im Geist erweist sich als besonders wirksam, wenn die Bedingungen vorhanden sind, unter denen der Anteil des Noch-nicht-Bewußten am höchsten ist: in der Jugend, in Zeiten der Wandlung und in der Produktivität. Unter solchen Bedingungen bricht die Hoffnung am stärksten hervor. Das Zukünftige, das Noch-Nicht, tritt in den Strom der Gegenwart ein und besitzt, obwohl es in seinen Umrissen und seiner Gestalt noch nicht vollkommen

deutlich ist, genügend Bestand, um einen ganz neuen Anstoß für das Leben zu geben. Utopien, Träume und revolutionäre Ideale werden wach. Und um ihretwillen hat ein Umwandlungsprozeß eingesetzt.[41]

Doch nichts ist vollständig vorherbestimmt. Der Mensch ist erforderlich, und der Mensch trifft die Entscheidung für etwas Unentschiedenes. Die sich außerhalb von ihm bewegende Wirklichkeit braucht den Menschen, daß er sie in Richtung auf das Gute lenkt. Hier ist für den Menschen etwas zu tun. Er braucht Mut, um diese Herausforderung der Hoffnung und das unvermeidlich in der Gestaltung der Zukunft enthaltene Wagnis anzunehmen. Die *natura naturans*... kommt dem Menschen auf halbem Wege entgegen und gibt ihm eine wohlbegründete Richtung, so daß er in einer konkreten Weise und in vollem Ernst schöpferisch tätig sein kann – nicht mit einem Vertrauen, denn das würde eine determinierte Welt als Grundlage voraussetzen, sondern in Furcht und Hoffnung, die auf der Grundlage des Noch-nicht-Bestimmten beruhen.[42]

Zusammenfassung

Die beiden Philosophen der Hoffnung, die wir hier näher betrachtet haben, zeigen manche interessante Ähnlichkeiten, obwohl sie sich in manchen sehr grundlegenden Punkten voneinander unterscheiden. Beide betonen die Idee, daß der Mensch sich auf einer Pilgerfahrt befindet. Marcel weist auf die Situation der Gefangenschaft als Korrelat zur Hoffnung hin, während Bloch den Menschen als nach vorn schauend sieht, auf die Zeit, in der sein wahres Daheim errichtet ist, in der das Ideal des menschlichen Wesens verwirklicht ist. Beide kritisieren die Haltung der Kapitulation dem gegenüber, was als widerstrebende «Fakten» oder «Erfahrung» betrachtet wird; sie heben hervor, daß diese Fakten sich in einem Zustand des Fließens befinden (Bloch) und daß es eine höhere Form der Erfahrung gibt, die den Menschen neue Horizonte eröffnet (Marcel). Nach Auffassung beider Philosophen leitet die Hoffnung einen kreativen Prozeß ein bzw. sie zapft die bereits vorhandenen und im Wirklichen wirkenden Quellen an – für Marcel Gott, und für Bloch die dialektische Realität – und zeigt uns die Zukunft, ohne uns zugleich Zugang zu den Geheimnissen Gottes oder dieser Realität zu geben. Beide Autoren wissen um das Wagnis der Hoffnung; Bloch betont daher, daß der Furcht mit Mut begegnet werden muß, während Marcel sich auf den Standpunkt stellt, daß die Funktion der Hoffnung in der Überwindung der Versuchung besteht, einen letztlichen Bankrott des Lebens und der Realität zu behaupten. Beide legen großen Wert auf die soziale und intersubjektive Seite der Hoffnung: Marcel, wenn er sagt, daß die Erfahrung der Gemeinschaft in der Liebe die Tür zur Hoffnung ist, während Bloch die Zukunft als von einer ganzen Klasse von Menschen erbaut sieht, die die gleichen Ideale teilen und auf die Schaffung einer klassenlosen Gesellschaft zugehen. Für Marcel liegt die Erfüllung der Hoffnung jenseits des Todes in der übernatürlichen Einheit einer menschlichen Vielheit, die in einem Reich der Liebe unter dem absoluten Du vereint ist. Er schließt nicht die Notwendigkeit einer aktiven Beteiligung am Ausbau einer besseren Welt, einer irdischen Zukunft, aus. Hoffnung ohne Aktivität ist Illusion. Doch zieht sich durch diese ganze Philosophie die Idee, daß der Tod des Geliebten eine Prüfung der Präsenz und Treue darstellt, die in der Präsenz des absoluten Du zu einem Ziel gelangt. Blochs Perspektive dagegen ist kompromißlos naturalistisch. Er ist ergriffen von der Gewißheit, daß das Neue in der Wirklichkeit aufbricht, sowohl im Subjekt wie im Objekt. Doch die ganze Befriedigung und der ganze Trost für den Einzelmenschen liegt in der projizierten Realisierung des menschlichen Wesens – der klassenlosen Gesellschaft.

[1] Le Porche du mystère de la deuxième vertu (Neuausgabe der NRF, Paris) 15–23. In einem Abschnitt des Gedichtes sagt Gott: «Mais l'espérance – voilà ce qui m'étonne moi-même. Ça c'est étonnant!»

[2] Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope (übers. von Emma Craufurd, London 1951) 67. (Vgl. 29–67.) Im weiteren zitiert als HV. Französisches Original: HV: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance (Paris 1947). Vgl. 1. Marcel's The Philosophy of Existentialism (übers. von Manya Harari, New York 1956) 9–46, On the Ontological Mystery, im Weiteren zitiert als OM. Französisches Original: Position et approches concrètes du mystère ontologique (Löwen 1949). – 2. Marcel's Being and Having (übers. von Katherine Farrer, New York 1965) 74–92. Im Weiteren zitiert als BH. Französisches Original: Être et Avoir (Paris 1935) 108–135. – 3. Marcel's The Mystery of Being, Faith and Reality (übers. von René Hague, Chicago 1960) Bd. II 163–185. Französisches Original: Le Mystère de l'être: Foi et realité (Paris 1951). – 4. Marcel's Philosophical Fragments 1909–1914 (übers. von Lionel A. Blain, South Bend 1965) 92–102. Französisches Original: Fragments philosophiques 1909–1914 (Löwen 1962) 78–92. – 5. Roger Troifontaines, De l'existence à l'être (Löwen 1953) Bd. II, 173–204.

[3] OM, 28. [4] HV, 29. [5] HV, 30.
[6] HV, 30, 32. [7] HV, 30. [8] HV, 32.
[9] OM, 29. [10] HV, 32. [11] HV, 46.
[12] BH, 77. [13] HV, 47, 63. [14] HV, 46.
[15] HV, 57–58, 60, 65–66. [16] HV, 60.
[17] HV, 53. [18] Ebd. [19] Ebd.
[20] HV, 51. [21] Ebd. [22] HV, 52.

[23] Man as Possibility: Cross Currents XVIII (Sommer 1968) 3, 280 – im Weiteren zitiert als MP. Vgl. 273–283, deutsches Original,

Der Mensch als Möglichkeit: Forum Österreichische Monatsblätter. für kulturelle Freiheit XIII (1965) 140–141, 357–361.

[24] Vgl. ebd.

[25] Vgl. E. Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie II (Frankfurt 1964) 176. – Alle weiteren englischen Übersetzungen (außer MP) sind entnommen Gerald O'Collin's, Man and His New Hopes (New York 1969).

[26] Vgl. E. Bloch, Das Prinzip der Hoffnung I (Frankfurt 1959) 285 – im weiteren zitiert als PH.

[27] Vgl. E. Bloch, Spuren (Frankfurt 1959) 32.

[28] Vgl. PH 8, 1526, 1406, vgl. auch 1515ff.

[29] Vgl. PH 929ff, 247.

[30] Vgl. PH 1413.

[31] Vgl. MP 279.

[32] Vgl. MP 279, 282.

[33] Vgl. MP 281.

[34] Vgl. MP 274–275.

[35] Vgl. ebd.

[36] Vgl. PH 242, MM 274, 279.

[37] Vgl. MP 274, 279.

[38] Vgl. MP 273.

[39] Vgl. MP 274, 279.

[40] Vgl. MP 280–281; Verfremdungen I (Frankfurt 1962) 219.

[41] Vgl. MP 281; PH 16, 1404, 1417.

[42] Vgl. MO 282–283.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

LIONEL BLAIN

geboren am 10. November 1929 in Woonsocket (USA), 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Gregoriana, an der Katholischen Universität von Amerika in Washington und an der Universität Löwen, ist Master of Arts, Lizentiat der Theologie und Doktor der Philosophie (1963) und Professor für Philosophie am Our Lady of Providence Seminary in Warwick (USA). Er veröffentlichte: Verification and Belief in God according to Gabriel Marcel (Löwen 1963).

Ferdinand Kerstiens

Die zeitgenössische Theologie der Hoffnung in Deutschland. Eine kritische Bibliographie

I. Problemstellung

Zum Anfang unseres Jahrhunderts leitete Ch. Péguy sein Buch «Tür zum Geheimnis der Hoffnung» ein: «Der Glaube, den ich am liebsten mag, sagt Gott, ist die Hoffnung.» Erst heute ist die Theologie dabei, diesen seherisch geprägten Satz einzuholen und zu verstehen. Etwa seit 1960 beginnt die Hoffnung zu einem zentralen Thema der Theologie zu werden, zu einem Thema, das jetzt schon fast modischen Charakter trägt und eine Überfülle von Publikationen hervorruft.

Der Anstoß dazu kam nicht primär von innertheologischen Überlegungen her, sondern von einem fundamentalen Wandel des Denk- und Erfahrungshorizontes, innerhalb dessen die Wirklichkeit begriffen wird. Spätestens seit der 11. These von Karl Marx über Feuerbach: «Die Philosophen haben die Wirklichkeit nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern», wird deutlich, daß die Welt einschließlich der sozialen Umwelt nicht mehr als der vorgegebene Rahmen menschlichen Lebens verstanden wird, sondern als Material einer besseren Zukunft, als Aufgabe der Veränderung, nicht der Anpassung. Zugleich wuchsen durch die wissenschaftlich-technische Entwicklung und die beginnende Industrialisierung die Möglichkeiten, diese Aufgabe anzupakken. Die neue Öffnung zur Zukunft und die Suche nach einer Orientierung finden ihren Ausdruck in zahlreichen Sammelbänden mit Aufsätzen verschiedenster Fachrichtungen und unterschiedlichster Beurteilung zum Thema Fortschritt, Zukunft und Hoffnung.[1] Sowohl die traditionelle (katholische) Theologie der Hoffnung, bei der es vornehmlich um ein Hoffen aus dieser Welt und ihrer Geschichte heraus auf die absolute Vollendung bei Gott ging,[2] als auch die (evangelische) dialektische Theologie mit ihrem Verständnis des eschatologischen Glaubens als Entweltlichung waren diesem neuzeitlichen Bewußtsein nicht gewachsen; sie enthüllen sich vielmehr angesichts der neuen Fragestellung als Flucht. Das neue Bedenken der Hoffnung ist die späte Antwort der Theologie auf das gewandelte Bewußtsein. Im folgenden soll keine Analyse der Entwicklung, sondern eine systematische Skizze des gegenwärtigen status quaestionis der Hoffnungstheologie versucht werden.[3]

II. Zur Hoffnungstheologie des AT

a) Die geschichtlich-prophetische Tradition

Eine Analyse der alttestamentlichen Hoffnungstheologie kann ausgehen von der Gotteserfahrung im Alten Bund.[4] Jahwe ist der Gott der Befreiung aus Ägypten, er ist der Nomadengott, der vor seinem Volk herzieht in ein neues Land. Dabei gibt er sich seinem Volk nicht preis; er kann nicht magisch beschworen werden; er zeigt sich seinem Volk als der Nahe, aber nicht Manipulierbare, als der je Größere, aber nicht Überwältigende.[5] Er

weist in die Zukunft, auf sein zukünftiges Handeln mit den Menschen, indem er erkannt wird, wenn man sich im Glauben an ihm festmacht. Jede erfahrene Erfüllung birgt für Israel einen Überschuß an neuer Verheißung in sich, so daß es gleichsam in eine wachsende Zukunft vorangetrieben wird. Dabei läßt die Verheißung selber einen Raum der Entscheidung offen, einen Raum für Umkehr und Treue, aber auch für Versagen und Abfall zu den falschen Göttern. Jahwe ist also nicht der Garant der bestehenden Ordnung, des Kosmos, der zeitlich heile Ursprung, in den hinein es zyklisch-mythisch zu fliehen gilt, sondern der geschichtsmächtige Gott,[6] der sein Volk einlädt, die Welt auf diese Verheißungen hin zu verändern, immer wieder neu aus dem Bestehenden auszuziehen und das Kommende in Verantwortung vor Gott zu gestalten. Das Geschichtsverständnis Israels ist also dynamisch-aktiv, orientiert an den Geschichtsdaten Jahwes.[7] Dabei richtet sich die Hoffnung Israels konkret auf die innerweltliche Zukunft im wachsenden Horizont.[8] Die Erfahrung Israels, die bestimmt ist vom Rückverweis auf geschehenes Handeln Jahwes in der Geschichte seines Volkes, vom Vorverweis seiner Verheißungen und vom Hinweis auf seinen Auftrag an sein Volk, ermöglicht ein Geschichtsdenken in größeren Zeiträumen, das die Menschen als Partner im Bund mit einbezieht. Die Perspektive der Hoffnung weckt die Kräfte zur Bewältigung der innerweltlichen Zukunft in Treue zu Jahwe und ordnet die Vergangenheit durch den Aufweis von Erfüllungen und durch die Aufdeckung des Gerichtes, beides als Hinweis auf die Chance einer noch größeren Zukunft in radikaler Verantwortung vor Gott verstanden. In dieser Deutung des Geschichtsverständnisses stimmen die Exegeten weitgehend überein.

b) Die Kontroversen zur Apokalyptik

Die große Leistung Israels ist es, an dieser Hoffnung auch im Exil und in nachexilischer Zeit nicht zu zerbrechen. Als Ausdrucksmaterial für die Hoffnungsbotschaft diente in dieser Zeit die zum Teil aus außerisraelitischen Quellen stammende Apokalyptik. Hier jedoch scheiden sich die Forscher.[9] Worum geht die Kontroverse? Die einen sehen in der Apokalyptik den Menschen zur völligen Passivität verurteilt. Alles, was er tun kann, geschieht in diesem Äon, der völlig verschwinden wird und zerstört werden muß, um dem neuen Äon Platz zu machen, der schon bei Gott fertig ist und nur noch offenbar werden soll. Das geschichtliche Denken der Propheten, das den Raum für Mitverantwortung der Menschen für die Geschichte und ihre Zukunft öffnet, sei hier verraten zugunsten einer Geheimlehre, die das Ende, das der Welt durch göttliche Determination gesetzt ist, schon jetzt durchschauen will. Die anderen verstehen die Apokalyptik als den Versuch, die Geschichte als Ganzes in den Blick zu bekommen, wie sie sich nach einem sinnvollen Plan Gottes entwickelt, in dem jedes seinen einmaligen Ort und Stellenwert hat. Vom Jahwisten bis zur Apokalyptik weitet sich das Geschichtsbild, statt einzelner Ereignisse werden immer größere Geschichtsabläufe als Offenbarung Gottes verstanden, sein Wirken an Israel und allen Völkern tritt in den Blick, bis endlich der ganze Kosmos in seiner Gesamtgeschichte als Offenbarung Jahwes verstanden wird. Diese Zukunftsbotschaft weckt die Hoffnung, die als Geduld nicht Passivität meint, sondern das Durchhaltevermögen, die aktive Treue zu Gott, die in äußerster Bedrängnis, auch angesichts innergeschichtlichen Scheiterns nicht erliegt. Hier sei der Ansatz für das Verstehen von Kreuz und Auferstehung Jesu. Die Fragen zur Apokalyptik sind noch nicht ausdiskutiert. Die wachsende Zahl von Veröffentlichungen zeigt die Bedeutung dieses Themas innerhalb der neu aufgebrochenen Frage nach dem Verhältnis von Hoffnung, Geschichte und Welt.

III. Hoffnungstheologie des NT

Die neutestamentliche Exegese war lange mit dem Problem von Naherwartung und Parusieverzögerung sowie mit der Diskussion über präsentische oder futurische Eschatologie beschäftigt. Die Erkenntnis alttestamentlicher Hermeneutik, die Forschungen zum Verstehenshorizont semitischen Denkens und die systematisch-theologische Frage nach Hoffnung und Zukunft im gegenwärtigen Verstehenshorizont haben auch die neutestamentliche Exegese neu in Bewegung gebracht. Hier kann nur auf die Theologie der Auferstehung Jesu und auf die daraus folgende Theologie der Hoffnung eingegangen werden.[10]

Jesu Auferstehung spielte in der katholischen Theologie lange eine sekundäre Rolle als apologetischer Beweis der Gottheit Christi. Diese Funktion der Osterbotschaft ist einer differenzierten hermeneutischen Diskussion gewichen, die zugleich die gesamttheologische Bedeutung der Auferstehung Jesu neu ans Licht gebracht hat. Die Osterbotschaft wird als Prophetie in ihrer höchsten, in der endlichen Zeit möglichen Form verstanden, als Real-Verheißung der Zukunft, die

schon im neuen Leben des Glaubenden beginnt und vorweg verwirklicht wird.[11] Mit dieser Prolepse der verheißenen Zukunft ist das apokalyptische Schema von der Auferweckung der Toten durchbrochen. Aber dennoch ist damit auch für Christus nicht alles geschehen. Er hat selber auch als Auferstandener noch neue Zukunft vor sich, nämlich das Hineingezogenwerden von Menschen und Welt in seine Auferstehung. Die «eschatologische Differenz» zwischen Jesu Auferstehung und der Auferstehung der Toten öffnet neu den Raum wahrer Geschichte, den Raum für Verantwortung und Versagen, für Sendung und Neugestaltung der Welt auf die verheißene, schon angebrochene Zukunft hin. Damit wird die Eschatologie aus ihrer Isolierung am Ende der Dogmatik herausgeholt und die eschatologische Dimension der ganzen christlichen Existenz neu begriffen. Christliche Theologie ist dann in allen ihren Disziplinen «Tendenzkunde der Auferstehung und der Zukunft Christi».[12] Die heutige Diskussion bezieht sich vor allem auf drei Punkte: den Geschehenscharakter der Auferstehung Jesu, die Art der Ostererfahrung durch die Jünger und die Bedeutung der Osterbotschaft für die Zukunft der Welt.

Die Annahme der Osterbotschaft geschieht, indem sich der Mensch einläßt in die Tendenz der durch Christi Auferstehung neu eröffneten Geschichte, einläßt durch den Glauben, der sich zugleich als Hoffen auf die Erfüllung hin ausstreckt und die Tendenz durch die Praxis christlichen Lebens in der Veränderung dieser Welt weitertreibt. Die Hoffnung ist nicht ein zusätzlicher, nachträglicher Akt zum Glauben, sondern inneres Moment des Glaubens selbst.[13]

IV. Einige systematische Überlegungen

Neben den exegetischen Erkenntnissen und in eins mit ihnen, wurde für die Theologie die Auseinandersetzung um das Werk Teilhard de Chardins[14] und Ernst Blochs[15] wichtig. Die Gespräche der Paulusgesellschaft mit den Marxisten vertieften die theologische Auseinandersetzung um die Zukunftsbedeutung der christlichen Botschaft und ihre geschichtliche Initiativ-Funktion.[16] Charakteristisch ist für die neue Theologie der Hoffnung das Gespräch mit kritischer Gesellschaftstheorie, philosophischer Hermeneutik und naturwissenschaftlich-technischer Futurologie: Die Theologie ist wieder neu in die Auseinandersetzung mit den geistigen und politischen Strömungen der Gegenwart eingetreten.[17] Die Linien dieser neuen Theologie kreuzen sich deswegen vielfältig untereinander und mit außertheologischen Entwürfen. Die Terminologie ist zudem noch so fließend, daß sich Mißverständnisse und falsche Kontroversen ergeben. Es ist deswegen nur möglich, einige Bereiche der Diskussion hier vorzustellen.

a) Die «*Theologie der Hoffnung*» (J. Moltmann) hat eine weite Diskussion ausgelöst.[18] Emphatische Zustimmung und kritische Negierung dieses Neuansatzes zeigen, daß Moltmann einen wunden Punkt der Theologie berührte, eine Leerstelle im Verhältnis von Theologie, Glaubensbewußtsein und Weltverantwortung. Das Anliegen dieser Theologie ist es, die Praxisbezogenheit der Hoffnung, die sich an der Erweckung Jesu entzündet, und den dadurch geforderten immer neuen Exodus der Gemeinde aus allem Bestehenden herauszustellen. Diese theologische Deutung führt aus der Engführung, die Auferstehungsbotschaft als (unhaltbaren) historischen Bericht oder als bloßen Entscheidungsruf zu verstehen, heraus und läßt die Auferstehung als geschichtseröffnende und zur verändernden Tat verpflichtende Verheißungsbotschaft erkennen. Die Kirche wird so von der ihr durch die gegenwärtige Gesellschaft zugedachten Ersatzfunktion für gesellschaftliche Ausfallserscheinungen befreit und zur Avantgarde der menschlicheren Zukunft, zum Stachel im Fleisch der Gegenwart. Die von Christus her geschenkte und erfahrene Freiheit, die Botschaft des Reiches Gottes meinen nicht nur innere Freiheit und Seligkeit, sondern immer zugleich Schalom für den ganzen Menschen in seinen sozialen Bezügen, Frieden auf Erden und Befreiung von Vergänglichkeit. Gott ist nicht der «Ganz-Andere», sondern der «Ganz-Ändernde». Das ist deshalb möglich, weil die Zukunft in Christus schon die Vergangenheit bestimmt und so die Gegenwart vorantreibt. Die Diskussion über die Theologie der Hoffnung bezieht sich vor allem auf drei Punkte: Ob Moltmann nicht das Heil zu sehr futurisiere und dadurch blind werde für das schon jetzt geschenkte neue Leben in der Rechtfertigung, wie aus den Verheißungen konkrete Handlungsimperative abgeleitet werden können und wie sich die innerweltliche Zukunft zur verheißenen Zukunft verhält.

b) Die «*politische Theologie*» (J. B. Metz)[19] hat ein doppeltes Anliegen: sie will kritisches Korrektiv sein gegenüber allen transzendentalen, existentialen und personalistischen Auslegungen der Botschaft Jesu, die aus der seit der Aufklärung aufgebrochenen Diskrepanz zwischen Religion und Gesellschaft in eine Privatisierung von Botschaft und

Glaube fliehen, statt diese Diskrepanz kritisch zu bewältigen. Zum anderen versteht sich die politische Theologie als Versuch, die eschatologisch-universale Botschaft unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft, ihrer Struktur und Öffentlichkeit, ihrer Problemsituation und Chancen zu vermitteln. Diese Vermittlung kann nicht auf bloß theoretische Weise geschehen, sondern muß sich zugleich in einer neuen Praxis erweisen und verantworten. Die eschatologische Botschaft ist selber öffentliche Kritik der jeweiligen Gegenwart, Aufdeckung ihrer Veränderungsbedürftigkeit und Initiative zu ihrer Humanisierung. Diese Vermittlung der eschatologisch-kritischen Botschaft kann jedoch nur eine Kirche leisten, die ideologiekritisch ihre eigene Praxis durchschaut, die um die Differenz zwischen ihrer Botschaft und ihrer eigenen Wirklichkeit weiß und diese Differenz zu überwinden sucht.[20]. Die Diskussion geht um die Fragen, ob hier nicht die Botschaft Jesu auf eine politische Initiative im Sinne einer politisierenden Theologie reduziert werde und ob die Kirche überhaupt fähig und berufen sei, als gesellschaftskritische Instanz zu agieren.

c) Die «*Theologie der Revolution*» (R. Shaull)[21] stammt aus anderen Wurzeln als die politische Theologie. Sie ist vor allem eine Frucht der Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Situation der Kirche und ihrer sozialen Verantwortung für eine humanere Welt. Ihr Erfahrungshorizont ist vor allem die lateinamerikanische Situation, die nach Ansicht vieler nur noch den revolutionären Weg offen läßt. Gottes Handeln zielt auf die Veränderung der Welt. Das Kommen Christi und das Werk seines Geistes bringen neue beunruhigende Kräfte in die Geschichte ein. Gott selber ist mit im Kampf für eine menschlichere Welt. Der Christ erfährt diesen Gott nur, indem er sich in diese Bewegung einläßt, indem er selber die Revolution vorantreibt. Das politisch-revolutionäre Vokabular wird zur säkularen Auslegung der Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes. Die Schwierigkeit der Interpretation dieser Theologie der Revolution liegt vor allem in dem ungeklärten Revolutionsbegriff, den jeder Autor wieder anders verwendet. Eine weitere Schwierigkeit liegt in der (notwendigen) Verquickung mit soziologischen, wirtschaftspolitischen und psychologischen Erkenntnissen und Theorien. Das Problem der Gewalt im revolutionären Prozeß ist noch nicht ausdiskutiert.

d) Eine neue geistliche Theologie der Hoffnung beginnt sich abzuzeichnen. Die Theologie der Hoffnung ist seit Beginn nicht bloß eine Frage der Fachtheologie geblieben, sondern zur Frage des christlichen Lebens geworden.[22] Die christliche Hoffnung ist nicht Feind der innerweltlichen Hoffnungen; die eine Hoffnung wird vielmehr durch die vielen Hoffnungen vermittelt. Der Mensch geht auf Gottes Zukunft zu, indem er auf seine innerweltliche Zukunft zugeht. Dabei ordnet, kritisiert und bündelt die christliche Hoffnung die innerweltlichen Hoffnungen, übersteigt und vollendet sie an deren Grenzen. So inspiriert die christliche Hoffnung den Einsatz des Christen für den Nächsten im individuellen und sozialen Rahmen bis hin zur Hingabe des eigenen Lebens, zur Möglichkeit innerweltlichen Scheiterns, da die Hoffnung auch im Tod nicht zerbricht. Sie ist ja vom Tod und von der todüberwindenden Auferstehung Jesu geweckt und ermächtigt. Der Christ wird dadurch fähig, seine Begegnungen mit den Menschen, die Alltäglichkeit seines Lebens, die vielfältigen Resignationen und Frustrationen der gegenwärtigen Gesellschaft, die Dunkelheit der verborgenen Nähe Gottes, die unvollkommene Gestalt der Kirche in der Perspektive seiner Hoffnung anzunehmen und als Aufgabe zu begreifen.

Die Hoffnung wird auch nach dem Tod nicht einfach in Erfüllung gehen. Sie «bleibt» (1 Kor 13,13) als staunende, vertrauende Hingabe an den immer größeren Gott und an die Freiheit seiner Liebe. Sie bleibt als Bereitschaft, Gott selbst als das ewige und nicht auszuschöpfende Geschenk seiner Liebe anzunehmen.[23]

[1] E. Burck (Hrsg.): Die Idee des Fortschritts, München 1963; H. Kuhn/F. Wiedemann: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964; Die Hoffnungen unserer Zeit. 10 Beiträge, München 1964; U. Schöndorfer (Hrsg.): Der Fortschrittsglaube. Sinn und Gefahren, Graz 1965; Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien (Festschrift E. Forsthoff), Stuttgart 1967; Das umstrittene Experiment: der Mensch. 27 Wissenschaftler diskutieren die Elemente einer biologischen Revolution, München 1966 (Man and his future. A Ciba Foundation Volume, edited by G. Walstenholme, London 1963).

[2] Die zahlreichen Eschatologie-Traktate schweigen bis auf M. Schmaus: Katholische Dogmatik IV, 2, München ^{5}1959, von der Hoffnung.

[3] Zwei neue Überblicke katholischer Theologen (mit zahlreichen Literaturangaben) liegen dazu vor: G. Greshake: Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über Zukunft und Geschichte, Essen 1969; F. Kerstiens: Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969. Diese beiden Arbeiten werden im folgenden nur mit dem Verfassernamen zitiert.

[4] H. D. Preuß: Jahweglaube und Zukunftserwartung. Beitr. z. Wiss. v. A u. NT, Heft 7, Stuttgart 1968 (mit zahlreichen Literaturangaben); V. Maag: Malkut JHWH, in VT Suppl. VII (1960) 129 bis 153; Greshake 173–208; Kerstiens 95–112.

[5] Zur Analyse des Gottesnamens: T. C. Vriezen: Ehje aser ehje, in: Festschrift für A. Bertholet, Tübingen 1950, 498–512; G. V. Rad: Theologie des Alten Testaments I, München ^{4}1962, 193–199; sowie

die Kommentare zur Stelle Ex 3,14, bes. M. Noth: Das zweite Buch Moses, ATD Bd. 5, Göttingen 1961, 30f.

[6] Auch die Schöpfungstheologie Israels ist nur innerhalb von Verheißungen und Zukunft zu verstehen. Sie entsteht im Zuge der Universalisierung des Bundesgottes, seiner Inthronisierung als Herr über alle anderen Götter und Völker: G. V. Rad: Theologie des AT I, 149–167; ders.: Theologische Probleme des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, in: ders.: Gesammelte Studien zum AT, München 1958, 136–147; R. Rendtorff: Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens von Deuterojesaja, in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 51 (1964), 3–13.

[7] A. Weiser: Glaube und Geschichte im Alten Testament, Göttingen 1961, 99–182; G. V. Rad: Theologie des AT I u. II (II: München ^{3}1962); C. Westermann (Hrsg.): Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, München 1961; W. Zimmerli: Gottes Offenbarung, München 1963; R. Rendtorff: Die Offenbarungsvorstellungen im alten Israel, in: W. Pannenberg (Hrsg.): Offenbarung als Geschichte, Kerygma u. Dogma, Beiheft 1, Göttingen ^{2}1963.

[8] H. Eising: Die Berufung Israels: Sinn und Erfüllung, in: W. Heinen/J. Schreiner (Hrsg.): Erwartung – Verheißung – Erfüllung, Würzburg 1969, 33–62; J. Schreiner: Was verheißen Israels Propheten?, in: op. cit. 86–110.

[9] J. M. Schmidt: Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, Neukirchen 1969; J. Schreiner: Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung, München 1969; Greshake 219–233; Kerstiens 112–119.

Negative Wertung der Apokalyptik durch G. V. Rad: Theologie des AT II, 314–321; G. Fohrer: Die Struktur alttestamentlicher Eschatologie, in: Theol. Lit. Zeitschr. 85 (1960), 401–420; A. Oepke: kalypto, in: Theol. Wörterbuch z. NT III, 581; G. Sauter: Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, Zürich 1965, 229 bis 251.

Positive Wertung durch: H. Gross: Die Entwicklung alttestamentlicher Heilshoffnung, in: Trierer Theol. Zeitschr. 70 (1961), 15–28; M. Noth: Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik, Köln 1954; K. Koch: Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel, in: Hist. Zeitschr. 193 (1961), 1–32; A. Strobel: Kerygma und Apokalyptik, Göttingen 1967; E. Käsemann: Zum Thema urchristlicher Apokalyptik, in: ders.: Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen ^{2}1965, 105–131; W. Pannenberg: Dogmatische Thesen, in: ders. (Hrsg.): Offenbarung als Geschichte, 91–114; J. Moltmann: Theologie der Hoffnung, München ^{6}1966; 120–124.

[10] F. Mußner: Die Auferstehung Jesu, München 1969 (mit reicher Literatur); P. Hoffmann: Die Toten in Christus, Neutest. Abh., Neue Folge Bd. 2, Münster 1966; K. Lehmann: Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift, Quaest. disp. Bd. 38, Freiburg 1968; J. Moltmann: Theologie der Hoffnung, 125–209; ders.: Perspektiven der Theologie, Gesammelte Aufsätze, München/Mainz 1968; W. Pannenberg: Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964; ders. (Hrsg.): Offenbarung als Geschichte; Greshake 239–304; Kerstiens 123–128.

[11] K. Kertelge, «Rechtfertigung» bei Paulus = Neutest. Abh., Neue Folge Bd. 3 (Münster 1967); P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (Göttingen 1965); U. Lutz: Das Geschichtsverständnis des Paulus = Beitr. zur ev. Theol. Bd. 49 (München 1968); W. Dantine, Rechtfertigung und Gottesgerechtigkeit: Verkündigung und Forschung, Beih. zur «Ev. Thel.» Heft 2 (1966) 68–100.

[12] J. Moltmann, Theologie der Hoffnung 177.

[13] O. Kuß, Der Römerbrief (Regensburg 1957) 195–198; H. Schlier, Über die Hoffnung: ders., Besinnung auf das NT (Freiburg ^{2}1967) 135–145; N. Brox, Die Hoffnung des Christen (Wien o. J. [1965]); E. Käsemann, Paulinische Perspektiven (Tübingen 1969); W. Thüsing, Der Gott der Hoffnung (Röm 15,13): W. Heinen/J. Schreiner, Erwartung – Verheißung – Erfüllung 63–85.

[14] Zur theologischen Bedeutung Teilhard de Chardins: G. Crespy, Das theologische Denken Teilhard de Chardins (Stuttgart 1963).

[15] Zur theologischen Bedeutung E. Blochs: S. Unseld (Hrsg.), Ernst Bloch zu Ehren. Beiträge zu seinem Werk (Frankfurt 1965), darin vor allem die Beiträge von Metz, Moltmann und Pannenberg; E. Kimmerle, Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk Ernst Blochs (Bonn 1966); W. D. Marsch, Hoffen worauf? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch (Hamburg 1963); G. Sauter, Zukunft und Verheißung 277–348.

[16] K. Rahner/R. Garaudy/J. B. Metz, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus (Hamburg 1966); Schöpfertum und Freiheit. Dokumente der Paulusgesellschaft 19 (München 1968); K. Rahner, Über die theologische Problematik der «Neuen Erde»: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII (Einsiedeln 1967) 580–592; ders., Immanente und transzendente Vollendung der Welt aaO. 593–612; ders., Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VI (Einsiedeln 1965) 77–90; G. Sauter, Die Frage nach der Zukunft im Gespräch mit Marxisten: Concilium 5 (1969) 55–59.

[17] G. Sauter, Zukunft und Verheißung; J. Pieper, Hoffnung und Geschichte (München 1967); W. D. Marsch, Zukunft (Stuttgart 1969); W. Heinen/J. Schreiner, Erwartung – Verheißung – Erfüllung; E. Schillebeeckx, Gott und die Zukunft des Menschen (Mainz 1969) (Bilthoven 1969); Greshake 321–411; Kerstiens 189–226.

[18] Vgl. neben den bereits erwähnten Werken Moltmann: W. D. Marsch (Hrsg.), Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» (München 1967) (mit zahlreichen Literaturangaben); W. Kreck, Die Zukunft des Gekommenen, Grundprobleme der Eschatologie (München ^{2}1966). P. Schütz hatte schon vor Moltmann kritische Fragen zur gegenwärtigen Theologie gestellt und Anregungen zu einer neuen Theologie der Hoffnung gegeben, die später Moltmann und andere wieder aufgegriffen haben, allerdings ohne sich auf Schütz zu berufen. Vgl.: P. Schütz, Freiheit – Hoffnung – Prophetie. Von der Gegenwärtigkeit des Zukünftigen. Ges. Werke, Bd. III (Hamburg 1963); Kerstiens 120–157.

[19] J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz-München 1968) 99–146; ders., Politische Theologie: Sacramentum Mundi III, 1232–1240; H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur «Politischen Theologie» (Mainz-München 1969) (mit zahlreichen Literaturangaben).

[20] J. B. Metz, Reform und Gegenreformation heute (Mainz-München 1969).

[21] E. Feil/R. Weth (Hrsg.), Diskussion zur «Theologie der Revolution» (Mainz-München 1969) (mit Dokumenten und reichen Literaturangaben); T. R. Rendtorff/H. E. Tödt, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien = edition suhrkamp 258 (Frankfurt ^{2}1966); H. Cox, Stadt ohne Gott? (Stuttgart 1966) (The secular city [New York ^{2}1966]); ders., Der Christ als Rebell oder Streitreden wider die Trägheit (Kassel ^{2}1968). (God's Revolution ans Man's Responsibility [Valley Forge].)

[22] Hier ist vor allem L. Boros zu nennen: Erlöstes Leben (Mainz 1965); ders.; Im Menschen Gott begegnen (Mainz 1967); ders., Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung in christlichem Denken (Olten 1968); J. Moussé, Die Hoffnung, die in euch ist (Graz 1968) (L'Esperance des Hommes [Paris]); A. Grabner, In Gottes Zukunft = Theol. Med. Heft 22 (Einsiedeln 1968); K. Rahner, Die Zukunft der Kirche hat schon begonnen: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. IV (Freiburg 1969) 744–759; vgl. die Thematik dieses Heftes.

[23] K. Rahner, Zur Theologie der Hoffnung: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, 561–579; L. Boros, Erlöstes Leben 28f; Kerstiens 210–214.

FERDINAND KERSTIENS

geboren am 23. März 1933 in Münster, 1959 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Freiburg i. Br., Münster und München, ist Doktor der Theologie (1968) und seit 1968 Studentenseelsorger an der Universität Münster. Er veröffentlichte: Hoffnungsstruktur des Glaubens (Mainz 1969).

Jan Peters

Black Theology als Hoffnungszeichen

Diese der Spiritualität gewidmete Nummer der Zeitschrift CONCILIUM soll darlegen, daß die Aussagen und Bekenntnisse unseres Glaubens eine existentielle Tendenz haben. Wenn der Christ erlöst zu sein behauptet und wenn er bekennt, daß in ihm ein neues Leben als Quelle erlösender Energie wohnt, wird diese Überzeugung in seinem Leben existentielle Gestalt bekommen müssen. Sonst werden die Glaubensaussagen zu einer Ideologie, die nur die Fakten des Lebens zu legitimieren sucht, und seine Überzeugung kann sich nicht authentisch als Quell und Leben manifestieren. Der Christ wird also das Gegenteil von dem sein, was Nietzsche zynisch von ihm feststellen zu müssen glaubte: an einem Christen könne man unmöglich sehen, daß er erlöst sei. Biblisch ausgedrückt: Der Christ kann sich nicht wie ein Mensch geben, der keine Hoffnung hat.

Das Wagnis des Zweiten Vatikanischen Konzils ist als Ganzes eine solche existentielle Erfahrung der Hoffnung. Die Tatsache, daß die katholische Glaubensgemeinschaft gerade in dem Augenblick, da der Glaube seine Selbstverständlichkeit verliert und von außen her kaum noch Anstoß oder Bestätigung erhält, trotzdem von der Glaubenszukunft zu reden wagt, ohne im voraus zu wissen, welche Geister dadurch gerufen werden – das ist in seinem Ganzen ein Hoffnungszeichen. Nachher kann man dann zwar sagen, daß diese Hoffnung bei vielen, sogar bei manchen der Initiatoren zerschlagen wurde; aber dann gilt das doch an erster Stelle für diejenigen, die Hoffnung mit oberflächlichem Optimismus verwechseln oder mit dem, was Ricœur die *Voraussicht* (le prospectif) nennt, wie es die Redensart versteht: Regieren heißt Vorausschauen – das vernunftbestimmte Schätzen und wirtschaftliche Ermöglichen der Zukunft, aber ohne das Risiko auf sich zu nehmen, in eine eventuelle Bresche zu springen, die durch eine *Aussicht* (le perspectif) in den Nebel der Unsicherheit geschlagen wird. Natürlich ist auch jegliche Fürsorge und das fachliche Anfassen der Voraussicht (prospectif) so etwas wie eine säkulare Hoffnung; sie muß sogar vorhanden sein, wenn eine subtilere und mit mehr Risiko verbundene Gestalt der Hoffnung gerechtfertigt sein soll.

Es gibt eine kurzfristige und eine langfristige Hoffnung. Die kurzfristige Hoffnung, Hoffnung auf kurze Zeit, wird gerechtfertigt und getragen vom Grad der Einsichtigkeit, vom «logos» (vgl. Futuro*logie*), von Wahrscheinlichkeit, Chancenberechnung, vom verringerten Risiko. Deshalb fordert die Hoffnung auf kurze Zeit weniger ethischen Mut, sich in das Loch der Zukunft zu stürzen, und läuft der also für säkulare Hoffnung zugerüstete Mensch weniger Gefahr, sein Gesicht zu verlieren. Hoffnung für längere Zukunft setzt einen unerschütterlichen Glauben voraus: Bewußtwerdung des Risikos und existentielles Einkalkulieren der Möglichkeit des Gesichtsverlustes nach außen hin. Sie schärft aber das Gesichtsvermögen der Augen des Glaubens, wie die Tradition das nennt.

Wenn in diesem Bericht von Black Theology als Hoffnungszeichen gesprochen wird, ist hier «Hoffnung» als Hoffnung auf lange Zukunft gemeint. Hoffnung wird dabei nicht als oberflächlicher Optimismus verstanden, der schon beim Erscheinen der ersten Schwalbe im Lenz der Theologie Viktoria kräht. Wir wollen hier Hoffnung betont als Hoffnung auf lange Zukunft verstehen; die auf eine Perspektive eingeht, die sie sich selbst schafft; Hoffnung auf lange Zukunft mit verantworteten Risiken von Gesichtsverlust. Die Verantwortung einer solchen Hoffnung (denn auch von dieser Hoffnung, die in uns lebt, muß Rechenschaft abgelegt werden: 1 Petr 3,15) liegt gerade in der eröffneten Perspektive.[1] Viel wird also davon abhängen, ob wir in diesem Beitrag diese Perspektive in dem komplexen Ganzen werden zeigen können, das mit Black Theology bezeichnet wird. Dafür wird dienlich sein, zuerst das Phänomen Black Theology[2] in seinem gesellschaftlichen Zusammenhang aus der Nähe zu betrachten. Dann erst kann sich zeigen, ob dieses Phänomen perspektiveerweiternd wirkt, wenn man es mit dem Erwartungsmodell der christlichen Hoffnung zusammensieht: dem Herbeikommen *(adventus)* Seines Reiches. Es geht also nicht um den Aufweis der Hoffnung, die in einzelnen Personen wie Martin Luther King, Abernathy oder Jackson lebt, sondern um die Deutung eines Kollektivgeschehens in der Welt der Farbigen als Hoffnungsmotiv für die Zukunft des Christentums. Vorab sei noch gesagt, daß das Phänomen Black Theology sich auch aus politischen, ökonomischen, rechtlichen, psychologischen und rassischen Faktoren erklären läßt. Die Motivierung der Black

Theology durch die Wissenschaft dieser Bereiche kann in diesem Bericht nur angedeutet werden;[3] sie können nicht als Motivierungen betrachtet werden, die die theologische Motivierung ausschließen, sondern eher als Motivierungen, die die Theologie auffordern, dieses Phänomen nicht zu übersehen oder ihm aus dem Weg zu gehen.

1. Das Phänomen «Black Theology» in der Adventsperspektive

Wir benutzen hier das Wort «Adventsperspektive» («adventorisch»[4]), um auszudrücken, daß wir keine futuristische oder sogar futorologische Perspektive meinen, sondern eine Perspektive, die man erhält durch das Ausschauen mit den Augen des Glaubens nach dem *adventus Domini* als einem noch unvollendeten heilsgeschichtlichen Geschehen. Der hier gemachte Unterschied zwischen *adventus* und *futurum* (zwischen jemandem, der auf uns zukommt, und der Zukunft) scheint subtil zu sein. Doch gibt es wenigstens einen Niveau-Unterschied. Was der geschichtliche Mensch als Zukunft vor sich hat, ist immer unsicher und dadurch bedrohend. Diesen Rand von Bedrohung kann der Mensch selbst durch den wissenschaftlichen Fortschritt schmaler machen, indem er schon jetzt in diese Zukunft Einsichtigkeit («logos») einführt. Die christliche Überzeugung erfährt diese Zukunft aber auch als persönlich auf uns zukommenden Gott. In Jesus von Nazareth ist dieses auf uns Zukommen des persönlichen Gottes geschichtliche Wirklichkeit geworden, die noch nicht vollendet ist: Gott ist der noch Kommende. Er ist nicht nur derjenige, der sich schon geoffenbart hat; er ist ebenso der sich immer Offenbarende, der niemals in absolutes Schweigen verfällt. Mit dieser Überzeugung gibt die Zukunft nicht nur zu denken, sie gibt auch in christlichem Sinne zu hoffen: Die Zukunft ist nicht rein unpersönlich als ein anonymes «Gegenüber» des Menschen; sie hat auch das «Gesicht» eines persönlich den Menschen Gutgesinnten, der auf uns zukommt und den wir erwarten sollen: *adventus Domini*.

Ein anderer Beitrag dieser Nummer charakterisiert bei Erwähnung der Negro-Spirituals das Christentum der Neger als Erfahrung eines verkürzten Evangeliums. Diese Verkürzung steht in Zusammenhang mit dem sozialen Zustand der Neger in den Vereinigten Staaten (Sklavendasein) und ihrer beschränkten Bewußtwerdung. Das Christentum brachte zunächst nur Licht in ihren faktischen Zustand: ihre Verbannung aus dem Leben der Weißen und das Verstehenlernen ihres gesellschaftlichen Zustandes als Kreuz, als Leid, als Identifikation mit dem leidenden Knecht bei Jesaja, mit dem stets auf dem Weg seienden und umherirrenden Volk Israel, mit dem leidenden Christus oder – ein beredtes Symbol für ihr Minderwertigkeitsgefühl – mit Simon von Cyrene.

Man kann zu erforschen versuchen, warum das Christentum der Schwarzen aus der Schrift eine Auswahl traf. Man wird als Ergebnis auf soziale Mißstände stoßen und nicht auf rassische Differenzen. Außerhalb der Vereinigten Staaten (z. B. in den amerikanischen Ländern, die unter Herrschaft des spanischen Kolonialismus standen) ist die Scheidung zwischen weißen Christen und schwarzen Christen nie so scharf gewesen wie in den Vereinigten Staaten von Amerika.[4] Die meisten schwarzen Christen der Vereinigten Staaten gehören zur «black church». Diese «schwarzen Kirchen» sind die ältesten Einrichtungen der Neger in den Vereinigten Staaten. Von den 16 Millionen schwarzen Christen gehören 14 Millionen zu kirchlichen Denominationen, die von den Schwarzen selbst ins Leben gerufen wurden; nur 2 Millionen gehören zu Denominationen mit weißer Mehrheit. In diesem Zusammenhang kann es nicht verwundern, daß nur 800000 Schwarze zur Katholischen Kirche gehören (1,7% von allen Katholiken der Vereinigten Staaten); bei der zentralistischen Struktur der Katholischen Kirche ist es nämlich fast unmöglich, zu einer eigenen Katholischen Kirche für Schwarze zu kommen.[5] In der gesellschaftlichen Einschätzung von der weißen Bourgeoisie der Vereinigten Staaten ist das Christentum der Schwarzen so etwas wie ein zweitrangiges Christentum. In dieser Hinsicht ist ein erster Auftrag der Black Theology, diese Scheidung von weißen und schwarzen Christen aus dem Weg zu räumen. Nur ein Pharisäer könnte so tun, als ob die Theologie der Weißen von diesem Prozeß nichts zu lernen hätte. Eines der ersten Ergebnisse der Black Theology ist eine Ausweitung des christlichen Bewußtseins. Das stellt aber auch die «weiße Theologie» vor die Frage nach ihrer eigenen Identität. Auf beiden Seiten wird man zu einer Erneuerung der christlichen Identität kommen müssen. Das Denken der Schwarzen in der Black Theology macht dem weißen Theologen bewußt, in welchem Maße sein «universales» theologisches Denken ein Mythos ist; es war ein «weißes» Denken der christlichen Offenbarung. So wird Black Theology zur Erneuerung für Schwarze und Weiße. Das kann zu einer neuen Form von Pluralität in der

Theologie führen; es kann auch zu einer Integration der «schwarzen Theologie» in die «weiße Theologie» führen; und schließlich kann es zu einer revolutionären Bewußtwerdung der schwarzen Christen in den Vereinigten Staaten von Amerika führen. Damit sind die drei großen Richtungen angegeben, in denen sich die Black Theology heute bewegt. Diese drei Richtungen knüpfen an die drei entsprechenden Richtungen an, mit denen sich zur Zeit das schwarze Amerika präsentiert: Bei der Integrationsbewegung, die sich am besten und deutlichsten in Martin Luther King symbolisierte; bei einer Bewegung zum Staat im Staat, zu einer Kirche in der Kirche, der Bewegung eines schwarzen Nationalismus, einer eigenen schwarzen Kultur und einer eigenen Universitätsbildung – eine Bewegung, die vor allem bei den Jüngeren Erfolg hat; und bei einer marxistisch orientierten Bewegung wie der der Schwarzen Panther, der Bewegung der Black Militants und der Black Power. Letztere Bewegung ist wohl die radikalste und stellt die Black Theology vor ebenso viele Probleme wie die revolutionären Bewegungen die Theologie überhaupt. Für das Bewußtsein des größten Teils der Black Militants war Gezeitenwechsel, als Stokely Carmichael auf einer staubigen Straße von Mississippi im Juni 1966 den Ruf «Black Power» ausstieß. Er hat das Ohr einer ganzen Nation erreicht und das Herz des schwarzen Mannes berührt und mit neuer Hoffnung froh gemacht.[6] Das Schwarze Manifest des James Forman vom 4. Mai 1969 scheint erst ein Anfang zu sein. Eine einflußreiche Arbeitsgruppe schwarzer Kirchenführer hat das Manifest als «gerecht, menschlich und theologisch korrekt» akzeptiert: «Und wenn auch die weißen Christen schockiert sein werden – es ist ein heilender Eingriff Christi selbst.» Einem Theologen kommt diese Aussage wohl etwas allzu schnell. Man wird aber zugeben müssen, daß das Manifest einen Schockeffekt gehabt und bei vielen Schwarzen das Bewußtsein wachgerufen hat, daß die Kirche wieder einmal «als ideologische Komponente des Establishments» auf der falschen Seite der (jetzt schwarzen) Revolution ausgekommen ist. Die Frage ist, wie «die schwarzen Kirchen» bald ihre Vergangenheit verstehen werden und wie die Black Theology ihnen dabei helfen wird. Der Text des Schwarzen Manifests selbst läßt darüber keinen Zweifel:[7] «Der neue schwarze Mensch will leben, und leben will sagen, daß wir uns mit dem Stand der Dinge nicht abfinden und nicht nur an Selbstverteidigung glauben dürfen. Wir müssen darauf ausgehen, die Machtzentren der weißen Welt und des Westens anzugreifen. Die weißen christlichen Kirchen sind eine Art zweiter Regierung in diesem Land; und sie werden von der Regierung dieses Landes benutzt, um die Menschen in Lateinamerika, Asien und Afrika auszubeuten. Aber das wird nicht mehr lange dauern... Doch um zu erreichen, daß unsere Forderungen von der Kirche, die mit der Regierung der Vereinigten Staaten von Amerika einig ist, gebilligt werden, dürfen wir nicht vergessen, daß wir den Sieg letzten Endes mit *Gewalt* und *Macht* erreichen werden. Wir bedrohen die Kirchen nicht. Wir sprechen nur von unserm Wissen, daß die Kirchen mit der bewaffneten Macht der Kolonisten gekommen sind und sie bei der bewaffneten Macht der Kolonisten Unterstützung gefunden haben. Wenn die Kirchen in Kolonialländern mit Hilfe der bewaffneten Macht begründet und gefestigt wurden, wissen wir deshalb tief in unserem Herzen, daß wir bereit sein müssen, Gewalt zu gebrauchen... Ein Angriff auf religiöse Überzeugungen schwarzer Menschen ist nicht unser oberstes Ziel, obwohl wir wissen, daß wir keine Christen waren, als wir in dieses Land gebracht wurden, sondern daß das Christentum benutzt wurde, bei unserer Unterwerfung zu helfen. Mit der Ausfertigung dieses Manifestes wollten wir die rassistische weiße christliche Kirche zwingen, einen Anfang mit den Sanierungszahlungen zu machen, die allen schwarzen Menschen zukommen, nicht nur von seiten der Kirche, sondern auch von seiten der einzelnen Unternehmen und der Regierung der Vereinigten Staaten von Amerika. Daß wir uns an die christliche Kirche richten, betrachten wir als ein Unternehmen, zu dem sich alle schwarzen Menschen vereinigen können.» Ausdrücklich fordern sie eine universale Kontrolle zugunsten aller Schwarzen der Welt. Unter «total control» verstehen sie, daß die schwarzen Menschen, die am meisten unter Ausbeutung und Rassendiskriminierung gelitten haben, dazu kommen müssen, ihre Interessen zu schützen, indem sie in den Vereinigten Staaten die Führung in die Hand nehmen. Es genügt aber nicht, daß ein schwarzer Mann zu sagen hat. Er muß sich zum Ziel setzen, eine neue Gesellschaft aufzubauen: «Unser Herz schlägt für die Vietnamesen; denn wir wissen, was es heißt, unter der Herrschaft des rassistischen Amerika zu leiden. Unser Herz, unsre Seele und all unser Mitleid gilt unsren Brüdern in Afrika, Santo Domingo, Lateinamerika und Asien, die der Gewalt der Vereinigten Staaten unterworfen sind... Wir schwarzen

Menschen müssen uns des Loses aller schwarzen Menschen in der Welt annehmen.» Herz, Seele und alles Mitleid werden nicht genügen, wenn nicht die theologische Reflexion hinzukommt.

Gerade im Zusammenhang mit diesem Manifest wird die Black Theology auf zwei Illusionen hinweisen: 1. Auch der schwarze Mann kann nicht mehr zurück; es ist illusorisch, einen Rückweg in die afrikanische Kultur zu suchen, und noch illusorischer ist die Erwartung, daß alle Schwarzen der Welt ihre eigenen Probleme in der Black Revolution der Vereinigten Staaten von Amerika wiedererkennen. – 2. Die eigene Identität zu finden kann für den Schwarzen kein letztes Ziel sein; es kann nur eine Zwischenphase sein, um sowohl das «schwarze» wie das «weiße» Denken in einer menschlichen und christlichen Pluriformität zu überwinden: in einer gemeinsamen Erfahrung christlicher Freiheit. Die «schwarzen Kirchen» sind nicht nur die älteste christliche Einrichtung der Neger in den Vereinigten Staaten; sie sind vielmehr bis heute ihre einflußreichste Einrichtung; und so liegt es nahe, daß die Black Theology sich zur Aufgabe setzt, die schwarzen Kirchen von innen her zu mobilisieren: Manche (wie Luther Kings Nachfolger, der pragmatische und bis heute nur wenig theologisch orientierte Jesse Jackson) wollen diese Mobilisierung für die sogenannte «black future»; andere (wie das National Committee of Black Churchmen: NCBC) wollen keine Zukunft ohne Weiße, sondern eine gemeinsame Zukunft für Weiße und Schwarze. Jacksons pragmatische Einstellung «getrennt, aber unabhängig» muß die Kommunikationsstörung zwischen weißen und schwarzen Christen noch weiter treiben, so daß von einem christlichen Dialog bald überhaupt keine Rede mehr sein kann. Ein Ziel der Black Theology ist gerade, diesen Dialog zu ermöglichen. Das geht nur, wenn auch die Black Theology eine klare Identität hat und ihr Gesprächspartner – nennen wir ihn zunächst ruhig White Theology – sich mit dieser Black Theology nicht identifiziert. Mit Recht sagt Professor John C. Bennett (Union Seminary): «Wir können uns unmöglich von dem lähmen lassen, was unsere Voreltern den Negern angetan haben. Es genügt, unsere Solidarität mit der kollektiven Sünde unserer gegenwärtigen Gesellschaft, die von Weißen beherrscht wird, zu bestätigen. Die Gesellschaft hat in der Änderung ihrer fundamentalen rassistischen Verhaltensweisen und ihrer praktischen Regierungs- und Verwaltungsmaßnahmen versagt. Sie hat zu wenig für die Befreiung unserer schwarzen Bürger aus Armut und Bedrückung getan, die ihnen von der Gesellschaft zugefügt wurden, auch nachdem die Gesetze verbessert worden waren... Ohne schockierende Ereignisse bekommen wir keine Augen, die sehen, bleiben wir ungerührt, beurlauben wir uns, tun wir wenig, wo viel verlangt wird.»[8]

Bei all dem ist die große Frage, wie weit die theologische Bewußtwerdung der amerikanischen Schwarzen exemplarisch genannt werden darf: für andere schwarze Christen, z. B. in Afrika, wo es ebenfalls Stimmen für eine «théologie noire» gibt. Im Jahre 1966 hat das NCBC (National Committee of Black Churchmen) begonnen, Kontakte mit dem AACC (All Africa Conference of Churches) anzuknüpfen: eine neue Art Ökumene, die auf eine Menge unvorhergesehener Schwierigkeiten stößt. Die schwarze Kirche in Amerika entdeckt, daß die schwarze Kirche in Afrika mit ganz anderen Problemen zu kämpfen hat als sie selbst. Auf den ersten Blick sieht es sogar so aus, als ob sie außer ihrer Zurücksetzung durch die weißen Christen keine gemeinsamen Probleme hätten. Als die NCBC die reiche United Methodist Church (es gibt in den Vereinigten Staaten drei große methodistische Denominationen, die auch anderthalb Millionen schwarzer Mitglieder zählen) um finanzielle Unterstützung bat, wurde die Bitte abgeschlagen, aber zu gleicher Zeit durfte die All Africa Conference of Churches eine ungewöhnlich große Summe als Geschenk einnehmen; das war bezeichnend. Die afrikanische AACC begegnet den reichen Kirchen der amerikanischen Weißen noch mit großem Respekt und will mit ihnen, im Gegensatz zur NCBC, gut Freund bleiben. Trotzdem müßte es möglich sein, die schwarzen Kirchen Afrikas, Lateinamerikas und der Vereinigten Staaten von Amerika einander näherzubringen. Oder richtiger gesagt: Ihr theologisches Bewußtsein darf nicht von der sogenannten universalen Theologie manipuliert werden, sondern soll gemeinsam wachsen zu einem eigenen Nachdenken über eine eigene Art des Christseins.[9]

Natürlich ließen sich noch mehr Nuancen für das aufzählen, was sich in der «Black Revolution» als «Black Theology» anbietet. Das Bisherige bietet aber schon genügend Material, um von neuem die Frage zu stellen, ob diese Black Theology ein Hoffnungszeichen ist.

2. Ein Hoffnungszeichen?

Ein erstes Hoffnungszeichen ist die Tatsache, daß die Erfahrung des Christentums der Schwarzen

zum ersten Male in der Geschichte die Mühe um ein eigenes Nachdenken über *ihre* religiöse Erfahrung des Christentums nicht gescheut hat. Bisher mag der Eindruck entstanden sein, als ob es vor allem gegen die Unterdrückung durch die Weißen ginge. Es geht aber um mehr: um die reflexe Bewußtwerdung einer anderen Art und Weise des Christseins als der Art der Weißen. Trotz aller hemmenden Faktoren von seiten des weißen Christentums ist diese Bewußtwerdung eine nicht wegzuleugnende Tatsache geworden und stellt damit eine unerwartete Bestätigung des eigenen Kirchencharakters der schwarzen Kirchen dar. Es kann beunruhigen, daß sich von den dreißig Millionen amerikanischer Neger nur sechzehn Millionen als Mitglieder der christlichen Kirchen bekennen; es läßt sich nicht leugnen, daß gerade die Kirchen die stärksten Förderer der Bewußtwerdung des Schwarzen gewesen sind. Es kann beunruhigen, daß die Black Theology so nah bei der Black Power liegt und man den Eindruck haben kann, es gehe letztlich um Macht. Dann sieht man nicht mehr, wie der Griff nach Macht ein Hoffnungszeichen sein kann. Ist Macht nicht ein politischer Faktor, der die Zukunft garantiert, wie Futurologie? Ist der amerikanische Traum von der Gleichheit, in dem man Schwarz und Weiß dieselbe Macht gibt, nicht eher ein Gleichgewicht, das von der Angst vor der Macht der anderen Seite hervorgebracht wird, als ein Näherbringen der Gottesherrschaft?

Cox[10] hat darauf hingewiesen, daß die heutige Theologie auf die Annäherung von sozialer Revolution und Bewußtwerdung und auf Spannungen, die daraus entstehen, aufmerksam geworden ist. Die Black Theology wird eindeutig von einer solchen Annäherung und von der Aufmerksamkeit für die daraus hervorgehenden Spannungen gekennzeichnet. Theologie kann nicht mehr als fester Orientierungspunkt in der Landschaft verstanden werden, von dem aus man die Umgebung und ihre Bedeutung erkennen kann; sie muß eher nach ihrer Wirksamkeit mit Bezug auf die sich vollziehenden Prozesse befragt werden. Die Black Theology nimmt in diesem Sinn einen Platz im Bewußtwerdungsprozeß des amerikanischen Schwarzen und der daraus hervorgehenden Revolution ein, die sie, wahrscheinlich zu Unrecht, in ein Näherbringen der messianischen Zeit einmünden sieht. *Wie* diese Erwartung erfüllt wird, ist eine Frage zweiten Ranges; wichtiger ist, *daß* sie erfüllt wird. Natürlich wird hier auch die Frage gestellt, ob diese Erfüllung *wahr* ist. Wahr bedeutet jedoch nicht, daß die Erfüllung der Hoffnung einer im voraus gelieferten Kopie von etwas anderem entspricht. Wenn gefragt wird: Ist das wahr?, so bedeutet dies: Kann es den Text der menschlichen Erfahrung in all seinen Dimensionen überleben?

Es gibt einen dritten Faktor, der uns die Frage nach der Black Theology als Hoffnungszeichen mit ja beantworten läßt; sie bewirkt sowohl bei Weiß wie Schwarz eine wirkliche *conversio* des Herzens. Auf beiden Seiten wird eine Selbstgenügsamkeit überwunden und eine Gesellschaft wandelt sich, so daß sie die Aussicht bekommt, voller Leben – sosehr dieses Leben auch bedroht ist – auf den Weg in eine kommende Zeit zu gehen. Kein Friede wird mit dem Status zweier durch Hautfarbe verschiedener Arten von Kirchen geschlossen, die beide behaupten, sich auf das Christentum zu stützen. Es ist durchaus möglich, daß wir hier zum ersten Male bewußt mit einem Auseinanderfallen im Christentum konfrontiert werden, das nicht von auseinanderlaufenden Lehrmeinungen, sondern von auseinanderlaufenden Lebensrichtungen am Leben gehalten wird, die einander aber nötig haben, nicht nur um das *humanum* voller zu machen, sondern damit der Glaube glaubwürdig sei. Es gab einen weißen religiösen Paternalismus und einen schwarzen religiösen Servilismus. Der Glaube, daß Gott der Vater sei, wurde von diesem religiösen Paternalismus befleckt; und die Überzeugung, daß der Sohn auch der Leidensknecht sei, wird vom religiösen Servilismus befleckt. Beide Glaubensüberzeugungen müssen sich läutern lassen, wenn das Bekenntnis von Gott dem Vater aller und dem Sohn als Erlöser und ältesten Bruder noch existentielle Tragkraft haben soll. Vielleicht ist «sich läutern lassen» hier ein Euphemismus und paßt das biblische Wort vom Sterben um aufzuerstehen besser.

Es kann nicht geleugnet werden – und das ist ein vierter Hoffnungsfaktor in diesem bitteren Prozeß der Black Theology –, daß die Augen des Glaubens gereinigt und dadurch in ihrem Sehvermögen geschärft werden, um eine neue Perspektive zu entdecken.

Kierkegaard hat die Hoffnung «die Leidenschaft zum Möglichen» genannt.[11] Diese Leidenschaft entsteht dadurch, daß man Gott nicht nur aus der Vergangenheit erkennt, aus der Geschichte oder aus dem Vorhandenen, sondern auch aus dem Zukünftigen, auf das man vertraut. Gerade diese Hoffnung hebt das Christentum über das rein Historische hinaus. Den Schwarzen ist alles aus den Händen geschlagen, aber dadurch können sie hof-

fen; und es kann uns nicht verwundern, daß bei dieser vitalen Hoffnung sich die leere Hand manchmal zur revolutionären Faust ballt. Wer weiß, ob sie dem weißen Christentum dadurch nicht viel aus den Händen schlagen und es so von einer Selbstgenügsamkeit befreien, daß es wieder zu wirklichem Hoffen fähig wird.

[1] Zu dieser Unterscheidung, die Ricœur zwischen «le perspectif» und «le prospectif» macht, siehe Ricœur, Prévision économique et choix éthique: Histoire et vérité (Paris [3]1967) 301–316.

[2] Für eine schnelle Information s. Charles Gafer, White reflections on Black Power (Grand Rapids 1970), und Sterling Tucker, Black reflections on White Power (Grand Rapids 1970). Für eine tiefere Analyse der Hintergründe und der Ideologie siehe Nathan Wright Jr., Black Power and Urban Unrest (New York 1967); Stokely Carmichael und Charles V. Hamilton, Black Power – The politics of Liberation in America (New York 1967); Vincent Harding, The Religion of Black Power: D. Cutler (Hg.), The Religious Situation 1968 (Boston 1968). Die eigentliche Black Theology datiert erst von 1968. In den Vordergrund treten die Theologen Archie Hargraves (Chicago Theological Seminary), Thomas Ogletree (Lutheran School of Theology), Charles Wesley und Eric Lincoln (Union Theological Seminary, New York, das auch unmittelbar auf das sogenannte Schwarze Manifest reagierte). Mit merklich geringerer Resonanz wird dieses Problem auch in Afrika angeschnitten; siehe V. Mulago, Le problème d'une Théologie Africaine revu à la lumière de Vatican II: Revue du Clergé Africain 24 (Mai/Juli 1969) 277–314; und mit sehr großer Reserve, zugunsten einer allgemeinen Theologie, äußert sich dazu A. Vanneste, Théologie universelle et théologie africaine: ebd. 324–336; Horst Bürkle, Theologie und Kirche in Afrika (Stuttgart 1968). Sehr lehrreich ist in diesem Zusammenhang die Entstehungsgeschichte einer kleinen unabhängigen christlichen Kirche in Yorubaland; darüber schrieb H. W. Turner, African Independent Church (London 1967) mit ausführlicher Bibliographie. Siehe auch Die zweite Allafrikanische Kirchenkonferenz: HK (Oktober 1969) 455–457.

[3] Siehe u.a. Otto Klineberg, Characteristics of the American Negro (New York 1944); Gunnar Myrdal, An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy, Band I (New York 1944); Julius Horwitz, The W. A. S. P. (New York 1967); W. A. S. P. ist eine Abkürzung für White Anglo-Saxon Protestant. E. Digby Baltzell, The protestant Establishment. Aristocracy and Caste in America (New York 1964). Bezeichnend ist, daß die meisten Bücher über «black problems» von weißen Autoren stammen. Von der gesamten Buchproduktion im Jahre 1969 (22000 neue Titel) waren nur 35 Titel von schwarzen Autoren. Die Förderung eines eigenen Universitätsstudienprogramms für die Schwarzen läßt die geringe Zahl «schwarzer Buchhandlungen» in geringem Maße zunehmen.

[4] Arnold J. Toynbee, The Protestant Background of Our Modern Western Race Feeling: A Study of History (London 1934) 211–227. Frank Tannenbaum, Slave and Citizen – The Negro in the Americas (New York 1947), hat dargelegt, daß nach anglo-amerikanischer Auffassung der Sklave eine *Sache* war und keinen Anspruch auf Grundrechte des Menschen wie Ehe und Handlungsbefugnis erheben konnte. In der spanisch-portugiesischen Gesetzgebung war der Sklave ein *Kriegsgefangener*, der durchaus echtes Rechtssubjekt blieb. Sein Herr war verpflichtet, ihn im Christentum unterrichten zu lassen; seine Ehe war ein Sakrament und seine Familie sakrosankt; er war handlungsfähig und konnte Besitz haben; zahlte er seinem Herrn den ursprünglichen Kaufpreis zurück, mußte er freigelassen werden. Erich von Kühnelt-Leddhin, Zur Rassenfrage in den Vereinigten Staaten: Hochland 62 (Jan./Febr. 1970) 56–67; Francis John Quinlivan, New American Dream for Blacks: America (9. Mai 1970) 498–499.

[5] Es gibt in den Vereinigten Staaten eine ausgesprochene gesellschaftliche Bewertung der verschiedenen kirchlichen Denominationen, auch unter den Weißen: Die Mitglieder der Episkopalkirche (Anglikaner) gelten als sehr vornehm, ebenso wie die niederländischen Reformierten; die Presbyterianer werden etwa zur selben Schicht gezählt. Methodisten und Christian Science sind schon minderen Standes. Die Lutheraner stehen zwischen diesen beiden Gruppen. Katholiken haben nur in Maryland, Louisiana, New Mexico und Kalifornien einen echten Status; in den übrigen Staaten wird der Katholik selten als «a real gentleman» geachtet. Diese Diskriminierung wird auch bewußt aufrechterhalten durch die sogenannten «Social Registers», die lediglich Menschen gehobenen Standes registrieren.

[6] Walter R. Banks, Two impossible Revolutions? Black Power and Church Power: Journal for the Scientific Study of Religion 8,2 (Herbst 1969) 263–268; Gary Maceoin, The Church and the Black Man: Nat. Cath. Reporter 15 (1970), Beilage; Rosemary Ruether, Education in Tandem – White Liberal, Black Militant: America (30. Mai 1970) 582–584; A. E., Potere Negro: Il Gallo (Juli, Aug. 1969) 139.

[7] Eine Übersetzung des Schwarzen Manifestes findet man in IDOC International (1969, 11) 32–43 unter dem Titel «Manifeste chrétien». Kirchliche Reaktionen auf das Manifest bringt De Bazuin (1970, 21) 8.

[8] P. F. Th. Aalders, Het geestelijk leiderschap van Union Seminary New York: Wending (Sept. 1969) 373–381; J. W. Schulte Nordholt, Ethiek en praktijk van de geweldloosheid van Dr. Martin Luther King: Ethiek als Waagstuk (Nijkerk 1969) 75–87.

[9] Gayroud S. Willmore Jr., Africa and Afro-Americans: The Christian Century (3. Juni 1970) 686; A. Sanon, Communication sur les responsabilités de la théologie africaine: Revue du Clergé Africain 24 (Mai/Juli 1969) 337–350; L. Kaufmann, Cincinnati, August 1969: Orientierung (Sept. 1969, 17) 181–184.

[10] Harvey Cox, Politische Theologie: Evangelische Theologie (Nov. 1969) 567.

[11] Sören Kierkegaard, Philosophische Brocken = Rowohlt-Werke V (München 1964) 79.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN PETERS

geboren am 25. April 1921 in Esloo, Karmelit, 1946 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Löwen und Nimwegen und ist Doktor der Theologie (1957). Er war Professor für Dogmatik und Spiritualität an der Ordenshochschule in Smakt-Venray, ist seit 1966 im Generalsekretariat dieser Zeitschrift tätig, seit 1967 Experte am Niederländischen Pastoralkonzil und Sekretär der wissenschaftlichen Gesellschaft der katholischen Theologen der Niederlande. Er veröffentlichte Untersuchungen und Kommentare zum Werk des Johannes vom Kreuz.

Theo Lehmann

Ein Hoffnungsschrei: die Negro Spirituals

Zu allen Zeiten hat die Sehnsucht der Menschen, die ihre Heimat verloren haben, ihren tiefsten Ausdruck im Lied gefunden. Wie die Psalmen der im Exil lebenden Israeliten, so hatten auch die Lieder der in Nordamerika lebenden Negersklaven die gleiche Funktion: Brücke zu sein hinüber in die verlorene Heimat. Jedoch führte diese «Brücke» für die Neger nicht nur zur alten Heimat Afrika, sondern sie hatte zugleich eine neue Richtung. Sie war der Weg vorwärts in eine Heimat, die nicht auf dieser Erde liegt, sondern hinter dem «deep river», dem «tiefen Fluß», in die zu gelangen glühende Sehnsucht des unterdrückten Volkes war: das «promised land, where all is peace», «das verheißene Land, wo immer Friede ist». Die Hoffnung auf die himmlische und die irdische Heimat, auf Freiheit von der Sklaverei der Menschen und der Sünde, auf Frieden und Gerechtigkeit floß in den geistlichen Liedern der Negersklaven zusammen zu einem einzigen Schrei nach Erlösung. Irdische und himmlische Ziele vermischten sich unzertrennbar in dem Glauben, der seinen Ausdruck in den Negro Spirituals fand, welche die Brücke wurden, die die Neger durch die Zeit der Sklaverei hindurchtrug.

1. Die Negerkirche

Die Periode der Sklaverei gehört auf der einen Seite zu den finstersten Kapiteln der Kirchengeschichte. Auf der anderen Seite zählt das Entstehen der Negerkirche im 18. und ihr gewaltiges Anwachsen im 19. Jahrhundert zu den bedeutendsten Ereignissen in der Geschichte der Christenheit. Das 19. Jahrhundert gilt als das große Jahrhundert der Mission. Als es 1914 zu Ende ging, hatten die protestantischen Kirchen unter den amerikanischen Negern fast ebensoviel Glieder wie unter den Völkern Asiens und Afrikas zusammengenommen.[1] Das bedeutet, daß sämtliche Missionsbemühungen Europas und Amerikas keine größeren Zahlen hervorbrachten als allein die Arbeit unter den Negern Amerikas. 1914 erreichte die Zahl der Negerchristen Amerikas zwei Drittel der Gesamtzahl aller römisch-katholischen Christen in Asien und Afrika, wobei zu bedenken ist, daß unter den letzteren jahrhundertelang gearbeitet worden ist, während sich die Missionierung der amerikanischen Neger gleichsam lawinenartig durch das lebendige missionarische Bewußtsein der Neger selbst vollzog.

Die Einzigartigkeit der Entstehung der Negerkirche ist um so erstaunlicher, weil sie sich während der Sklaverei vollzog, weil hier also Unterdrückte den Glauben ihrer Unterdrücker annahmen. Die weißen Unterdrücker waren bemüht, den Sklaven aus der Bibel möglichst nur das mitzuteilen, was ihre eigene Autorität stärkte und dazu beitragen konnte, den Neger in demütiger, unterwürfiger, gehorsamer Stellung zu halten. Es ist nicht zu leugnen, daß die Weißen mit dieser Methode gute Erfolge hatten. Es wäre aber ungerecht, das Christentum verantwortlich zu machen für das, was seine weißen Vertreter den Sklaven gegenüber als die biblische Botschaft ausgaben. Was die Sklaven, die als Analphabeten die Bibel nicht selbst lesen konnten, mitgeteilt bekamen, war eine Bibel in Auswahl. Die Lähmung revolutionärer Gedanken der Sklaven und die demütigende Anerkennung ihrer Unterwerfung unter die Gewalt der Weißen wurde zwar mit Hilfe der Bibel bewerkstelligt, aber es war eine verkürzte Bibel, die im Sinne eines Instrumentes zur Erhärtung der Autorität der herrschenden Klasse bzw. Rasse mißbraucht wurde. Welche revolutionäre Kraft der Bibel entsprang, wenn sie als Ganzes von den Negern gelesen werden konnte, zeigen die Sklavenrevolten,[2] deren Berechtigung die Neger ihrerseits mit Bibelstellen ebenso zu belegen versuchten, wie die Weißen ihre Theorie von der Inferiorität des Schwarzen biblisch untermauerten. Hier stehen sich nicht eine schwarze und eine weiße Exegese gegenüber, sondern zwei Seiten der Bibel, die gegeneinander ausgespielt werden. Jedenfalls zeigten die verschiedenen Revolten, daß die Bibel als Instrument der Unterdrückung ihre Rolle ausgespielt hatte, sobald die Neger selbst lesen konnten. In der Hand der Neger wurde sie zu einer gefährlichen Waffe und zur Hauptstütze für ihre Freiheitsforderungen. Die einschneidendste Folge der Revolten war daher, daß in verschiedenen Sklavenstaaten Gesetze geschaffen wurden, nach denen es verboten war, die Neger das Lesen zu lehren. Auch das Predigen wurde ihnen, vor allem nach Nat Turners Aufstand,[3] verboten, ihre Meetings kamen unter die Kontrolle der Weißen usw. Indem die Weißen auf die Negerrevolten mit dem Verbot des

Lesenlernens und der selbständigen Beschäftigung mit der Bibel reagierten, gaben sie praktisch zu, daß sie sehr genau wußten, daß es gerade nicht im Wesen der biblischen Botschaft lag, Menschen zu gefügigen Untertanen zu machen, sondern daß diese Botschaft den Gegendruck gegen jede Unterdrückung und den Ruf nach Freiheit zur Folge hat. Es muß daher festgestellt werden, daß es nicht der christliche Glaube war, der die Widerstandskraft der Neger lähmte, sie schicksalsergeben und devot machte, sondern daß dies ein von den Sklavenhaltern für ihre Zwecke amputiertes und entstelltes Christentum erreicht hat.

2. Die Rolle der Bibel im Freiheitskampf

In den Händen der Sklaven wurde die Bibel zum Dynamit, das die Position der Machthaber gefährdete und die Situation mit revolutionärem Sprengstoff erfüllte. Der christliche Glaube war der stärkste Motor beim Kampf der Neger um ihre Freiheit. Das übersehen alle, die Onkel Tom mit dem christlichen Neger gleichsetzen und alles, was mit der Sklaverei zu tun hat – also auch das Christentum –, verwerfen. Es hat Zeiten gegeben, in denen auch die Spirituals von den Negern selbst abgelehnt wurden, weil sie aus der tragischen Periode der Sklaverei stammen, und man kann diese Reaktion durchaus verstehen. Inzwischen setzt sich aber eine differenziertere Geschichtsbetrachtung durch, und im Kampf des Negers um seine Identität, in der Besinnung auf seine Vergangenheit, seine kulturellen Eigenarten und Leistungen rückt auch die Rolle des Christentums in seiner Geschichte in ein anderes Licht. Es bleibt eine Tatsache, daß die Bibel als Mittel der Unterdrückung mehr als alle anderen Maßnahmen der Sklavenbesitzer dazu beigetragen hat, die Sklaven zu domestizieren. Aber es bleibt auch eine Tatsache, daß die amerikanischen Neger der gleichen Bibel von Anfang an bis in ihre jüngste Geschichte der Bürgerrechtsbewegung hinein die wesentlichen revolutionären Impulse für ihren Freiheitskampf verdanken. Ohne die Bibel hätte die Geschichte des amerikanischen Negers einen ganz anderen Verlauf genommen. Aber mit der Bibel war ihm eine Macht in die Hand gegeben, die sein persönliches Schicksal und das Schicksal seines Volkes entscheidend beeinflußte und die Grundlage seines Freiheitskampfes wurde.

Es war das Menschenbild der Bibel, durch das die Negersklaven den Begriff der Menschenwürde kennenlernten. Im Gegensatz zur offiziellen Lehre und Praxis ihrer gesamten Umwelt erfuhren sie hier, daß jeder Mensch die Würde eines von Gott geschaffenen Wesens hat und daß vor Gott alle Menschen gleich sind. Diese Erkenntnis war von unermeßlicher Bedeutung für ein Volk, dem wegen seiner Hautfarbe ein menschenwürdiges Leben verweigert und dem unermüdlich eingehämmert wurde, daß es minderwertig und von Gott verflucht sei. Philosophen und Theologen «bewiesen» diese Behauptung in ihren Büchern,[4] die Sklavenhalter übersetzten die gelehrten Abhandlungen ihren Sklaven mit der Peitsche. Was schließlich aus dieser Kelter der Sklaverei herausquoll, waren die Spirituals als ein Schrei aus der Tiefe, als ein Ausdruck der Hoffnung, als ein Dokument der Freiheitssehnsucht und eines starken Glaubens.

Die Grunderfahrung des amerikanischen Negers und die Grundmelodie seiner sämtlichen künstlerischen Äußerungen – von den Spirituals über die Blues[5] zum Jazz und zur modernen Negerlyrik – ist das Leiden. Den Kontrapunkt zu dem Schrei aus der Tiefe bildet der Hoffnungsschrei und die jubelnde Erlösungsgewißheit, was besonders deutlich in dem bekannten Spiritual *Nobody knows the trouble I've seen* zum Ausdruck kommt, wo noch aus der tiefsten Tiefe menschlichen Leides das Gotteslob ertönt.

3. Schrei aus der Tiefe

In dem Zusammenhang, in dem Heinrich Heine seine Bekehrung zum Christentum darstellt, kommt er auch auf das Buch «Onkel Toms Hütte» zu sprechen und beschreibt treffend das Zentrum des Bibelverständnisses der Neger: «So ein armer Negersklave liest zugleich mit dem Rücken, und begreift daher viel besser als wir.»[6] Tatsächlich steht der leidende, gekreuzigte Christus im Mittelpunkt der geistlichen Lieder dieses Sklavenvolkes, dessen Hoffnung sich besonders aus den Rettungstaten Gottes, wie sie im Alten Testament berichtet werden, speiste. Die Neger hatten ein besonderes Interesse an den Berichten, in denen erzählt wird, wie Gott in die Geschichte eingegriffen und Menschen, die in Not waren, befreit hatte. Die gleichen Motive, die in der Katakombenkunst der frühen Kirche eine wichtige Rolle spielen, dominieren auch in den Spirituals. Noah in der Arche, Jona im Bauch des Fisches, Daniel in der Löwengrube, die Männer im feurigen Ofen und ganz besonders die Errettung der Israeliten vor Pharao werden in den Spirituals besungen. Als die Neger die Geschichte des Volkes Israel, seine Gefangenschaft

und Befreiung aus Ägypten, kennenlernten, erkannten sie in den biblischen Berichten ihr eigenes Schicksal. Und sie sagten sich: Wenn dieser Gott, der damals sein Volk aus der Sklaverei rettete, lebt, warum sollte er dann nicht auch das Volk der Neger aus der Sklaverei befreien? Und so hofften sie, daß Gott ihnen auch einen Moses schicken würde, und sangen das majestätischste aller Spirituals: *Go down Moses.*

Das Schicksal des Negervolkes glich in so vielem dem Schicksal des Volkes Israel, daß es naheliegt, die Lieder beider Völker miteinander zu vergleichen. Tatsächlich stehen die Spirituals in vielem den Psalmen nahe, doch unterscheiden sie sich von ihnen in einem entscheidenden Punkt. Während z. B. Psalm 137 ganz in Rache- und Haßgedanken versinkt, erheben sich die Gesänge der Negersklaven, deren Leiden nur mit dem Leiden des Volkes Israel vergleichbar ist, zum reinen Gotteslob ohne eine Spur von Haß auf den Unterdrücker, ohne eine einzige Andeutung von Rachegedanken. Diese Lieder sind aus dem Geist von Christus geboren, der gelitten hat, ohne zu hassen, sie sind vom Geist des Neuen Testamentes, vom Heiligen Geist bestimmt.

4. Die Ganzheit des Spirituals

Arnold Toynbee versteht die Spirituals als eine bedeutende geistliche Antwort auf die Herausforderung, die in materieller Entwürdigung und Sklaverei lag, und nirgends wird der geistliche Charakter dieser Lieder so deutlich wie in ihrer Eschatologie. Die Wiederkunft Christi, das Letzte Gericht, die Auferstehung von den Toten, der Himmel – das sind die Themen, in denen sich die leidenschaftliche Zukunftshoffnung der Sklaven am deutlichsten manifestiert. Freiheit von der Sünde und von der Sklaverei fließen hier zusammen zu einem einzigen Ziel der Sehnsucht, und es wäre ein Mißverständnis, die Freiheit, von der die Spirituals in so komplexer Weise singen, auf zwei Ebenen verteilen zu wollen. Hier stehen nicht ein «weltlicher» und ein «geistlicher» Freiheitsbegriff nebeneinander, sondern hier handelt es sich um einen Freiheitsbegriff, der den weltlichen und den geistlichen Aspekt der Freiheit gleichzeitig umschließt. Es wäre daher verfehlt, die Spirituals einseitig als weltliche Protestsongs zu interpretieren, die sich lediglich einer religiösen Terminologie bedienen, oder sie als Lieder zu verstehen, die nur die Freiheit von der Macht der Sünde im Auge haben. Wer zwischen diesem tausendfältigen, unauflösbarem Ineinanderverwobensein von «Weltlichem» und «Geistlichem» einen Gegensatz sieht, der hat den ganzheitlichen Charakter der Frömmigkeit dieser Lieder nicht verstanden. Denn gerade die Ganzheit der Spirituals, die eine Trennung von «geistlich» und «weltlich» im abendländischen Sinne nicht kennen, macht ihre besondere Eigenart aus. Am augenfälligsten wird diese Ganzheit in der musikalischen Erscheinungsform der Spirituals und an ihrem Verhältnis zum Jazz, das sich als eine Einheit von weltlicher und geistlicher Musik darstellt.[7] Dies ist auch der Punkt, an dem die Spirituals ihrerseits zur Hoffnung werden für das neue Lied der Kirche in unserer Zeit.

5. Ein Geschenk für die Weltchristenheit

Die Spirituals sind nicht nur der bedeutendste Beitrag der Neger zur amerikanischen Kultur. Sie sind darüber hinaus ihr Beitrag zur Kunst der Kirche und damit ihr schönstes Geschenk an die Weltchristenheit. Heinz Werner Zimmermann, der die Spirituals als «die bedeutendste Leistung christlichen Liedschaffens im neunzehnten Jahrhundert» bezeichnete,[8] hat darauf aufmerksam gemacht, «daß genau zur selben Zeit, zu der der bisherige Strom des Liedschaffens in Europa versandete, weitab und nahezu unabhängig davon ein neuer Strom zu fließen begann».[9] Die Entstehung der Spirituals vollzog sich im 18. und 19. Jahrhundert im Schmelztiegel der Erweckungsbewegung, die über Amerika brauste und die Neger in ihren Strudel hineinzog. Dabei kam es zu einer Vermischung europäischer und afrikanischer Traditionsströme auf der Basis bestimmter Gemeinsamkeiten zwischen schwarzer und weißer Singpraxis (besonders: Ruf- und Antwortschema), so daß die Spirituals weder einseitig aus Afrika oder Europa abzuleiten, sondern als ein Mischungsprodukt zweier Kulturen anzusprechen sind.[10] Dieser Vorgang der Vermischung vollzog sich zunächst ganz unbeobachtet, und als die Spirituals erstmalig in Europa bekannt wurden, geschah dies bereits in einer nicht mehr ursprünglichen Form, nämlich in konzertanter Bearbeitung durch den Chor der Fisk Universität, die Fisk Jubilee Singers.[11] Erst nach dem Zweiten Weltkrieg machte Europa in größerem Maße mit der folkloristischen Form der Spirituals Bekanntschaft, und zwar geschah das zunächst durch das Medium des Jazz. Längst, bevor man in europäischen Kirchen von der Existenz der Spirituals (man nennt ihre moderne, jazzmäßige Form Gospel Songs) Kenntnis nahm, gehörten

Melodien wie *When the saints go marching in* oder *Down by the Riverside* zum ständigen Repertoire zahlloser Dixielandkapellen. Die Gospelwelle der sechziger Jahre hat dann dazu beigetragen, daß die geistlichen Negerlieder – und wenn es in der verwässerten Form des Schlagers war – zum internationalen Allgemeinbesitz wurden.

6. Hoffnung für das Kirchenlied der Zukunft

Es konnte nicht ausbleiben, daß bei den Bemühungen um ein neues Kirchenlied in Europa die Spirituals immer stärkere Beachtung fanden. Die Unzufriedenheit über die herkömmlichen Kirchenlieder, über ihre Texte und Melodien, nahm namentlich unter der Jugend immer stärker zu, und der Ruf nach dem neuen Lied wurde immer lauter. Überall kam es zu Versuchen, neue Lieder zu schaffen, die nach Text und Melodie Ausdruck gegenwärtiger Glaubenserfahrung und Weltverständnisses von Christen im 20. Jahrhundert sein sollten. Bei diesem Prozeß spielen nun die Negro Spirituals eine zentrale Rolle. Ihr Entstehungsprozeß ist nicht abgeschlossen, sondern sie entstehen heute noch nach den gleichen Prinzipien wie vor hundert Jahren, und sie präsentieren sich heute in einer Form, die zu einem nicht mehr wegzudenkenden Bestandteil der aktuellen Musiksprache unserer Zeit geworden ist. Die Folksongwelle, die von Amerika ausgegangen ist, ist heute ein internationales Phänomen, dessen in allen Ländern gleichartige Grundstruktur in diesem Genre nationale Besonderheiten höchstens noch als Akzente, aber nicht als grundsätzliche Unterschiede kennt. Der «American way of singing» ist zu einem Stil geworden, der in Europa nicht mehr als fremder Import empfunden wird, sondern seit Jahrzehnten das musikalische Milieu bestimmt. Von daher gesehen ist es nur natürlich, daß sich auch das zeitgenössische Kirchenlied dieser aktuellen Musiksprache bedient, zumal Kern- und Ansatzpunkt dieser Art des Singens das Kirchenlied selbst, eben die geistlichen Lieder der nordamerikanischen Neger, sind.

Nicht gangbar ist der Weg, der sich im ersten Überschwang der Begeisterung anbietet, nämlich die direkte Übernahme und Imitation von Negro Spirituals. Was deren Texte betrifft, so sind sie schon allein wegen ihrer Bilder und Symbole für den Europäer meistens nicht nachvollziehbar. Die bisher vorgelegten Versuche von singbaren Textübertragungen sind daher unbefriedigend ausgefallen. Was die musikalische Seite betrifft, so dürfte es nur wenigen geschulten und begabten Personen vorbehalten bleiben, Spirituals im echten Sinne interpretieren zu können, und ganze Gemeinden, die dazu in der Lage wären, gibt es erst recht nicht. Entfällt also die reine Imitation, so bleibt noch die Möglichkeit, Melodien zu übernehmen und mit einem völlig neuen Text zu verbinden. Hierfür liegen überzeugende, erprobte Beispiele vor. Allerdings kann auch in diesem Fall nicht mehr im engeren Sinne von einem Spiritual gesprochen werden, aber das ist ja nicht das Entscheidende. Entscheidend ist, daß als Endergebnis ein Lied vorliegt, dessen Melodie heutigen Ansprüchen genügt, die singbar, einprägsam und mitreißend ist. Solche Melodien gibt es unter den Spirituals genügend, und sie warten nur darauf, mit einem neuen Text versehen zu werden, um ihren Weg als Kirchenlied in der Ökumene anzutreten. Die Negro Spirituals sind nicht nur ein Hoffnungsschrei, der aus der Vergangenheit in unsere Gegenwart herüberklingt. Sie sind zugleich eine Hoffnung für das Kirchenlied der Zukunft.

[1] K. S. Latourette, The Great Century in Europe and the United States of America 1800–1914 (New York 1941) 341.

[2] H. Aptheker, American Negro Slave Revolts (New York [5]1964).

[3] H. Aptheker, Nat Turner's Slave Rebellion (New York 1966).

[4] H. Hughes, Treatise on Sociology, Theoretical and Practical (Philadelphia 1954).

J. Priest, A Bible Defense of Slavery (Louisville 1864).

[5] Th. Lehmann, Blues and trouble (Berlin 1966).

[6] H. Heine, Geständnisse (Hamburg 1868) 293.

[7] Th. Lehmann, Negro Spirituals, Geschichte und Theologie (Berlin 1965).

[8] H. W. Zimmermann, Kirchenmusik heute: Berendt/Uhde, Prisma der gegenwärtigen Musik (Hamburg 1959) 242.

[9] H. W. Zimmermann, Neue Musik und Kirchenlied: Musik und Gottesdienst 6 (1962) 156.

[10] H. Lilje, K. H. Hansen, S. Schmidt-Joos, Das Buch der Spirituals und Gospel Songs (Hamburg 1961).

[11] J. B. T. Marsh, The Story of the Jubilee Singers, with their Songs (London [7]1877).

THEO LEHMANN

geboren am 29. Mai 1934 in Dresden, 1964 in der Evangelisch-Lutherischen Kirche ordiniert. Er ist Doktor der Theologie (1963) und Pfarrer in Karl-Marx-Stadt. Er veröffentlichte: Negro Spirituals, Geschichte und Theologie (Berlin 1965).

David Bradley

Die Krise des Westens und die Anziehungskraft asiatischer Religionen

Die Feststellung, daß der Westen gegenwärtig eine kritische Periode durchmacht, ist für die Leser dieser Zeitschrift eine Binsenwahrheit. Diese gegenwärtige Krise ist der Höhepunkt eines langwierigen Malaise. Zur Krankheit unserer Gesellschaft tragen viele Faktoren bei, und sie macht ein Syndrom von Leiden sichtbar, die alle Aspekte menschlicher Existenz betreffen, die personalen und die sozialen. Es ist schon viel über mögliche Ursachen und Heilmethoden für diese Krankheit geschrieben worden, aber die aufeinander einwirkenden Kräfte, die zu ihr beitragen, bleiben schwierig zu ergründen, da sie so komplex und schwer zu greifen sind wie die menschliche Natur selber. Gleichzeitig könnte diese «Krise des Geistes» schärfer in den Blick kommen, wenn man sie unter einem speziellen Gesichtspunkt der zeitgenössischen Szene untersucht. Ein solcher Gesichtspunkt ist die gegenwärtige Faszination, die die Kulturen und Religionen Asiens auf viele Europäer und Amerikaner ausüben. Dieses Interesse steht in enger Beziehung zur wachsenden Unzufriedenheit vieler von ihnen mit den Werten und Normen westlicher Kultur. In diesem Artikel möchte ich versuchen, vier mögliche Ursachen für dieses Mißbehagen zu analysieren, einige Formen, die dieses Interesse für Asien annimmt, zu diskutieren und mit einer Wertung seiner Gültigkeit und relativen Bedeutung abzuschließen.

Vier Ursachen westlichen Mißbehagens

Eine Ursache des Mißbehagens kommt von den Millionen Menschen, deren Leben von den Gewalten des Krieges und des sozialen Wandels entwurzelt wurde. Zwei große Kriege und viele kleinere haben die Auseinanderreißung zahlloser Familien durch Tod, durch Kriegseinwirkung, Hunger und Krankheit ebenso wie durch die physische Zerstörung ihrer Heimstätten und Gemeinschaften bewirkt. Zahllose Flüchtlinge haben sich in neuen Gegenden niedergelassen, oft weit entfernt von ihrer Heimat. Dazu kommt die wachsende Mobilität von Menschen, wie etwa die Binnenwanderung der Bauern in die urbanen Zentren oder auf Grund der sich wandelnden Weisen der Beschäftigung in einer mehr und mehr industrialisierten Gesellschaft. Man stelle sich zum Beispiel einen jungen Soldaten aus einem Land Mitteleuropas vor, der 1945 nach Jahren grausamen Krieges in sein Vaterhaus zurückkehrt. Vielleicht ist er ein römischer Katholik, der mit einer Protestantin aus einem Feindstaat verheiratet ist. Er entdeckt, daß seine Eltern während des Krieges getötet worden sind, daß das Familienunternehmen zerstört ist und er selber bei seinen Verwandten wegen seiner Mischehe nicht willkommen ist. Jetzt, 25 Jahre später, partizipieren die Kinder dieses Paares am Gefühl des Entwurzeltseins ihrer Eltern.

Oder man betrachte den typischen Vertriebenen, der von seinem Bauernhof in eine große Stadt gezogen ist, wo er keine wirkliche Nachbarschaft vorfindet und in seinem Alltag nur mit gesichtslosen Fremden in Berührung kommt. Während die moderne Technologie ihren Einfluß auf die moderne Gesellschaft ausweitet, verliert der Stadtbewohner sein Identitätsbewußtsein und wird zur Nummer. Er wird mit einer Nummer versehen, und er wählt, wird angestellt und entlassen und sogar begraben unter Bezugnahme auf diese seine Nummer. Solche Menschen sind oft unfähig, Probleme zu bewältigen, die ihnen im Zusammenhang der kommunalen Beziehungen des traditionellen Familien- und Dorflebens keine Schwierigkeiten bereitet hätten. Das Fehlen der gewohnten Beziehungen und Loyalitäten macht solche Menschen zur leichten Beute für die Schmeicheleien totalitärer Philosophen, die sie zu einer «höheren Loyalität» gegenüber einer bestimmten Klasse, Rasse oder Nationalität aufrufen. Aber viele von denen, die nach einem Gefühl von Gemeinschaft, Freundschaft und Frieden in einer chaotischen Welt verlangen, wenden sich statt dessen den Religionen Asiens zu.

Dieses Empfinden der Wurzellosigkeit und Entpersönlichung wird durch den Verfall traditioneller Ziele und Werte verschärft, welches für die Ängste und die Hoffnungslosigkeit empfänglich macht, welche in unserer technologischen Gesellschaft vorherrschen. Die jüdisch-christliche Tradition hat eine ständige Erosion der biblischen Eschatologie mit ihrem Versprechen künftiger Sicherheit in Gottes Hand erfahren. Neuere wissenschaftliche Entwicklungen haben die jahrhunderte-

alte Herausforderung des traditionellen Glaubens intensiviert, während Ereignisse wie die Mondlandung den buchstäblichen Glauben selbst der orthodoxesten Gläubigen an räumliche Vorstellungen von Himmel und Hölle erschüttert haben und die Skepsis gegenüber einem künftigen Leben wachsen ließen, ohne Ersatz für die alte Hoffnung zu bieten. Die weitverbreitete Angst vor dem Atomkrieg und in den USA die Tatsache des Militärdienstes und des fortgesetzten Wahnsinns des Krieges in Südostasien haben viele dazu gebracht, nur mehr dem Augenblick zu leben und auf religiöse Sanktionen für die traditionelle Moral zu verzichten. Innerhalb der Kirche hat diese Relativität ihren Ausdruck in der «neuen Moral» und in der «Gott-ist-tot-Theologie» gefunden. Ein anderes Anzeichen dieses allesdurchdringenden Gefühls des drohenden Verhängnisses und der Hoffnungslosigkeit findet sich im erstaunlichen Anwachsen des Interesses für Astrologie, Horoskope und Wahrsagerei in den verschiedenen Formen. Viele suchen mit solchen Mitteln Sinn und Kraft für ihr Leben zu finden, die sie in der biblischen Tradition nicht gefunden haben.

Andere wenden sich Drogen zu, um religiöse Erfahrung vorzutäuschen, während wieder andere sich asiatischen Religionen zuwenden, um Sinn und Ziele für ihr verarmtes Leben zu finden. Jede große Kultur zeigt ein großes Maß an Stolz auf ihre Errungenschaften. Aber im Westen verbindet sich mit solchem Stolz ein Übermaß an Selbstkritik und auch an selbstzerstörerischem Wüten gegen die eigene Kultur. Die Anomalie der sogenannten christlichen Nationen, die während der Jahrhunderte in zahllose Kriege verwickelt waren, welche in zwei Weltkriegen gipfelten, die wiederum im wesentlichen von diesen Nationen geführt wurden, bedarf keines Kommentars. Der weitverbreitete Rassismus, gebilligt oder sogar gefördert von Teilen der Christenheit, sowie die Verbindung des Kolonialismus in Asien, Afrika und Südamerika mit den christlichen Nationen Europas hat dazu geführt, daß die meisten Angehörigen farbiger Rassen das Christentum als die Religion des weißen Mannes betrachten. Aber auch Wissenschaftsgläubigkeit und Humanismus, zwei Bewegungen, die sich oft in Opposition zur Kirche befanden, sind heute ebenfalls Gegenstand der Kritik geworden. Die Auffassung vom schrittweisen, aber unaufhaltsamen Fortschritt unter dem Doppelbanner von Humanismus und Wissenschaft hat heute viel von ihrer Anziehungskraft verloren. Zwar hat die Wissenschaft viele großartige Dinge ermöglicht, aber sie hat ebenso die atomare und biochemische Kriegführung hervorgebracht und zur Entstehung einer technologischen Gesellschaft beigetragen, in der der einzelne auf das Niveau der Maschine herabgedrückt wird. Die humanistische Tradition hat zwar zur weitgehenden Beseitigung des Analphabetismus und zur Massenbildung beigetragen, hat geholfen, Sklaverei und Kolonialismus auszurotten und zusammen mit der Wissenschaft viele Leiden zu beseitigen, und hat Wohlstand und Muße für mehr Millionen denn je zuvor ermöglicht. Aber gerade unter den Menschen, die am meisten vom wirtschaftlichen und technologischen Fortschritt profitiert haben, ist das Unglück weitverbreitet, gibt es Alkoholismus, Scheidung, Selstmord und Mord, das Gemetzel auf den Autobahnen und Millionen, die in Armut leben. Wissenschaft und Humanismus, die ein Utopia zu schaffen versprachen, werden von den monströsen Problemen der Umweltverseuchung, des Bevölkerungsdruckes und fortgesetzten Krieges verhöhnt. Menschen aber, die eine amoralische Wissenschaft und einen hohlen Humanismus ablehnen, wenden sich oftmals voll Verachtung von der westlichen Kultur ab und blicken antwortsuchend nach Asien.

Ein vierter Ausdruck des Mißbehagens liegt in der Ablehnung von Autorität durch einen Teil der Jugend. In den dreißiger Jahren floh die Hitler-Jugend die Autorität der Eltern, der Lehrer und der Pfarrer. Sie verließen ihr Heim und zogen in Gruppen aus, um ein neues Gemeinschaftsleben zu schaffen, ihre eigenen Ideale zu finden und selber Autorität auszuüben. Sie versuchten auch, diese Bewegung in eine eigene politische Kraft umzusetzen. In den siebziger Jahren ist die Rebellion eines großen Teils der Jugend gegen ihre Eltern weitverbreitet. Natur, Wert und Zweck der Erziehung werden in Frage gestellt, und die Kirche mit ihrem Autoritätsanspruch wird von diesen jungen Menschen entweder angegriffen oder ignoriert. Zusammen mit dieser Ablehnung von Heim, Schule und Kirche findet sich wachsende Kritik an den westlichen politischen Einrichtungen, und an die idealistisch gesinnte Jugend ergeht der Ruf, gegen die konstitutionelle Demokratie zu revoltieren.

Auch hier wiederum findet man die Hinwendung vieler nach Asien, die dort die Freiheit von der elterlichen Herrschaft, von der Falle einer Erziehung für ein Leben in der technologischen Gesellschaft und von der Autorität einer dogmenbesessenen Kirche zu finden hoffen.

Die Anziehungskraft asiatischer Religionen

Während der letzten hundert Jahre haben verschiedene Generationen von Wissenschaftlern daran gearbeitet, die wichtigsten religiösen Texte Indiens, Chinas und Japans in die europäischen Sprachen zu übersetzen, um sie so leichter zugänglich zu machen. Autoren wie Somerset Maugham, Hermann Hesse, Alan Watts und Aldous Huxley haben ihr Wissen von der Botschaft und Herausforderung asiatischer Religionen weiter bekanntgemacht. Die Missionare und geistlichen Lehrer der Hindus und Buddhisten, die seit Jahrzehnten in den Westen vordringen, haben gerade in den letzten Jahren spektakuläre Erfolge in der Werbung von Anhängern vor allem unter den einflußreichen Angehörigen der großen Welt des Showbusiness. Durch dieses leicht zugängliche Wissen über die asiatischen Religionen und die Gruppen enthusiastischer Anhänger, die diese Glaubensweisen propagieren, werden heute viele, die nur die biblische Tradition kannten, mit einer echten Alternative zu ihrem traditionellen Glauben konfrontiert. Sie suchen bei Asien Hilfe in den Problemen, die das Leben in der modernen technologischen Epoche geschaffen hat. Was sie anzieht, kann in vier Punkten zusammengefaßt werden, die etwa den vier Ursachen des Mißbehagens entsprechen, die bereits dargelegt wurden.

Es ist eine menschliche Schwäche, zu glauben, daß es immer der Nachbar ist, der die dickeren Kartoffeln hat, und viele, die das Leben in der urbanisierten, technologischen Gesellschaft erdrückt, wenden sich auf der Suche nach ihrer verlorenen Identität Asien zu. Manchmal geschieht das in Form einer tatsächlichen Wallfahrt nach den Ländern des Himalaya oder des Ganges. Und der Daheimbleibende mag seine Sehnsucht, zu finden, was Asien ihm zu bieten hat, in der Lektüre der buddhistischen Dhammapada, der hinduistischen Bhagavad-Gita oder der Upanischaden stillen. Da entdecken sie moralische Schönheit und geistliche Lehren, von deren Existenz sie nichts wußten. Während ihnen die Bibel häufig ein verschlossenes Buch blieb, finden sie in diesen Schriften vieles, was ihnen gefällt. Ein anderes Beispiel der Anziehungskraft asiatischer Religion ist das Leben Mahatma Gandhis. Er befolgte nicht nur die indischen Lehren der Gewaltlosigkeit und der Seelenstärke, um sein Volk in die Unabhängigkeit zu führen, sondern inspirierte damit auch eine christliche Führerpersönlichkeit wie Martin Luther King, um die amerikanischen Neger zur Gleichheit zu führen. Obgleich es stimmt, daß Dr. King Baptistenpfarrer war, beansprucht doch auch der Ku-Klux-Klan wahres Christentum zu vertreten, und der Einfluß Gandhis bleibt in vielen Köpfen beherrschend. Der Aufstieg der Black Muslim-Bewegung in Amerika verdankt viel von seinem Erfolg einer Botschaft der Muslim-Bruderschaft, die es einem amerikanischen Schwarzen ermöglicht, den Kopf hochzutragen und ein Gefühl der Freiheit und des Eigenwertes zu entfalten, das er als Christ nicht fand. Auf diese Weise bringt der «geistige» Osten vielen eine positive Botschaft, die sich im «materialistischen» Westen gefangen fühlen.

Die gegenwärtige «Gott-ist-tot»-Schule und die «neue Moral» sind beide symptomatisch dafür, wieweit sich traditionelle Sanktionen, Ziele und Hoffnungen bereits unter Zurücklassung eines geistigen Vakuums verflüchtigt haben. Aber anstatt den neuesten theologischen Strömungen zu folgen, haben sich viele, um Ersatz für die ältere Eschatologie zu finden, dem Osten zugewandt. Viele haben den Zen-Buddhismus studiert, und für manche erwies er sich als eine Art zu leben, die ihre Nöte tatsächlich beantwortete. Andere haben sich verschiedenen Aspekten des Yoga zugewandt und sogar dem Studium des Tibetischen Buchs vom Tod, zum Teil weil ihr Interesse daran durch die Schriften C. G. Jungs geweckt worden war. Der Anstieg des Haschisch- und Drogenkonsums in Europa und Amerika zeigt zweifellos ein weitverbreitetes Gefühl der Frustration an und das Bedürfnis der Flucht aus der bedrückenden Atmosphäre unserer Gesellschaft, jedoch ist auch hier die Verbindung mit asiatischen Religionen nicht zu übersehen. Drogen sind mit verschiedenen asiatischen Kulten verbunden, und die östliche Betonung mystischer Erfahrung hat viele zur Annahme verleitet, man könnte damit auf kürzestem Weg solche mystische Erfahrung erreichen.

Ein anderer weitverbreiteter Ersatz für den biblischen Glauben liegt auch im Gebrauch von Horoskopen und in der Praktizierung verschiedener Formen von Geisterbeschwörung und Astrologie. Auch diese Dinge gehören zu den kulturellen Bräuchen Süd- und Ostasiens. Eine Form der Wahrsagerei, die geradezu zu einem Kult im Westen geworden ist, ist der Gebrauch eines chinesischen Klassikers wie des I Ching, des Buchs der Wandlungen. Richard Wilhelms deutsche Übersetzung und die englische Übernahme von Cary Baynes (einschließlich einer langen Einleitung von C. G. Jung) hat unter amerikanischen College-Stu-

denten eine hohe Verkaufsziffer erreicht und viele Tausende benützen den I Ching als Anleitung für ihr tägliches Leben.

Eine dritte Kategorie umschließt jene, die gegen den westlichen Militarismus, Rassismus und Materialismus revoltieren. Sie interessiert vor allem die indische Lehre des ahimsa, der Gewaltlosigkeit, die Gandhi so wirksam gebrauchte. Die negativen Beispiele des amerikanischen Ku-Klux-Klan oder der Apartheid in Südafrika bedeuten für sie, daß das Christentum im wesentlichen eine Religion des weißen Mannes geworden ist. Andererseits findet man den Buddhismus attraktiv, weil er sich nicht mit dem Sündenregister des Kolonialismus oder ständiger Kriegführung befleckt hat. Für jene, die sich wegen des Wohlstands schuldig fühlen, während mehr als die halbe Weltbevölkerung niemals genug zu essen hat, ist Asien der Ort, wo man dem Materialismus und der Gier entfliehen kann, die für den Westen als charakteristisch gilt.

Für jene schließlich, die gegen die Autorität revoltiert haben, bieten die asiatischen Religionen die Möglichkeit der Selbsterlösung ohne die unterdrückenden Dogmen und ohne die autoritären Offenbarungen der biblischen Religionen.

Der Buddhismus bietet sich als dogmenlose Religion an, während der Hinduismus sich im Gegensatz zur biblischen Forderung nach einer Entscheidung zwischen Glauben und Verdammung tolerant zeigt. Die biblische Lehre vom Schöpfergott und vom Menschen als dem Herrn der Natur wird für die Zerstörung der natürlichen Schönheit bis hin zur gegenwärtigen Krise um die Umweltverschmutzung verantwortlich gemacht. Dem gegenüber lehrt die chinesische Philosophie des Taoismus harmonische Übereinstimmung mit der Natur als Ideal. So ist die asiatische Betonung der Freiheit des Geistes und der Religion als eines Weges zur Harmonie und zum Frieden von höchster Attraktivität.

Einige Ungereimtheiten in dieser Hinwendung zu Asien

Die Sympathien für asiatische Religionen sind voller Ungereimtheiten. In Diskussionen mit meinen Studenten entdecke ich, daß sie die asiatische Kultur vielleicht gerade in dem Maß idealisieren, als sie der eigenen Kultur gegenüber kritisch eingestellt sind. Diesen Menschen ist kaum bewußt, daß sich Asien ja ebenfalls in einer Krise ähnlich der des Westens befindet. Wer sich um den Untergang des Individuums in der modernen Gesellschaft sorgt, wird dieses Problem auch überall in Asien wiederfinden. So bleibt auch Indien trotz seines Ideals der Gewaltlosigkeit ein höchst gewalttätiges Land mit einem abscheulichen Register persönlicher und sozialer Unstimmigkeit und grausamer Konflikte. Die schrecklichen Unruhen zwischen Hindus und Moslems in Ahmedabad im Herbst 1969 oder die fortgesetzten Gewaltakte in Kalkutta sind nur die neuesten Beispiele jener unbeschreiblichen Gewalttätigkeit, die zur Zeit der Teilung 1947 zwischen Pakistan und Indien hochkochte.

Wer sich von den ärgerniserregenden Rassenkonflikten des Westens ab- und Asien zuwendet, findet hier unversehens die gleiche Unmenschlichkeit von Menschen gegenüber anderen Menschen wieder. Die Kasteneinteilung in Indien, obwohl von der Verfassung als ungesetzlich erklärt, bestimmt immer noch das alltägliche Leben der meisten Inder. Rassische und religiöse Diskriminierung sind in Pakistan, Ceylon und Japan weitverbreitet, wenngleich dies dem gelegentlichen Besucher kaum auffallen mag.

Es liegt eine gewisse Ironie in der Tatsache, daß gebildete Asiaten am Denk-Drall zum Westen hin teilhaben, während idealistische junge Angehörige westlicher Länder beträchtliche persönliche Opfer im freiwilligen Dienst für Asiaten bringen, die sie für unterentwickelt und benachteiligt halten. Genaugenommen ist es Neid, der die Haltung des Asiaten gegenüber dem Westen bestimmt. Die Menschen sind überall ziemlich gleich, und man sollte nicht überrascht sein, wenn man sieht, daß es auch in Asien ebenso wie im Westen mehr materialistische Gier gibt als «Geistigkeit».

Der Abendländer, der unter Disziplin und Autorität stöhnt, wendet sich oft der Zen-Lehre zu, um Freiheit zu finden und die Entlassung aus der Verantwortlichkeit. Aber wenn er sie ernst nimmt, wird er bald entdecken, wie rigoros gerade die Ansprüche des Zen an die Selbstdisziplin sind, um die vollständige Kontrolle über das eigene Leben zu erwerben. Und was eine letzte Ungereimtheit betrifft: Viele, die biblische Mythologie und das Gebet ablehnen, zeigen sich übereifrig im Glauben an Wahrsagerei, asiatische Astrologie und die Mythologien des Hinduismus und des Mahayana-Buddhismus.

Die Rolle der Kirche

Wenn auch der Ausdruck «Krise» für unsere gegenwärtige Situation passen dürfte, so ist es doch ein gewisser Trost, sich zu erinnern, daß es auch in den frühen Tagen der Christenheit in der griechisch-römischen Welt, die dennoch von der Bot-

schaft der Kirche erreicht wurde, einen ähnlichen «Nervenzusammenbruch» gab. Das Christentum zeigte sich durchaus fähig, mit Religionen zu konkurrieren, die Wege der Selbsterlösung, Praktiken der Wahrsagerei und der Astrologie anboten und die Suche nach der Harmonie mit der Welt der Natur als Ziel des Lebens hinstellten. Die Kirche hat durch die Jahrhunderte nicht aufgehört, auf ähnliche Herausforderungen zu antworten und Menschen, die von den Realitäten des Lebens erdrückt werden, eine Botschaft der Sinndeutung anzubieten. Dies konnte sie, weil das Christentum nicht aufgehört hat, sich die Kraft der Selbsterneuerung zu bewahren. Es besteht jedoch die dauernde Gefahr, daß das Evangelium in die Institution der Kirche eingesperrt wird und die kirchliche Lehre anstelle der Kraft der göttlichen Wahrheit gesetzt wird. Aber wenn auch die hier beschriebene Gefahr der Anziehung asiatischer Religionen auf Christen andeutet, daß es die Kirche unterlassen hat, den Nöten ihrer Gläubigen entsprechend entgegenzukommen, so hat es doch auch immer jene gegeben, die sich um den nötigen Wandel, die nötigen Reformen gesorgt haben.

Die Feststellung über die Selbsterneuerung der Kirche, wie sie sich in der Vergangenheit vollzog, mag gegenüber dieser speziellen Krise zu optimistisch klingen. Es ist eine Tatsache, daß trotz einer gewissen Offenheit für Veränderungen innerhalb der Kirche von der Kirche selber sehr wenig getan wird, um ihre Gläubigen über die Natur und den Wert asiatischer Religionen zu informieren. Sollte es nicht möglich sein, dieses zugegeben schwierige und gefährliche Thema mit dem Verständnis der Sexualität zu vergleichen? Wenn junge Menschen nicht daheim oder in der Kirche über Sexualität informiert werden, so werden sie es anderswo. Wenn einer vom Reiz östlichen Glaubens nur durch dessen Anhänger erfährt, so ist es leicht möglich, daß er dem Beispiel vieler folgt, der Verlockung des Ostens erliegt und dem Christentum den Rücken kehrt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DAVID BRADLEY

geboren am 1. September 1916 in Portland (USA), Methodist. Er studierte am Garrett Theological Seminary und an der Universität Yale, ist Master of Arts, Doktor der Philosophie und beigeordneter Professor für Religion an der Duke University in Durham. Er veröffentlichte: A Guide to the World's Religions (New York 1963).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Verzweiflung als Angstsymptom

Ein naheliegender Nachteil jeder Thema-Nummer einer Zeitschrift ist jene Erscheinung, die man (nach einem der Optik entlehnten Bild) die Sichtverengung nennt. Das gilt auch, wenn ein Artikelzyklus der Hoffnung gewidmet ist.[1] Damit wird der Eindruck erweckt, als ob die ganze Wirklichkeit unter der Perspektive der Hoffnung gesehen werden könnte. Schon die einfache Wahrnehmung, die ein wirklich in unserer Gesellschaft Engagierter macht, widerspricht dieser Vorstellung; neben den unverkennbaren Zeichen wachsender Hoffnung steht eine ebenso beeindruckende Reihe von Fakten und Überzeugungen, die die Optik der Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung zu rechtfertigen scheinen. Einige dieser Fakten und Überzeugungen, soweit sie in heutigen theologischen Publikationen zu Worte gekommen sind, unter eine übersichtliche und pastoral brauchbare Perspektive zu stellen, ist das Ziel dieser Dokumentation. Die notwendige Einseitigkeit des Themas «Hoffnung» wird damit etwas relativiert, und für die lebendige Dialektik zwischen Hoffnung und Hoffnungslosigkeit können so einige Chancen geschaffen werden.

1. Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung

Unter den Stichworten *Hoffnungslosigkeit* und *Verzweiflung* verweisen die meisten neueren Lexika[2] auf das Stichwort *Hoffnung*. Das könnte den Eindruck erwecken, als ob Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung nur Restbegriffe der *Hoffnung* wären, Abfallprodukte aus der Schmiede der Hoffnung oder höchstens logischer Gegenpol der Hoffnung. Aber seitdem Sartre[3] seine philosophischen Gedanken über das Leben als nutzlose Anstrengung (passion inutile) vorgelegt und Camus[4] seine überzeugende Darlegung zur fundamentalen Sinnlosigkeit (non-sens) des menschlichen Daseins geschrieben hat, versuchen sich Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung als eigenständige Gestalt eines Lebensentwurfs zu legitimieren, der ebenso zu verantworten ist wie die Hoffnung.

Auffällig ist, daß nach dieser philosophischen Besinnung über die Hoffnungslosigkeit oder gar Verzweiflung als eigenständigen Lebensentwurf im Stil von Sartre und Camus, mit einem Autor wie Bloch unerwartet die Hoffnung wieder als Prinzip philosophischer Besinnung auf die Wirklichkeit auftaucht. Noch überraschender ist, daß bei beiden Richtungen die Hoffnungslosigkeit (Verzweiflung) bzw. die Hoffnung als tiefstes Prinzip genannt wird. Weder Hoffnungslosigkeit noch Hoffnung scheinen sich in den beiden Richtungen rational tiefer begründen zu lassen.[5] Es ist zu oberflächlich, das auf einen zugrundeliegenden Pessimismus bzw. Optimismus zurückzuführen.[6] Trotzdem wird man nicht um das Problem herumkommen, warum Hoffnungslosigkeit bzw. Hoffnung als *Prinzip* gewählt werden. Unter *Prinzip* wird hier ein Ausgangspunkt verstanden, der sich im System selbst nicht mehr weiter begründen läßt. Man fragt sich dann, ob die Tatsache, daß diese Ausgangspunkte nicht weiter ableitbar sind, von einem breiteren Zusammenhang abhängen, bei dem die ganze Kultur und die soziologischen Gegebenheiten mitsprechen. Diejenigen, die von der Hoffnung als Prinzip ausgehen, sind nicht blind für die Gründe, warum Vertreter einer früheren Generation betont Hoffnungslosigkeit wählten. Sie leiten das jedoch wohl allzu schnell in einer kulturphilosophischen Überlegung davon ab, daß eine bestimmte Kulturphase zu Ende gehe, die deshalb von Hoffnungslosigkeit oder Verzweiflung gekennzeichnet sei. Dann wäre Hoffnungslosigkeit nicht mehr als ein gesellschaftlich bestimmtes Gefühl. In der Schule Blochs heißt das dann, daß der Existentialismus die letzte Philosophie einer bürgerlichen Kultur sei. Da nun die bürgerliche Gesellschaft von der sozialistischen, genauer: von der marxistischen abgelöst wird, entsteht Platz für eine neue Philosophie und einen neuen Ausgangspunkt: die Hoffnung.[7] Die zu Anfang dieser Dokumentation erwähnte Sichtverengung scheint auch hier weiterzuwirken. Mit Bloch ließe sich behaupten, daß die Materie selbst durch ihr Zusammenwirken mit dem Subjekt, durch ihre Gunst gegenüber demjenigen, der sich ihr mit menschlichen Ansichten nähert, und durch ihre Bereitwilligkeit letztlich die Hoffnung auf die Zukunft begründet. Trotzdem deckt diese Betrachtung nicht die ganze Wirklichkeit, außer man gehe davon aus, daß die Zukunft in ihrer Gesamtheit das Ergebnis des marxistischen historischen Materialismus neuen Stils sei. Aus unsrem Beitrag über die Black Theology in dieser CONCILIUM-Nummer geht schon hervor, daß das nicht zu verantwortender Optimismus wäre. Die Hoffnung als Prinzip ist problematischer, als die Autoren dieser Richtung zuzugeben bereit sind.[8] Es scheint auch eine ungenügende rationale Begründung, wenn man sagt, man müsse doch irgendwo beginnen, um die Wirklichkeit verstehen zu können; dann bleibt ja die Frage, warum man gerade diesen bestimmten Ausgangspunkt wählt. Für niemanden ist ohne weiteres einsichtig, daß die Hoffnung der einzige Ausgangspunkt ist, wie es auch nicht für jeden klar ist, daß die Hoffnungslosigkeit die einzige Möglichkeit ist, Wirklichkeit durchsichtig zu machen. Wenn man Hoffnung bzw. Hoffnungslosigkeit dennoch zum *Prinzip* wählt, holt man zu früh die *prima principia per se evidentia* der Scholastik zurück. Zwar ist für jeden erkennbar, daß bei Hoffnung und Hoffnungslosigkeit fundamentalere ethische Prinzipien wie Vertrauen und Mißtrauen mitsprechen[9] und dieses Vertrauen bzw. Mißtrauen gegenüber der Wirklichkeit ist, wenigstens in der heutigen Ethik wachsender Bewußtwerdung, zu begründen.

2. Soziologie der Theologie

Obwohl neben einer Geschichtsphilosophie und einer Philosophie der Soziologie auch schüchterne Versuche in Richtung einer Geschichtstheologie[10] und einer Theologie der Soziologie[11] gewagt werden, spricht man noch wenig von einer Soziologie der Theologie. Zwar sind die Religionen selbst, vor allem die sogenannten primitiven und unbekannten Religionen, anziehende Objekte für die Soziologie; aber für eine ausgesprochene Sozio-

logie der Theologie ist die Zeit offenbar noch nicht reif. An Universitäten wie Harvard und Yale, wo aus Gründen ihres Wissenschaftsverständnisses kein Platz war für Theologie, ist über die Religionssoziologie im letzten Jahr wohl für eine Theologie Platz geworden, die weniger Ideologie sei als die Theologien der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg. Da schreckt man auch nicht davor zurück, von der Soziologie her die Frage nach dem Ausgangspunkt der Philosophien und Theologien zu stellen. Wo eine Theologie die Hoffnung als Ausgangspunkt wählt, im vollen Bewußtsein, daß auch die Hoffnungslosigkeit Ausgangspunkt sein könnte (wie z. B. in einer kalvinistischen Prädestinationstheologie), liegt die Frage nah, ob es wohl so selbstverständlich ist, daß Hoffnung ein Prinzip ist, d. h. sich nicht weiter ableiten läßt. Von der Soziologie her läßt sich die Frage stellen, ob es keine soziologischen Gesetzmäßigkeiten gibt, die eine zusammenhängende Erklärung dafür bieten, daß eine ganze Reihe von Theologien die Hoffnung als Prinzip wählt. Dann wäre die Hoffnung offenbar kein Prinzip im Sinne von Bloch, sondern ein soziologisch bedingter Ausgangspunkt, der also auch bis auf diese soziologische Konditionierung zurückführbar ist.[13] Damit ist noch nichts gegen die Gültigkeit der Hoffnung als Stil-Prinzip des theologischen Denkens gesagt, wohl aber wird dadurch die voreilige Erklärung der Hoffnung zum Prinzip, das nicht weiter ableitbar ist, wissenschaftlich relativiert. Letzteres kann aber nur den Wirklichkeitsgehalt einer solchen Theologie der Hoffnung erhöhen.

Obwohl es also noch keine ausgesprochene Soziologie der Theologie gibt, gibt es doch eine Flut von Literatur über eine Soziologie der Wissenschaft. Will die Theologie Wissenschaft bleiben, wird ihr wissenschaftliches Statut auch unter der Kritik dieser Wissenschaftssoziologie stehen.[14]

Die Wissenssoziologie ist ein Teil der Soziologie. Sie erforscht die Zusammenhänge zwischen den Wirklichkeitsvorstellungen einerseits und den gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen anderseits. Eine solche soziologische Forschung wird kein Fragezeichen setzen hinter die Gültigkeit von Vorstellungen, mit denen die Wissenschaft umgeht, oder hinter die Ideen, mit denen das Wissen die Wirklichkeit strukturiert, wenn auch die ersten Eindrücke von der Wissenssoziologie diesen Verdacht mit Recht hervorrufen.[15] Im Augenblick hat die Wissenssoziologie sowohl Blick für die Tatsache, daß wissenschaftliche Ausgangspunkte von soziologischen Bedingungen mitbestimmt werden, wie auch dafür, daß wissenschaftliche Verstehensweisen und Ideen ihre Konsequenzen für das gesellschaftliche Leben haben. Es ist eine grundlegende These der Wissenssoziologie, daß Ideen sowohl in ihrem Entstehen wie in ihrer Entwicklung von gesellschaftlichen Lebensformen beeinflußt werden, sich also auch wandeln, wie sich die Gesellschaft wandelt; anderseits werden die Ideen nicht aufhören, Einfluß auf die soziale Veränderung der Gesellschaft auszuüben. Daß aber nur Ideen die Welt regieren, wird damit ausgeschlossen.[16] Es ist kein Zufall, daß die Höhepunkte von Kulturen und Religionen fast ausschließlich in der städtischen Gesellschaft vorkommen.[17] Will der Theologe seiner Behauptung Recht widerfahren lassen, daß die Hoffnung der Angelpunkt seines theologischen Systems und sein nicht weiter ableitbares Prinzip ist, wird er ein offenes Ohr für alles haben müssen, was die Wissenschaftssoziologie über diesen Ausgangspunkt sagt: daß er sozial bestimmt und sozial bestimmend ist.[18] Damit ist die Hoffnung nicht entwertet; nur die Hoffnung als Prinzip wird relativiert.

3. Geschichtswissenschaft

Auffällig ist, daß Bloch bei der Illustrierung des Prinzips «Hoffnung» gern bei dem Phänomen «gelingen» anknüpft: gelungene Kunstwerke, gelungene Musik, geglückte Filme usw.[19] Die moderne Geschichtswissenschaft zeigt uns, daß es eine Einseitigkeit in der Geschichte gibt: Die Geschichte hat offensichtlich eine Vorliebe für die Aufzeichnung von geglückten Unternehmen. Tatsächlich sind aber beim menschlichen Versuch Geschichte zu machen mehr Unternehmen mißlungen als gelungen. Diese Mißerfolge können jedoch nicht verschwiegen werden. Metz hat gezeigt, daß die Kirchengeschichte viele Mißerfolge verschweigt, sich damit aber selbst und auch dem Christentum schadet; dadurch drohen ja Aufgaben des Christentums vergessen und das Christentum auf das eingeengt zu werden, was in der Geschichte an christlicher Verwirklichung offensichtlich möglich gewesen ist.[20] Wenn die geschriebene Geschichtsschreibung die *Memoria* lebendig halten soll, gehört es zu ihrem Auftrag, auch auf Mißerfolge hinzuweisen, damit sich das Christentum immer wieder von neuem zur Erfüllung jener Aufgabe anschickt, die bei einem ersten oder zweiten Versuch unmöglich war. Für den modernen Historiker steht es nicht von vornherein fest, daß der historische Prozeß ein happy end haben wird und

daß sich der Mensch also hoffnungsvoll in den geschichtlichen Prozeß stürzen kann. Bloch verkennt die Doppelsinnigkeit der Geschichte nicht. Er behält ein offenes Auge dafür, daß schließlich entweder «das Nichts» oder «das Alles» Ergebnisse der Geschichte sein werden. Er optiert für «das Alles», weiß aber, daß diese Wahl letztlich nicht zu verantworten ist. Im Gelingen von Kunstwerken, in dem, was er «den Traum im voraus» nennt, in der Harmonie der Musik, im Antizipierenden der Gefühle, im Entgegenkommen, mit dem sich die zunächst widerspenstige Materie der Tendenz des hoffnungsvollen Wunsches fügt, sieht er Anzeichen dafür, daß dieses anfangs leere Verlangen der menschlichen Hoffnung durch die menschliche Anstrengung erfüllt werden wird: Das Rätsel, welches das Alpha des dunklen Anfangs aufgibt, wird von der die Hoffnung erfüllenden Verwirklichung des Omega zur Fülle gelöst. Nicht umsonst hat man Bloch den Teilhard de Chardin des Marxismus genannt: den Verkünder eines «Reiches», aber ohne «Gott». Wir stehen – so Bloch – erst in einem Vorstadium der Geschichte; aber da in Richtung der einen vollen Geschichte schon so viel verwirklicht wurde, ist die Hoffnung keine reine Utopie, sondern ein dirigierendes Prinzip der sich in Geschichte verwirklichenden Menschheit. Das Anziehende und Verlockende einer solchen Vorstellung läßt sich nicht leugnen. Eine solche Sicht wird sich aber die Frage gefallen lassen müssen, die von der Wissenssoziologie gestellt wird: ob diese Sicht mit der ganzen Wirklichkeit rechnet, auch mit den Fehlschlägen, die doch nicht weniger geschichtliche Fakten sind als die gelungenen Vorgänge. Manchmal sieht Blochs Darlegung zu sehr nach einem einseitig rationalen Antizipieren der Zukunftsmöglichkeit aus.

In der christlichen Geschichtssicht[20] ist die Aussage über das Ende der Geschichte notwendig verhüllt, weil sie die Vollendung als unverfügbare Tat Gottes sieht, dessen Geheimnis der Mensch wissenschaftlich nicht ergründen kann. Gott ist aber in dem Sinne das Ende der Geschichte, daß er auch ihre Voll-Endung ist, weil Er sie unvermischt und ungeschieden bejaht und bestätigt. Dies heißt: Man darf die Vollendung der Geschichte nicht nur von oben her, im Sinn einer einseitigen Inkarnationstheologie, sondern muß sie auch von unten her, als eine Entwicklung in der Zeit sehen. Die Geschichte erreicht ihre Erfüllung nur *per viam crucis*. Ihre Erfüllung ist ein Passah-Geheimnis, eine Selbstübertreffung, die von der Gnade ermöglicht wird. Dieser gehorsame Exodus aus der Geschichte zu Gott ist aber keine Negation der Geschichte, sondern selbst wieder die Erfüllung des geschichtlichen Über-sich-hinaus-Kommens des Menschen. In diesem Zusammenhang bedeutet Hoffnung: ein mutiges Eingehen auf das immer wieder Neue, mit dem Risiko des Scheiterns, aber mit der Glaubensgarantie von Gottes Treue. Als Vertrauen auf Gott steht diese Hoffnung, in bewußter Geschichtlichkeit, einem fanatisch revolutionären Messianismus und einem naiven Fortschrittsoptimismus gegenüber.

4. Sekten

Geht die Hoffnung zu sehr in die Richtung einer rationalen Antizipation von Zukunftsmöglichkeiten, bringt das die Gefahr mit sich, die Zukunft zu sehr mit dem Gewünschten zu identifizieren. Es ist sehr fraglich, inwieweit die Hoffnung, für die das Kerygma Garant sein kann, mit dem Gewünschten zu identifizieren ist. Das christliche Kerygma trennt nach seiner Art das Bestehende und das Gewünschte, so daß wir niemals nur das Gewünschte als letzte Wirklichkeit akzeptieren können. Die Flucht in eine unsichtbare Kirche, um mit den Unvollkommenheiten der sichtbaren Kirche abrechnen zu können, wird mit Recht eine Flucht genannt. Das Kerygma realisiert sich in Konkretheit: in diesem Volk Israel, in diesem Menschen Jesus, in diesem hölzernen Kreuz, in diesem konkreten Chaos der Kirchengemeinschaften. Eine Hoffnung, die für diese konkrete Situation und ihre Elemente der Hoffnungslosigkeit blind ist, führt zur Sektenbildung. In diesem Zusammenhang könnte die Vermehrung der Sekten[21] ein Anzeichen für getarnte Hoffnungslosigkeit oder Verzweiflung sein, die mit der Maske der Hoffnung, durch Sichtverengung, ein geglücktes Christentum darstellen will. Hoffnung setzt Solidarität mit allen Menschen voraus. Der berufene und «geglückte» einzelne steht immer stellvertretend und solidarisch für die ganze Menschheit; die Menschheit steht in Heil und Unheil immer als ganze vor Gott. Sobald diese Solidarität mit allen Menschen aufgegeben und das Eliteprinzip eingeführt wird, ist das Gewünschte leichter zu realisieren. Tatsächlich gibt man dann aber «die Hoffnung für alle» auf und reserviert die Zukunft für eine kleine Gruppe: Was wegen der anthropologischen Schwerkraft, die von allen Menschen verursacht wird, universal nicht gelingen zu können scheint, kann dennoch in einer

kleinen Gruppe gelingen. In Wirklichkeit ist das eine Äußerung der Hoffnungslosigkeit, weil man mit der Sektenbildung bekennt, kein Heil für alle zu sehen. Man kann versuchen, dieses Vorgehen durch einseitige Berufung auf den biblischen «kleinen Rest» oder die «kleine Herde» ideologisch zu rechtfertigen – tatsächlich offenbart man damit seine Hoffnungslosigkeit für ein universales Heil. Die Geschichte der Sekten zeigt, daß ihr Beginn bei Menschen zu suchen ist, die an der konkreten Christenheit verzweifelten und in einer pietistischen Erfahrung die Bestätigung für ihre Ideologie der Elite-Gruppe suchten. In diesem Sinn ist das Anwachsen der Zahl der Sekten im Christentum ein Zeichen für maskierte Hoffnungslosigkeit. Deshalb findet die Sekte ihre Anhänger meistens bei den Unterdrückten, bei der Unterschicht der Gesellschaft, die nicht zur sozialen Identifikation kommen kann und aus der Gesellschaft keine Bestätigung empfängt. Eine 1969 erschienene Studie von Kitzinger[22] über die Rastafari-Sekte in Jamaika bestätigt diese Sicht nicht nur, sondern zeigt, wie weit die Sichtverengung gehen kann. In dieser Sekte ist das Heil ein Heil für Männer; die Frau ist Randfigur. Da wird also nicht nur das Hoffnungsobjekt verengt und antizipiert, indem man den Wunsch, nach Afrika zurückzukehren, zum Mittelpunkt macht, sondern auch indem man die Zukunft den Männern reserviert. Letzteres könnte die Maßstabvergrößerung einer Tendenz sein, die sich auf noch erträglicher Ebene im Christentum zeigt, wenn von dem Platz der Frau im Ämterdienst der Kirche gesprochen wird.

Man kann sich hier die Frage stellen, ob die Konsumenten von Drogen[23] nicht einer ähnlich verengten Hoffnung nachstreben. Charakteristisch scheint zu sein, daß Drogengenießer über die eine oder andere Sekte wieder in die Gesellschaft zurückfinden. Die Stufenfolge Drogengenießer, Sektenmitglied, integriertes Glied der Gesellschaft wiese dann in die Richtung wachsender Sichterweiterung, abgesehen vom therapeutischen Ergebnis. Damit wird aber ein Werturteil nahegelegt, das erst durch weitere Studien bestätigt werden müßte.

Ein ähnlicher Trend wie bei der Sektenbildung zeigt sich, auf anderer Ebene, bei Bewegungen wie denen der Hippies. Damit soll natürlich nicht die ganze Hippiekultur charakterisiert werden. Die Symbolik des Paradieszustandes, der mit der Absonderung vom Chaos gewählt wird, liegt darin. Diese Symbolik ist sogar in dem Problem vorhanden, das von der «Generationenkluft» aufgerufen wird: Der Anspruch auf Jugendgruppierung und Studentenrevolutionen hat ebenfalls etwas vom Abschreiben der Heilsmöglichkeit für die ältere Generation.[34] Im Grunde ist auch das Elitebildung und eine Äußerung der Hoffnungslosigkeit in Hinsicht auf die ältere Generation und das Aufstellen eines in der Geltung reduzierten Hoffnungsmodells für Jüngere.

Bewegungen wie die Hippiebewegung scheinen von dieser Ideologie «einer Hoffnung für die Eliten» getragen zu werden, die die Allgemeinheit des Erwarteten im voraus ausschließt. Man hat die Hippies einmal «das Freudsche Proletariat»[25] genannt. Das könnte seinen Grund darin haben, daß sie sich auf Freud[26] als Entwerfer einer Auslebe-Theorie meinen berufen zu können: Vom Leben kann man das freie Ausleben der Urtriebe erwarten. Diese Berufung auf Freud ist keineswegs gerechtfertigt; Leary hat den Hippies den Rat gegeben: «Turn-on, tune-in and drop out: do your own thing.» Die Oberschicht der Hippies ist damit nicht zufrieden; sie durchschauen diesen Rat als ein Rezept für extreme Individualisten.

5. Vereinsamung

Eng mit dem Vorhergehenden scheint eine neue Form der Vereinsamung und Entfremdung verbunden zu sein.[27] Diese Vereinsamung betrifft an erster Stelle Menschen, die (wie man euphemistisch sagt) in die terminale Phase gelangt sind. Man meint damit Menschen, die für die Produktionsgesellschaft nutzlos geworden sind, weil sie nicht mehr produzieren können, und Menschen, die von der medizinischen Wissenschaft aufgegeben worden sind und die von der Gesellschaft kein verständliches Zeichen mehr erhalten, das ihnen als Bestätigung für das Leben dienen kann.[28] Beide Formen der terminalen Phase arbeiten mehr der Hoffnungslosigkeit als der Hoffnung in die Hand. Man hat diese terminale Phase schon antizipierten Tod genannt.[29]

Man könnte diese Vereinsamung noch als eine Randerscheinung deuten, die nicht die ganze Gesellschaft berührt, obwohl es sogar als Randerscheinung unser theologisches Sprechen über die Hoffnung kritisch begleiten muß. Es gibt aber eine Form der Vereinsamung, auf die Gadamer[30] hingewiesen hat und die tiefer in die ganze Gesellschaft eingreift: die Kluft zwischen dem menschlichen Tun und einer vertechnisierten Gesellschaft.[31] Marx hat dargetan, daß die kapitalistische Gesellschaft den Menschen seiner Arbeit entfrem-

det hat. Die Verfremdung, auf die wir hier hinweisen, erfaßt alle Klassen, nicht nur die Arbeiter: Man sieht nicht mehr den Sinn seiner Tätigkeit, was sich als neue Form von Quietismus schon bei Gruppen jüngerer Menschen in Arbeitsunwilligkeit zeigt. Wenn wir annehmen, daß der Mensch in dieser technisierten Gesellschaft nicht nur eine Rolle erfüllt,[32] sondern seine Arbeit *ist*, dann wird deutlich, daß hier eine eigene Art kollektiver Verfremdung auftritt, die ein im Laufe der Zeit immer schwieriger zu überwindendes Hindernis für die Menschen zu sein scheint, um zu einer Identifikation zu kommen, die auf der gleichen Ebene wie seine geschichtliche Bewußtwerdung liegt.[33] Nicht umsonst hat David Riesman[34] seinem Buch den vielsagenden Titel «Vereinsamte Masse» gegeben, weil die personale Schöpferkraft des Subjekts dadurch frustriert wird, daß der Mensch nur von einer technisierten Massengesellschaft Aufträge und er nur Ausführender eines Unternehmens wird, das eine anonyme Gesellschaft für ihn geplant hat: Entprivatisierung aller Aufträge und Durchbohrung jeder Persönlichkeitsformung.[35] Daß diese Gesellschaft in Zukunft notwendig noch mehr technisiert wird, kann kaum zur Hoffnung führen, sondern führt eher zur Hoffnungslosigkeit oder Verzweiflung, weil sich der Sinn einer solchen Gesellschaft nicht mehr finden läßt.

6. Selbstmord

Jeden Tag sterben in der Welt tausend Menschen durch Selbstmord. Man darf annehmen, daß am Tag mehr als zehntausend Menschen einen Selbstmordversuch unternehmen, der nicht zum Ziele führt.[36] In den Vereinigten Staaten von Amerika verüben jedes Jahr 17000 Menschen Selbstmord. Der Anstieg dieser Zahlen steht in keinem Verhältnis zum Wachstum der Weltbevölkerung; Menschengruppen, in denen früher der Selbstmord kaum vorkam, zeigen jetzt eine beunruhigende Prozentzahl. Nach Angaben der World Health Organization ist Selbstmord in den Industrieländern eine der zehn wichtigsten Todesursachen. Nach E. Ringel[37] ist er zu einem Weltproblem geworden. Obwohl eines der vielen neueren Werke über Selbstmord *The End of Hope* betitelt ist, gibt es noch keine Monographie über den Bezug zwischen Hoffnungslosigkeit (Verzweiflung) und Selbstmord, obwohl sie eines der wichtigsten Motive ist.[38] Es kann allerdings nicht die Absicht dieser Dokumentation sein, darauf näher einzugehen; wir wollen nur die Zunahme des Selbstmords als Zeichen der Hoffnungslosigkeit erwähnen, weil auch diese Tatsache in das theologische Gespräch über die Hoffnung hereingenommen werden muß. Wohl wurde positiv eine Beziehung zwischen Unglaube und Selbstmord festgestellt. Ziemlich alle Forscher[39] meinen, daß es Zusammenhänge gibt zwischen Selbstmord und Religionslosigkeit. Nach Masrijk[40] wird Selbstmordneigung sogar letztlich immer durch Unglauben verursacht. Schon Durkheim, der auf diesem Gebiet bahnbrechende Arbeit geleistet hat, um durch soziologische Erforschung den Selbstmord seines moralistischen Tabus zu entkleiden,[41] hat entdeckt, daß die Zahl der Selbstmorde umgekehrt proportional ist zum Integrationsgrad in die soziale Gruppe, zu der die einzelnen Individuen gehören. Alle erforschten Selbstmordfälle scheinen sich auf fehlende soziale Integration zurückführen zu lassen. Das systematische Verbannen des Todes aus der Gesellschaft und das Fernhalten des Nachdenkens über den Tod arbeiten diesem Übel in die Hand. Dieses Weltproblem gehört zu den erschütterndsten Bekundungen der Hoffnungslosigkeit, mit der die moderne Gesellschaft konfrontiert wird.

7. Gottverlassenheit

Die Verhüllung und Verdunkelung Gottes, die sowohl einen theoretisch negativen wie einen ethisch positiven Aspekt zeigt,[43] kann eine der wesentlichen Hoffnungskomponenten fortnehmen. Schon Bloch[44] spricht von der «Gnädigkeit» der Zukunft; er will damit sagen, daß alles, was *vor* dem Menschen liegt, nicht nur rätselhaft und ohne Gesicht ist, sondern ein gewisses Wohlwollen und Bereitschaft zur Mitwirkung zeigt. Die christliche Hoffnung übersetzt diesen Aspekt mit mehr persönlichen Ausdrücken: Gott, der nicht nur das Vergangene und das Heute, sondern auch Zukunft ist, hat ein Gesicht und kommt den Menschen entgegen: Er ist der Kommende.[45] Diese «Zukunft» läßt sich nicht nur erarbeiten; man muß sie mitleben und mit ihr einen Dialog führen, wie mit einem persönlichen Gegenüber. Wo die Zukunft als Leere und letztlich als Sinnlosigkeit erfahren wird, verursacht sie Angst; wo sie Züge des Gottes der Verheißung zeigt, erweckt sie Hoffnung. Auf atheistischer Seite und vor allem von den Bekennern eines unnuancierten Fortschrittsglaubens kann man des öfteren hören, die christliche Hoffnung sei ein Hindernis für den Fortschritt, die christliche Vorsehung müsse durch den wissenschaftlichen Fortschritt ersetzt werden.[46]

Man meint damit eine Art Hoffnung, die Verantwortung für die Zukunft auf einen zeitlosen Gott abschiebt, bei dem der Verlauf der Geschichte seit Ewigkeit festliegt. Die Ewigkeit Gottes bedeutet aber primär nicht Zeitlosigkeit (im griechischen Sinn), sondern positiv das Über-der-Zeit-Stehen in der Freiheit, Geschichte zu stiften und darin einzugehen, ohne darin unterzugehen, sondern in ihr immer wieder entscheidend neu zu sein. Sowohl von Gott her wie vom Menschen her macht die Entscheidung immer wieder die Zukunft. Diese beiderseitige Entscheidung in einer Freiheit, die vom Menschen immer wieder neu erobert werden muß, macht auch den Bund zu einem immer wieder neuen Bund, der nicht ein für allemal geschlossen ist. Die Erfahrung der Entscheidung macht die Hoffnung zu einer Erfahrungskategorie, die die Angst und die Verzweiflung überwinden kann. Letzteres bringt aber mit sich, daß nur dann über Hoffnung gesprochen werden kann, wenn auch Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung zur Sprache gebracht werden. Die Dialektik von Hoffnung und Verzweiflung kann nicht straflos aufgehoben werden; damit verlöre die Hoffnung ihre Dynamik und entartete zu einer quietistischen Ideologie, die die Hoffnung ihrer christlichen Tiefe und den Christen seiner geistigen Gesundheit beraubt, die zum Heile gehört. Fragt man sich schließlich, ob es in dieser dialektischen Hoffnung Sicherheit gebe, so wird die Antwort eine Variation der Antwort Karl Barths sein, die er auf die Frage gab: «Gibt *es* Glaubensgewißheit, Herr Professor?» – Antwort: «Nein, *es* gibt keine Glaubensgewißheit! *Er* gibt Glaubensgewißheit.»[47]

[1] Im großen und im ganzen gilt das auch für die Wissenschaften: Methodologisch muß sich jede Wissenschaft auf ihre Methode und ihren Gegenstand beschränken; dadurch entsteht aber eine Sichtverengung. Sogar wenn die Theologie es zu ihrer Aufgabe rechnet, gegenüber dieser Sichtverengung der Wissenschaften korrigierend aufzutreten, wird sie sich bewußt bleiben müssen, daß dieses Übel der Sichtverengung ihr selbst (als Wissenschaft) auch nicht fremd ist; s. E. Leppin, Denkmodelle des Glaubens: Zeitschrift für Theologie und Kirche 66 (Juli 1969) 210–244, vor allem S. 240 (III. Bedeutung und Gebrauch der Denkmodelle). Will der Glaube sich nicht in ein kirchliches Getto zurückziehen und will er sich nicht zufrieden geben mit einem Konsensus unter Gleichgesinnten, so darf er die Bemerkung von William W. Bartley, Flucht ins Engagement (1962, 161 und 160) nicht vergessen, daß der Theologe einerseits von einer vollrationalen Rechtfertigung absehen muß und anderseits keinen einzigen seiner Ausgangspunkte der Kritik entziehen darf, unter dem Vorwand, daß Glauben oder ein außerrationales Engagement ohne weiteres Prinzip für eine Seinsweise sein kann, die für den Rest die Kritik nicht durchstehen kann. Vgl. H. Graß, Theologie und Kritik (Göttingen 1969); K. R. Popper, The Logic of Scientific Discovery (London 1959); E. Schillebeeckx, Het «rechte geloof», zijn onzekerheden en criteria: Tijdschrift voor Theol. 9 (1969) 125–150; S. IJsseling, De verwevenheid van universiteit en theologie: Tijdschrift voor Theol. 10,2 (1970) 123–138 (Zusammenfassung: Université et théologie, 138).

[2] So u. a. LThK unter dem Stichwort «Verzweiflung» und Dict. de Spiritualité unter dem Stichwort «Désespoir». Siehe H. Widmer, Zum Begriff der Erwartung und Hoffnung bei Laín Entralgo: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 16,3 (1969) 428 bis 454 und Theologisch Woordenboek unter «Wanhoop».

[3] «Ainsi la passion de l'homme est – elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile.» L'Être et le Néant (Paris 1943) 708.

[4] «L'absurde est la notion essentielle et la première vérité»: Le mythe de Sisyphe, 49. – «Je veux que tout me soit expliqué ou rien. Et la raison est impuissante devant ce cri du cœur... L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraissonable du monde»: aaO. 44,45. – Obwohl Heidegger selbst sich dagegen wehrt, daß seine Darlegungen über die Angst in Richtung des Existentialismus ausgelegt werden, daß sie zu ein und derselben Absurdität führten, enthalten sein «Sein zum Tode» und seine «Geworfenheit» dieselbe Einstelung: «L'angoisse est... le sentiment de notre situation originelle nlous découvrant que nous sommes jetés au monde pour y mourir»: A. de Waehlens, La philosophie de M. Heidegger, 121.

[5] W. D. Marsch, Hoffen – worauf? (Hamburg 1963.) Sartre, Camus, Heidegger, Bultmann sind in ihren Darlegungen S. Kierkegaard (Die Krankheit zum Tode) verpflichtet, der die Verzweiflung als selbständigen Lebensentwurf analysiert und letztlich ablehnt; aber eine Art Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit wird anerkannt, daß sie zum Glauben führt: «Denn der unwahre Zweifel zweifelt an allem, nur nicht an sich selbst, der rettende Zweifel zweifelt nur an sich selbst unter Beistand des Glaubens»: Erbauliche Reden (1843 bis 1844) 35.

P. H. Chombart de Lauwe, Pour une sociologie des Aspirations/Éléments pour des perspectives nouvelles et Sciences Humaines (Paris 1969); P. M. de Jong, De bronnen van de menswetenschap I–III: Streven (Dezember 1969) 286–294, (Januar 1970) 402–411. – Ein gutes Beispiel für das dialektische Zusammenhalten von Hoffnung und Hoffnungslosigkeit, von Glücken und Scheitern findet man bei D. Vasse, Le temps du désir (Paris 1969).

[6] R. Bultmann, Optimismus und Pessimismus in Antike und Christentum: Universitas (Stuttgart 1961) 811–833; J. Pieper, Über die Hoffnung (München [6]1949) 13 und 38; Laín Entralgo, La espera y la esperanza (Madrid [3]1962); ders., Teoria y realidad del otro (Madrid 1961).

[7] Siehe u.a. E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (3 T.-Ausgabe Frankfurt a. M. 1968) 503, 787, 1617.

[8] W. Pannenberg, Der Gott der Hoffnung: Ernst Bloch zu ehren (Frankfurt 1965) 209–225; Th. Altizer, The Gospel of Christian Aheism (Philadelphia 1966) 18, 82 105 ff.

[9] G. Hasenhüttl, Der Glaubensvollzug (Essen 1963) 255 (Der Glaube als Hoffnung).

[10] J. M. Robinson und J. B. Cobb (Hg.), Theologie als Geschichte (Zürich/Stuttgart 1967); M. Buß, Der Sinn der Geschichte: aaO. 171 bis 196.

[11] Gute Darlegung und reiche Literaturangabe findet man bei H. P. M. Goddijn, Terzake – Gesprekken van sociologen en theologen over kerkvernieuwing = Kerk buiten de Kerk 4 (Utrecht 1969).

[12] N. Greinacher, Wissenssoziologie und Religion: Internationale Dialog-Zeitschrift 2,2 (1969) 97–101; P. L. Berger und Th. Luckmann, The Social Construction of Reality (New York 1966); P. L. Berger, The Sacred Canopy – Elements of a Sociological Theory of Religion (New York 1967); J. Matthes, Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft (Hamburg 1964).

[13] W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik: Einheit und Vielheit (1966) 71 und 68; J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (1968); C. Dumont, De trois dimensions retrouvés en théologie: eschatologie, orthopraxie, hermeneutique: Nouv. Rev. Théol. 102,6 (Juni/Juli 1970) 583.

[14] W. Bergmann, Zur wissenssoziologischen Analyse kirchlicher Phänomene: Internationale Dialog-Zeitschrift 2,2 (1969) 156–162; Thomas Luckmann, Invisible Religion (New York 1967); L. Schneider (Hg.), Religion, Culture and Society (New York 1964) 164 und 273.

[15] K. Mannheim, Wissenssoziologie (Berlin 1964) 309ff.

[16] C. Geertz, Religion as a Cultural System: The Religious Situation (Herausgg. von R. Cutler, Boston 1968); G. Gurvitch, Vocation actuelle de la Sociologie (Paris [2]1957) I, 441; R. Bastide (Hg.), Sens et usage de terme Structure dans les sciences humaines et sociales ('s Gravenhage 1962); Revue Internat. de Philosophie 19 (Nr. 73/74) 249–441.

[17] A. Rüstow, Ortsbestimmung der Gegenwart (Zürich 1950) 262.

[18] Th. F. O'Dea, Sociological dilemmas – Five pradoxes of Institutionalisation: E. A. Tyriakan (Hg.), Sociological Theory – Values and socio-cultural change (Glencoe 1963) 71–91.

[19] Siehe Band 3 des Werkes Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1968), der den Untertitel trägt: Wunschbilder des erfüllten Augenblicks. Vgl. auch Blochs Essay Über bildende Kunst im Maschinenzeitalter: Literarische Aufsätze (Frankfurt 1965) 568–574.

[20] J. Mouroux, Le mystère du temps (Paris 1962) 162; J. Girardi, Amour chrétien et violence revolutionnaire (Paris 1970); S. Sandmel, The first christian century in Judaism and Christianity. Certainties and Uncertainties (New York 1969); K. Flick/Z. Alszeghy, Teologia della Storia: Gregorianum 35 (1954) 256–298; E. Castelli, I presupositi di una teologia della historia (Mailand 1952); I. Berten, Histoire, révélation et foi (Brüssel 1969); J. B. Metz, Weltverständnis im Glauben (Mainz [2]1966); W. Kasper, Geschichtstheologie: Sacramentum Mundi (Freiburg i. Br. 1967–1969) vgl. Register in Band IV unter «Geschichte».

[21] W. J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart (Zürich 1969). Auf den Seiten 517–575 findet sich eine soziologische und theologische Beurteilung der Pfingstbewegung (die der Autor nicht zu den Sekten zählen will); er weist darauf hin, daß diese Bewegung gerade bei Menschen Erfolg hat, die auf der Schattenseite des Lebens stehen, in materiell-wirtschaftlicher oder in anderer Hinsicht. Siehe auch den Artikel über Südkoreas Entwicklungskrise: Christentum im Schatten «neuer Religionen»: HK (1969, 11) 517–518; Man for all sects: Time Nr. 55 (17. Okt. 1969); E. Fülling, Neue Religionen in Brasilien heute: Lutherische Monatshefte (Dezember 1969) 616–620; Virginia H. Hine, Pentecostal Glossolalia. Toward a functional Interpretation: Journal for the Scient. Study of Religion 2 (1969) 211 bis 226.

[22] S. Kitzinger, Protest and Mysticism. The Rastafari Cult of Jamaica: Journal for Sc. Study of Religion 2 (1969) 240–262.

[23] T. Robbins, Eastern Mysticism and the resocialization of drug Users: Journal for Sc. Study of Religion 2 (1969) 240–262. Siehe auch den Aufsatz von Salman über Die Phantastica und die religiöse Erfahrung: Concilium 5 (1969) 703–708.

[24] L. Yablonski, The hippie trip (New York 1968); vgl. N. Beets, Drugs. Op zoek naar het beloofde land: Dux (Juni 1970) 313–320; M. Cornaton, Perspectives et limites de la psychosociologie: Études (April 1969) 540–554.

[25] J. van Ussel, Oude en nieuwe myten: Dux (Mai 1970) 245–255; vgl. ebd. 258; J. D. Brown (Hg.), The hippies (New York 1966).

[26] P. Ricœur, De l'interprétation (Paris 1968) 154–185; L. Beirnaert, Introduction à la psychoanalyse freudienne de la religion: Études (Februar 1968) 200–210.

[27] H. P. Dreitzel, Einsamkeit als soziologisches Problem: Wissenschaft und Praxis 59 (März 1970) 102–120.

[28] E. Goffman, Stigma. Notes on the management of spoiled Identity: (New York 1963).

[29] S. de Beauvoir, La vieillesse (Paris 1970) 230–299 (La vieillesse dans la société d'aujourd'hui).

[30] H. G. Gadamer, Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung: Wissenschaft und Praxis 59 (März 1970) 85–93.

[31] AaO. 89; Y. Spiegel, Theologie der bürgerlichen Gesellschaft (München 1968).

[32] H. P. Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft (Stuttgart 1968).

[33] P. A. Naran, Das Engagement des Intellektuellen. Rotbuch (1961) 16.

[34] D. Riesmann, Die einsame Masse – Eine Untersuchung über die Wandlungen des amerikanischen Charakters (Hamburg 1958).

[35] E. Goffman, Stigma, aaO. 47.

[36] N. Speijer, Het zelfmoordvraagstuk (Arnheim 1969) 8.

[37] E. Ringel, La prévention du suicide, un problème mondial: Hygiène mentale (1968) 84.

[38] J. A. M. Meerloo, Suicide and Mass-suicide (New York 1962) 26. Merloo ist der einzige, der ein mehr oder weniger vollständiges Schema aufgestellt hat, in dem sowohl unbewußte wie bewußte Ursachen des Selbstmords herausgearbeitet sind.

[39] J. A. Morphew, Religion and attempted suicide: Intern. Journ. Soc. Psych. 14 (1968) 188; M. Bertin, Étude statistique du suicide: Cahiers Laënnec (1966) 5; Shneidmans Bibliographie in The cry for help (1961) zählt schon 3900 Titel.

[40] Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation (Wien 1881); J. D. Douglas, The social meaning of suicide (Princeton 1967).

[41] Le suicide (1897) ist die erste wirklich wissenschaftliche soziologische Studie über den Selbstmord, die bis heute großen Einfluß auf das soziologische Studium des Selbstmordproblems hat.

[42] A. Mathé, Les suicides des vieillards: Vie Médic. 91 (1957) 48; J. J. Kockelmans, On suicide. Reflexions upon Camus' view of the problem: The psychoanalytic Rev. 54 (1967) 441; P. L. Landsberg, Essai sur l'expérience de la mort suivi du problème moral du suicide (Paris 1961).

[43] Der theoretisch negative Aspekt ist vorhanden in der ganzen Literatur des Umkreises der Gott-ist-tot-Theologie. Der ethisch-positive Aspekt tritt in der «Nachteffahrung» der christlichen Mystik und in ihrer «Läuterung» in den Vordergrund: siehe die Werke des Johannes vom Kreuz und P. Lucien, L'expérience de Dieu (Paris 1968).

[44] I. Fetscher und W. Strolz, Ernst Bloch – Wegzeichen der Hoffnung (Freiburg i. Br. 1967) 17: «Gunst der Realität; das Objekt ist kooperierendes Subjekt.»

[45] H. G. Cox, On not leaving it to the Snake (1968) 12; E. Schillebeeckx, Het «rechte geloof» aaO. (s. Anm. 1) 135–137; J. Leclercq, L'amour des lettres et le désir de Dieu (Paris/Brügge 1957).

[46] W. Kasper aaO. (s. Anm. 20) 280.

[47] Zitiert bei C. J. Dippel, Tolk en getuige in een tijd zonder herinnering en zonder verwachting: Wending (Juni 1970) 228.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

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), Doktor der Theologie (1958), habilitierte sich 1964 in Theologie und ist Professor für Pastoraltheologie an die Universität Graz und Direktor des pastoraltheologischen Instituts. Er veröffentlichte: Gotteswort durch Menschenwort. J. M. Sailer als Erneuerer der Wortverkündigung (Wien 1964).

Vorwort

Leben nach dem Tode?

Für sehr viele Christen ist das Leben nach dem Tode jahrelang eine selbstverständliche Sache gewesen. Die Selbstverständlichkeit wurde durch eine dualistische Anthropologie gefördert. Daß der Mensch eine unsterbliche Seele hat, war für viele de facto ein Pfeiler ihrer Glaubenserfahrung. Nachdem durch eine Reihe von Ursachen diese Auffassung ihre Selbstverständlichkeit verloren hat, ist dieser Typ Glaubenserfahrung fast unmöglich geworden. Manche tasten nach einem Glaubenserlebnis, in dem die Unsterblichkeit der Seele keine notwendige Voraussetzung mehr ist. Andere geraten in Panik, weil sie nicht sehen, welchen Sinn Glauben hat, wenn die Seele nicht unsterblich ist. Daß in der Schrift über den Sinn von Leben und Tod gesprochen wird, ohne daß von einer unsterblichen Seele die Rede ist – es sei denn bei ganz seltenen Ausnahmen – kann befreiend wirken. Auch in einem anderen Bezugsrahmen ist es offenbar möglich, Leben und Tod gläubig zu deuten.

Im ersten Artikel versucht Ladislaus Boros eine Umschreibung des Verstehenshorizontes, vor dem die Fragen um den Sinn des Lebens eine erste, vorläufige Antwort bekommen können. Severino Croatto befaßt sich sodann mit der Hoffnung auf Unsterblichkeit in den Kulturen, die die biblische Welt umgeben. Die Unsterblichkeitserwartung im Alten Testament und im außerbiblischen Judentum wird von A.-M. Dubarle untersucht. Im neutestamentlichen Teil stehen an erster Stelle die Aussagen Jesu über das kommende Leben, soweit sie in den synoptischen Evangelien aufbewahrt sind; den Artikel darüber schrieb Franz Mußner. Im folgenden Beitrag untersucht Bas van Iersel, inwiefern wir sagen können, daß die Auferstehung aus dem Tode als Garantie für die Auferstehung der Toten gelten kann. Die johanneische und paulinische Theologie zu diesem Thema wird von Kazimierz Romaniuk bzw. Jacob Kremer dargestellt. Die zwei folgenden Studien beziehen sich auf zwei wichtige Einzelfragen. Maurice Carrez versucht aus dem Neuen Testament eine Antwort auf die Frage zu geben: Mit welchem Leib stehen die Toten auf? Pierre Benoit stellt die Frage zur Diskussion, ob die Auferstehung am Ende der Zeiten oder im Augenblick des Sterbens stattfinden wird. Joseph Blenkinsopp schließlich greift wieder auf Fragen zurück, wie sie heutzutage gestellt werden und versucht zu erforschen, welche Bedeutung die Angaben des Neuen Testamentes für die heutige Fragestellung haben.

Daß es innerhalb dieses Heftes durch die verschiedenen Auffassungen der Autoren Spannungen gibt, ist unvermeidlich; vielleicht ist es sogar gut. Wenn es überhaupt eine Frage gibt, für die vorgegebene Antworten immer unzureichend sind, ist es die Frage nach Leben und Tod. Weil jeder sein eigenes Leben hat, liegt die Frage für jeden anders und sind Standardantworten immer nur zum Teil anwendbar.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Beiträge

Ladislaus Boros

Hat das Leben einen Sinn?

Spricht ein Theologe über den «Sinn des Lebens», so denkt er unwillkürlich auch jene Vorgänge mit, die eine radikale Grenze innerweltlicher Selbstentfaltung darstellen. An dieser Grenze entscheidet sich aber die Frage, ob das Leben einen endgültigen Sinn hat. Ist der Tod sinnlos, so wird auch das Leben einer Sinnleere ausgeliefert. Besitzt aber der Tod eine Seinsfülle, die das Leben nicht hat, so muß das Leben selbst von Grund auf umgewertet werden.

In den Fragen der «Letzten Dinge» erlebte das christliche Denken der neueren Zeit eine bedeutsame Wandlung der Perspektiven. Neue, teils ungewohnte Denkentwürfe wurden vorgelegt und Hypothesen formuliert, die einem Umbruch unserer bisherigen Vorstellungen gleichkommen.[1] Dies ist der Grund, warum es in diesem Artikel nicht darum gehen kann, eine erschöpfende und systematisch bereits durchgearbeitete Abhandlung über die «Letzten Dinge» und deren Sinn zu entwerfen. Daß bei einer solchen Darstellung sich Lücken ergeben, ja daß dabei mit der Möglichkeit des Fehlgreifens gerechnet werden muß, braucht nicht ausdrücklich betont zu werden.

1. Phänomenologie menschlichen Lebens

Stellen wir uns einen Menschen vor, der sein Leben, gemäß der seiner Existenz innewohnenden Dynamik, von der Geburt bis zum Tod *voll* verwirklicht hat. Was vollzog sich in einem solchen Menschenleben? Wir entdecken in ihm eine zweifache Daseinskurve:

Zunächst eine schnelle Entfaltung des «*äußeren Menschen*». Der Ausdruck steht hier für den ganzen Menschen, insofern er mit seiner gesamten Existenz dem Äußeren zugewandt ist. Was ist dieses Äußere? Es ist zunächst ein Wachstum der biologischen Kräfte der Existenz, die am Anfang großzügig eingesetzt, ja oft unüberlegt vergeudet werden. Es ist das Sichentfalten und Reifen des Organismus, aber auch die fortschreitende Differenzierung und Spezialisierung der einzelnen Fähigkeiten: Entfaltung des Wissens, Erweiterung des Erkenntnishorizontes, Erwachen zur Freundschaft, zur Welt- und Selbstbeherrschung, zur Liebeshingabe. Der Mensch «erobert» die Welt in ihren verschiedenen Bezügen: Die Welt der Dinge, die Welt des Erkennens, die Welt des Du. Die Existenz wächst in die Welt hinein. Indem aber der Mensch sich in seinen «Weltauftrag» hineinwirft, fängt die Welt an, an seinen Kräften zu zehren. Die biologischen Kräfte nützen sich ab. Der Organismus verliert nach und nach seine Adaptationsfähigkeit. Das Dasein wird starr. Es wird dem Menschen bewußt, wie viele Chancen er im Leben verpaßt hat. Es enthüllt sich ihm die Armseligkeit seines eigenen Lebens. Mit erschreckender Klarheit sieht er, daß er – trotz gelegentlicher Erfolge und schöpferischer Tätigkeit in der Welt – das Eigentliche seiner Träume und seiner Ahnungen nicht verwirklicht hat. Im wesentlichen hat er versagt: im Beruf, im Weltgestalten, in der Freundschaft, in der Liebe. Er war seiner Aufgabe nicht gewachsen. Das Leben verliert seine Frische, seinen Ansporn und seine Neuheit. Es wird ausweglos. Am Ende verlassen den Menschen die Kräfte der äußerlichen Gestaltung immer entschiedener. Zuerst wird die Stadt unerreichbar, weil man zu müde ist, um hinauszugehen. Dann das Haus, schließlich selbst das Zimmer. Der äußere Mensch hat sich aufgerieben. Schließlich wird man zum Leichnam, der in der Erde verwest oder zu einem kleinen Häufchen Asche wird. Ist dies aber das Ganze des menschlichen Lebens? Keineswegs! Gerade in der Erfahrung der eigenen Grenze und im Erlebnis des «äußeren Zusammenbruchs» geschieht – wenn die Existenz ehrlich gelebt wird – etwas Bedeutungsvolles:

Das Heranreifen des «*inneren Menschen*». In den mannigfachen Krisen und Schwierigkeiten, in der Aufreibung des äußeren Menschen (gerade in ihr) baut sich etwas auf, was wir mit dem Ausdruck «Person» bezeichnen könnten. Die Energien des «äußeren Menschen» werden nicht einfach «vergeudet», sondern in eine «Innerlichkeit» verwandelt. Ein «Lebenskern» bildet sich in einem Menschen, der trotz Versagen und Scheitern immer wieder versucht, neu anzufangen; der die Gefahren sieht und in ihnen standhält; der jede Situation, auch die schwerste, benützt, um innerlich zu wachsen. So entsteht nach und nach gerade in den Enttäuschungen der «reife Mensch». Solche Menschen haben das Wesentliche ihres eigenen Seins erfaßt, jenes, das von keinem äußeren Zustand abhängig, das jederzeit und überall, sowohl im Schmerz als auch in der Freude gegenwärtig ist.

Das Erkennen ist wesentlich mehr geworden als vorläufiges Sich-Auskennen in der Welt. Der Mensch schaut durch die Seienden hindurch und erahnt das, was keineswegs aus den bloßen Einzelerkenntnissen zusammensetzbar ist: den Grund der Gründe, das Sein der Seienden. Hinter seiner Sehnsucht entdeckt er, daß er auf ein Noch-Größeres wartet; auf das Menschlich-Unerreichbare. Er versteht, daß seine zerbrechliche Liebe immer schon ein Vorgriff auf ein Unbedingtes war, daß sein «äußerer Liebesdrang» ihn immer schon mit innerer Notwendigkeit hinaustrug über jegliche begrenzte Verwirklichung dieser Liebe. Mit allen Fasern fühlt er sich dem Absoluten nahe, selbst wenn er ihm keinen Namen zu geben vermag. Die Räume des Unendlichen tun sich vor ihm auf. Der äußere Daseinsraum schrumpft zusammen, der innere Blick reicht aber weiter.

Je mehr die Lebenskräfte erlöschen, um so mehr entfaltet sich aus alldem, was der Mensch in seiner äußeren Vorhandenheit erlebt, geschaffen, erduldet und erliebt hat, etwas, das Güte, Verstehen, Wohlwollen, Gerechtigkeit, ja Barmherzigkeit in die Welt hineinstrahlt: ein Mensch, der es mit dem Leben (in all seinen Erscheinungen) «gut meint». Ein solcher Mensch ist glücklich, selbst dann, wenn sein Werk und sein Leben zusammenbrechen. Er hat in die Welt ein Mehr an Innerlichkeit hineingebracht. Eine «Person» steht da, vielleicht mit durchfurchtem Gesicht, mit gebeugtem Rücken, mit gebrochener Existenz. Die Welt hat sich aber durch sie in die Sphäre des «Ganz-Anderen», in den Bereich des Absoluten durchgerungen. Indem er sein Leben durch die Ereignisse des Alltags aufreiben ließ, entstand in ihm eigentliches Leben, der «innere Mensch».

2. *Philosophie der menschlichen Existenz*

Der heutige Mensch hat seine «*Weltverbundenheit*» erkannt. Für ihn ist die Weltwirklichkeit keine «statische Größe» mehr, sondern Einheit und Kontinuität des Werdens. Dieses «Werden der Welt» ist heute – in seinen Grundstrukturen wenigstens – bereits erforscht. Die Weltentwicklung «arbeitet sich empor» aus einem ursprünglichen Seinsbestand. Sie bringt Milchstraßen, Sonnensysteme und Planeten hervor. Sie sucht «den Weg nach oben», erschafft überall, wo es nur möglich ist (und wie es möglich ist), zuerst primitive, dann aber immer kompliziertere Formen des Lebens. Schließlich steht ein Wesen da, das «Produkt» einer jahrmilliardenlangen Anstrengung der Welt, der Mensch.[2]

In ihm konzentrieren sich die Energien des Weltseins. So ist er die Einheit aller Natur, die höchste Einigung des Werdens der Welt. In dieser Entwicklung bemerken wir einen zweifachen Prozeß. Einerseits «spitzt sich» die Weltentwicklung immer mehr zu, verengt sich, wird zum Menschen. Anderseits wird sie immer «tiefer und innerlicher» und damit auch immer «offener». Überall in der Welt, unbemerkt und quantitativ nicht feststellbar, entsteht «Innerlichkeit». Die Verengung der Weltevolution im Menschen erzeugt in unserem Bewußtsein einen gewaltigen Druck von Wünschen, Ahnungen und Hoffnungen. *Die Welt «verbraucht» sich, um etwas hervorzubringen, das die Welt selbst übersteigt.*

Dieser Mensch, in dem die Welt ihre Innerlichkeit sammelt, findet sich aber seinerseits nicht fertig vor. Er ist nur ein «*Entwurf*» seiner selbst. Die reine Innerlichkeit – also das, was die Welt in einer jahrmilliardenlangen Bemühung hervorbringen wollte, und es in den «Vorformen», selbst in den primitivsten Lebewesen, bereits (ansatzweise) verwirklicht hat – ist der freien Lebensverwirklichung des Menschen anheimgestellt. Es ist dem Menschen aufgetragen, sich selbst als Vollperson zu erschaffen. Die Weltentwicklung brachte nur jenen «Seinsstoff» hervor, aus dem der Mensch durch eigene Anstrengung und Bemühung sich zur «Spitze des Alls» gestalten soll. Dies geschieht, indem wir die sich in uns sammelnden Energien «verinnerlichen» und so das Werden des Universums zu seiner Vollendung bringen.

Die letzte «Distanzierung» der Welt von sich selbst heißt menschliche *Vollperson*. Diese wurde zwar durch die Entwicklung ansatzweise bereits erschaffen, muß aber onto-logisch (das bedeutet: «Seins-eigenes-Sein-aussprechend») frei verwirklicht werden. *Der Mensch soll demnach, um voll Person zu werden, sich selbst verbrauchen.* Die Welt «stirbt» in den Menschen hinein, um Innerlichkeit zu erschaffen. Der Mensch soll, um diesen seinshaften Auftrag der Welt weiterzuführen, in seine eigene Innerlichkeit hinein sterben, um sich selbst und damit die Welt einem Absoluten zu öffnen.

Hier müssen wir – bemerkt Karl Rahner mit Recht[3] – noch tiefer in die Wirklichkeit der Welt- und Menschwerdung hineindringen. Wenn wir den Begriff «Evolution» philosophisch durchleuchten, so ergibt sich folgendes: Evolution (Selbstüberbietung) bedeutet, daß aus einem «Weniger» ein «Mehr» wird, daß also der Weltbestand am Sein sich selbst übersteigt. Nun aber steht dies in – scheinbarem – Widerspruch zu einem

Grundprinzip unserer Erkenntnis: «Jede Wirkung muß einen seinshaft entsprechenden Grund haben» (Gesetz des zureichenden Grundes). Wenn wirklich aus dem «Weniger» ein «Mehr» hervorgeht, dann gibt es «außerhalb» der Welt ein «Etwas», das neue Energien der Welt zuströmen läßt. Dieses «Außerweltliche» muß aber zugleich das «Absolute» sein: Ein Mehr an Sinn kann nur etwas in die Welt hineinströmen lassen, das das Sein schlechthin ist, das Unverbrauchte und Unverbrauchbare, das Unendliche. Mit seinem schlichten, von vielen abgelehnten Namen: Gott. Nicht dadurch erschafft Gott die Welt als Evolution, daß er in die Welt ständig «hineingreift», sondern dadurch, daß er der Welt immer mehr an Seinskraft der Selbstentfaltung verleiht.

Wir möchten nun eine – vorläufige und hypothetische – Definition menschlicher Existenz geben: «Existenz» ist der ganze Mensch, insofern sich in ihm die Weltwirklichkeit ganz in die Sphäre der Innerlichkeit verbraucht. Anders ausgedrückt: Der Mensch ist jenes Wesen, das in Gott hinein sterben kann.

3. Theologie des Todes

Nach den vorausgegangenen Überlegungen sollte die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens relativ einfach sein: Die Welt verbraucht sich und wird so zum Menschen; der Mensch verbraucht sich und wird so zur Person; die Person verbraucht sich im Tod und wird so zu etwas ganz Neuem, zum ewigen Mitsein mit dem Absoluten. Wir haben angedeutet: Jede «Verengung» des Lebens, jeglicher «Energieverschleiß» schafft etwas, das das Bereits-Vorhandene übersteigt. Aus dieser Grundgesetzlichkeit der Wirklichkeit möchten wir jetzt jenes herausschälen, was wir menschlichen Tod nennen.[4] Es folgt daraus (erstens):

Der Tod ist der «Ort» der letzten Verinnerlichung der Welt. Im Tod scheiden sich die zwei Daseinskurven. Der «äußere Mensch» entschwindet gänzlich. Nun haben wir aber angedeutet, daß der «Daseinsschwund» mit einem Wachsen an Innerlichkeit verbunden sein sollte. Selbstsein bedeutet Selbstlosigkeit. Die volle Selbstauszeugung kann nur in einem vollen Untergang geschehen. Dies ist das Gesetz der Kenosis (Selbstentäußerung), das wir überall im menschlichen Bewußtsein beobachten können: in der Liebe, in der Freundschaft, in der Suche nach Wahrheit. Verlängert man aber diese Dialektik menschlicher Eigentlichkeit, zieht man daraus die letzte Konsequenz, so entsteht das folgende Bild des Todes: Im Tode, im totalen Verlust der Äußerlichkeit entsteht totale Innerlichkeit. So wird der Mensch erst im Tod vollkommen er selbst, zur endgültigen Person, zum restlos selbständigen Entscheidungszentrum. Indem der Mensch in den totalen Verlust hineingetrieben wird (in den Tod), eröffnet sich für ihn die Möglichkeit totalen Selbstgewinns. Daraus ergibt sich die (zweite) Folgerung:

Der Tod ist der «Ort» der ganzheitlichen Entscheidung. Im Tod wird das Absolute «erreicht». Für eine Person – für ein restlos «es selbst gewordenes Sein» – bedeutet aber das «*Erreichen*» immer Begegnung. Nur zwischen zwei Personen, die in der Freiheit «Ich und Du» aussprechen, kann Begegnung stattfinden. Daraus folgt wiederum, daß der Mensch als Person im Tod nicht aufgelöst wird, sondern im Gegenteil erst zur «Vollperson» wird. Daraus können wir wiederum ableiten: das absolute Gegenüber muß ein personales Verhältnis sein, daß also das Absolute selber Person ist. Mitsein oder Wegstoßen der absoluten Person durch eine restlos sie selbst gewordene endliche Person, das ist das eigentliche Ereignis des Todes. Somit wäre der Tod ganzpersonale und totale Entscheidung einem persönlichen Gott gegenüber. Hieraus ergibt sich die (dritte) Folgerung:

Im Tod erringt sich der Mensch Ewigkeit (zunächst) für sich: Die totale Setzung des innerlichen Menschen im Tod ist – wenn sie sich als Bejahung vollzieht – ein ganzpersönliches Mitsein eines Endlichen mit dem Unendlichen, eine restlose Teilhabe an Gott. Die Teilhabe der Liebe bedeutet aber ein Zweifaches: Einerseits wird in ihr das Sein des andern unser eigenes Sein; anderseits werden wir durch sie noch mehr «wir selbst». Nun kann die unendliche Fülle des Absoluten von keinem Endlichen völlig aufgenommen, ausgeschöpft werden. Dies bedeutet, daß die im Tod entstehende Ewigkeit nur als ein grenzenloses Hineinwachsen in eine immer reichere Vollendung verstanden werden kann. Alles Statische geht im Himmel in eine grenzenlose, sich in die Unendlichkeit fortzeugende Dynamik über. Die Welt entsteht erst in ihrer eigentlichen Gestalt, wenn und indem der Mensch – durch sein freies Ja zu Gott – den Himmel betritt. Daraus die (vierte) Folgerung:

Der eigentliche Mensch «geschieht» als Auferstehung: Der Ausdruck «Auferstehung» steht hier als Deutung des Undeutbaren. Sie besagt restlos verwirklichte menschliche Existenz. Alles wird für den

Menschen «unmittelbar» sein: Die Leiblichkeit entfaltet sich zur Person, das Wissen zum Sehen, das Erkennen zum Berühren, das Verstehen zum Hören. Die Grenzen des Raumes fallen weg: Der Mensch wird unmittelbar dort existieren, wohin ihn seine Liebe, seine Sehnsucht und sein Glück hinziehen. Im auferstandenen Christus wurde sichtbar, was Überwindung irdischer Grenzen bedeutet: Er ist eingegangen in die Unbegrenztheit des Lebens, des Raumes, der Zeit, der Kraft und des Lichtes. Im Nachvollzug seiner Auferstehung werden wir wesenhaftes Leben erlangen. Daraus folgt (fünftens):

Die Auferstehung ereignet sich unmittelbar im Tod. Wenn wir den Tod gewöhnlich als Trennung der Seele vom Leib auffassen, scheinen wir nicht zu bedenken, welche gedanklichen Schwierigkeiten in der Auffassung einer «vom Leib getrennten Seele» liegen. Will man diesen Schwierigkeiten entgehen, müßte man behaupten, daß die Auferstehung gleich im Tode geschieht. Dagegen sprechen zwar jene Texte der Offenbarung, die betonen, die Auferstehung sei ein Endzeitereignis: Sie fällt mit der Wiederkunft Christi am «Ende der Zeit» zusammen. Anderseits müssen wir auch am bisher Bedachten festhalten: Das ewige Mitsein mit Gott ist nur als restlose Hinüberführung der Materie der Welt im verklärten Leib denkbar. Auferstehung als Endzeitereignis – und – unmittelbar Auferstehung im Tod. Als hypothetische Lösung dieser Gegensätze schlage ich vor: Die Auferstehung ereignet sich unmittelbar im Tod; dennoch ist sie noch nicht vollendet. Der auferstandene Leib bedarf der umgewandelten und verklärten Welt als seines Wesensraumes. Unsterblichkeit und Auferstehung wären somit eine und dieselbe Wirklichkeit. Ich bin mir dessen bewußt, daß eine Anzahl Theologen diesen Gedankengang nicht mitmachen und die sich aus ihm ergebenden Schlußfolgerungen nicht annehmen würden. Deshalb trage ich ihn als persönliche Meinung vor. Dabei möchte ich aber betonen, daß die von vielen vorgetragene Auffassung, wonach die Seele zwischen dem Tod und der allgemeinen «Auferstehung am Ende der Zeit» ohne Leib existieren und Gott durch einen besonderen Eingriff die Seele von einer ihr wesenseigenen Leibbeseelung fernhalten würde, mir als ein bizarrer, logisch unbefriedigender, ja sogar grotesker Gedanke vorkommt. Verhält sich dem aber so, dann müssen wir einen noch radikaleren Vorstoß ins Geheimnis wagen. Es folgt daraus (sechstens):

Die Auferstehung muß universal sein. Da die Erlösung durch Christus allgemein, auf die ganze Menschheit angewendet und anwendbar ist, muß jeder Mensch die Möglichkeit haben, Christus vollpersönlich zu begegnen, in ihn «hineinzusterben». Nach unserer Hypothese hätte jeder Mensch die Möglichkeit und die Aufgabe, die Welt hinüberzuführen ins restlose Glück. Selbst jene Milliarden, die noch nie etwas von Christus gehört haben. Selbst die Schwachsinnigen und seelisch Unentwickelten. Selbst die ungeborenen und ohne Taufe verstorbenen Kinder. Mit dieser Universalität des Heils verbindet sich die (siebente) Folgerung:

Das Weltall wird verherrlicht. Nach unseren bisherigen Überlegungen brauchen wir – so glaube ich – diese Schlußfolgerung nicht breit zu erörtern. Noch nie wurde der menschliche Leib und das sich in ihm sammelnde Universum so ernst gedacht und so radikal geehrt wie in dieser echt christlichen Sicht. Die Mitte des Seins ist kein Engel, sondern die Welt, die sich durch den Menschen in Gott hinein sammelt. Die allererste Offenbarung Gottes – die wir für unsere christliche Frömmigkeit noch nicht ganz erschlossen haben – lautet: «Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut» (Gen 1,31). Daraus ergibt sich (achtens):

Die Schöpfung muß gerichtet werden. Der Ausdruck «gerichtet» weckt in uns ein unangenehmes Gefühl. Je mehr man aber die Welt, ihre Motive, ihr Streben nach Macht und Selbstbehauptung durchschaut, um so mehr wird man dessen bewußt, daß wir noch nicht in einer «richtigen» Welt leben. Die Welt ist erst dann «richtig», wenn das Gute zugleich schön, das Wahre zugleich gut und das Sein zugleich leuchtend ist. Diese Welt existiert heute noch nicht. Sie soll durch uns erschaffen werden. Deshalb muß (neuntens) der Mensch durch das Fegfeuer gehen:

Der Tod ist Reinigung. Unsere Hypothese (der Mensch entscheidet sich im Tode in voller Freiheit für oder gegen Gott) erlaubt uns, mit einigen unwürdigen und grotesken Vorstellungen über das Fegfeuer aufzuräumen. Das sogenannte Fegfeuer läßt sich durchaus als ein augenblicklicher Vorgang, als die Qualität und Intensität der sich im Tode vollziehenden Entscheidung für Gott denken. Bei dieser Begegnung bricht die Liebe zu Gott – die ja im Universum schlummert und im Menschenherz zum Bewußtsein gelangt – aus unserer

Existenz hervor. Sie muß aber im Tod die Schichten und Ablagerungen unserer Selbstsucht durchbrechen. Die Existenz muß sich mit allerletzter Kraft Gott öffnen. Demnach würden die einzelnen Menschen im Tod einen persönlich je verschieden «intensiven» Läuterungsvorgang durchleiden. So würde aus dem Unterschied der im Fegfeuer verbrachten Zeit ein Unterschied der Intensität der Reinigung. Durch die läuternde Begegnung mit Christus im Tod entsteht endlich eine richtige Welt: Christus wird dann endgültig unter uns weilen. Das ist die (zehnte) Folgerung:

Christus ist immer noch im Werden. Eine der tiefsten und tröstlichsten Einsichten des christlichen Glaubens besteht darin, daß Christus zwar – gleichsam für einen «Moment» – zu uns gekommen ist, sogleich aber in die Unerforschlichkeit der Zukunft entschwand. Christsein heißt demnach, mit Christus zusammenwachsen. Christus bleibt bis zum Ende der Zeit noch im Werden. Die Christen – jene, die sich bereits als solche erkannt haben, aber auch jene, die nichts davon wissen, daß sie bereits Christen sind – bauen seinen Leib auf. Wenn dann Christus sein «kosmisches Vollalter» erreicht, wird sich die Spannung zwischen Gott und den Menschen «entladen». Der Traum jener Ahnung wird sich erfüllen: Erit Deus omnia in omnibus – «Gott wird alles in allem sein» (1 Kor 15,28). Am Ende steht eine ganzheitlich in Christus umgewandelte Welt. Wenn es eine Welt gibt, wenn es Menschen gibt, welche die Sehnsucht der Welt in sich tragen, dann muß Christus die Vollendung dieser Welt und dieser Menschheit sein.

Die Tapferkeit der Christen nährt sich aus der Hoffnung auf das Wirklichkeitsübermaß des Lebens, auf das ewige Leben, auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Der Tod kann für die Menschen ein Wiedersehen Christi (oder eine Erstbegegnung mit Christus) in unverlierbarer Freude werden, aber in einer Freude, die aus der Bedrängnis geboren ist.

[1] Zur ganzen Darlegung siehe: L. Boros, Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung (Olten [1]1962, [8]1968); ders.: Der Geist eschatologischer Neubestimmung: Concilium IV, 2 (1968) 107–112; ders., «Sacramentum Mortis». Ein Versuch über den Sinn des Todes: Orientierung 23 (1959) 61 ff und 75 ff; ders., Meditationen über den Tod, Gericht, Fegfeuer, Himmel und Auferstehung: Lebendiges Zeugnis (1963) 3 ff; ders., Der neue Himmel und die neue Erde: Wort und Wahrheit 19 (1964) 263–279. – Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen (Mainz, [1]1965, [9]1968); ders., Wir sind Zukunft (Mainz [1]1969). P. Glorieux, Endurcissement final et grâces dernières: Nouvelle Revue Théologique 59 (1932) 43 ff. K. Rahner, Zur Theologie des Todes = Quaestiones Disputatae 2 (Freiburg i. Br. [2]1959). R. Troisfontaines, Je ne meurs pas... (Paris 1960); dtsch. Übersetzung: Freiburg i. Br. 1964. A. Winklhofer, Der Augenblick, da sich alles entscheidet: Geist und Leben 31 (1958) 325 ff. Das Kommen seines Reiches (Frankfurt a. M. 1959). Wir verweisen hier noch auf drei Veröffentlichungen, die neuere Kontroversliteratur anführen: H. U. von Balthasar, Eschatologie: J. Feiner – J. Trütsch – F. Böckle, Fragen der Theologie heute (Einsiedeln [3]1960) 403 ff. A. Winklhofer, Um die These der Endentscheidung: Theologie der Gegenwart 11 (1968) 20 ff. J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit (München 1968).

[2] Es wird hier teilweise in einer ungebührlichen Kürze ein Weltbild anhand der Gedanken von Pierre Teilhard de Chardin entworfen. Die beste Gesamtdarstellung ist immer noch Henri de Lubacs Buch La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin (Paris 1962) (dtsch. Teilhard de Chardins religiöse Welt [Freiburg i. Br. 1969]).

[3] Siehe K. Rahner, Die Hominisation als theologische Frage: P. Overhage/K. Rahner, Das Problem der Hominisation = Quaestiones Disputatae 12/13 (Freiburg i. Br., 1961) 13–90.

[4] In einer mehr in die Breite gehenden Systematik der «Letzten Dinge» wurde von L. Boros in seinem Aufsatz Der neue Himmel und die neue Erde vorgelegt (Wort und Wahrheit 19 [1964] 263 ff).

LADISLAUS BOROS

geboren am 2. Oktober 1927 in Budapest, Jesuit, 1957 zum Priester geweiht. Er studierte an den Ordenshochschulen in Ungarn, Österreich, Italien und Frankreich sowie an der Universität München, wo er 1954 in Philosophie doktorierte. Er ist Lehrbeauftragter für Religionsphilosophie an der Universität Innsbruck und veröffentlichte: Mysterium Mortis. Der Mensch in seiner letzten Entscheidung (Olten [6]1967), In der Versuchung. Meditationen über den Weg zur Vollendung (Olten 1967).

Severino Croatto

Die Unsterblichkeitshoffnung in den großen Weltbildern des Orients

Daß der Mensch das Heil ersehnt, ist eine Erfahrungswahrheit. Das Leben ist die begehrteste Gabe, die man instinktiv zu bewahren sucht. Kein menschliches Wesen, das sich verwirklicht fühlt, wünscht die Vernichtung. Wie wir sehen werden, spricht man in den Religionen vom Heil in Begriffen des Lebens. Dieses «heile Leben» kann mehr im «Jenseits» oder im «Diesseits» der Todesgrenze bestehen, wenn auch die typischen Äußerungen der Hoffnung sich auf die Unsterblichkeit und die Auferstehung richten. Mit der leiblichen Auferstehung befassen sich bezeichnenderweise nur wenige Weltbilder. Die Unsterblichkeit hingegen tritt vielfältig ins Blickfeld: als Unsterblichkeit mit dem Leib oder ohne den Leib oder, falls keine Jenseitsvorstellung besteht, einfach als pessimistische oder optimistische Haltung diesem Leben gegenüber. Im Blick auf einen breiten Fächer von erhofften Möglichkeiten hat der religiöse Mensch stets nach dem heilen Leben gesucht.

Dies schließt eine bestimmte Sicht des Menschen in sich. Die Hoffnung auf Unsterblichkeit ist stark von der Welt- und Geschichtsauffassung bedingt und vor allem von der Anthropologie. Den Leib zu retten oder sich vor dem Leib zu retten sind zwei Optionen, die sich von Grund auf unterscheiden; je nach dem Menschenbild sind beide gültig. Die erste Option entspricht im Prinzip mehr einer positiven Bewertung der Zeit und der Geschichte, kann aber auch in einen obskuren Pessimismus münden, wenn keine eschatologische Perspektive dahinter steht.

Wir werden unsere Untersuchung nicht auf den Nahen Osten beschränken, sondern auch die Religionen einiger entfernter Länder, z. B. Indiens oder Persiens, ins Auge fassen. Der Bezugsrahmen mag als zu weit gespannt erscheinen: Welche geschichtlichen Kontakte bestehen zwischen Indien und Israel? Es geht aber eben um die Frage, was der Mensch über sein Schicksal denkt, und nicht darum, wie weit die benachbarten Religionen Israel beeinflußt haben. Die zweite Frage wäre wichtig, um das hebräische Denken gründlicher zu verstehen und seine Originalität zu erfassen. Aber diese «Originalität» kommt eben dann deutlicher in den Blick, wenn man das hebräische Denken mit einigen großen Weltreligionen, beispielsweise mit dem Hinduismus, vergleicht. Überdies: Wenn das Wort Gottes Träger einer universalen Botschaft ist, haben wir es in einen weiteren Kontext hineinzustellen. Daß diese Botschaft in einer menschlichen Rede erfolgt – in einer Sprache, die ständig durch einen hermeneutischen Prozeß hindurchgehen muß –, kann durch andere, indirekte Offenbarungen der Wahrheit besser ins Licht gesetzt werden. Eine Reflexion über das Denken Indiens zum Beispiel macht uns vorsichtiger gegenüber einer Überbewertung der semitischen Anthropologie. Und wichtiger als die «geschichtliche» Frage ist schließlich der phänomenologische Aspekt des Problems des menschlichen Schicksals, wie er in einer Vielzahl von Mythen oder Philosophien zum Ausdruck kommt, die sich unbewußt aneinander «reiben», weil es sich um grundlegende Fragen des menschlichen Daseins handelt.

Das sumerisch-semitische Weltbild

Wichtig ist vor allem das Weltbild Mesopotamiens, weil es in einem langen Denkprozeß herangereift ist, auch einige nichtsemitische Elemente enthält und einen großen Einfluß erlangt hat.

Im Gegensatz zum syro-palästinensischen Bereich weist Mesopotamien nur einige spärliche archäologische Zeugnisse über den Totenkult auf.[1] Die Beschwörungssprüche und kultischen Texte, die in der assyrischen Epoche reichlich vorhanden sind, bringen anderseits an den Tag, daß im Zweiströmeland die Furcht vor dem «Geist» *(etimnu)* der Toten eine sehr verbreitete Haltung war; vor allem fürchtete man sich vor den Toten, wenn diese nicht bestattet oder nicht mit Lebensmitteln versehen waren. Deshalb die Sorge für die Toten und die Angst vor ihrer Rache. Der «Geist» der Verstorbenen stellt für die Lebenden eine ständige Bedrohung dar. Diese Beschwörungssprüche deuten nichts an von einem «Zustand» nach dem Tod, der durch das Verhalten in diesem Leben bedingt wäre. Mesopotamien kennt das Thema des «Gerichts» im Zeitpunkt des Todes nicht. Es besteht keine Hoffnung auf Heil nach dem Tod. Auch die auf uns gekommenen Gebete enthalten diesen Gedanken nicht. Der *etimnu* der Toten ist keineswegs eine unsterbliche Seele. Man ahnt meines Erach-

tens, daß etwas den Tod überlebt, aber die semitische Anthropologie, die den Menschen als eine psycho-physische Einheit begreift, läßt es nicht zu, eine eschatologische Lehre zu entwickeln. Diese Ahnung blieb so blockiert und schlug den Irrweg zur Dämonologie ein.

Nicht viel anders ist das Bild, das uns die Mythen und großen literarischen Texte Mesopotamiens entwerfen. Das Schöpfungsgedicht gibt uns Aufschluß über die Einstellung des Menschen: Man suchte den Göttern zu dienen, indem man die Erde (deren Eigentum) bearbeitete und für ihre Heiligtümer sorgte.[2] Der Mensch ist wichtig, weil er in *diesem* Leben nützlich ist. Die Götter tun nichts für sein Heil nach dem Tod.

Das Verlangen nach Unsterblichkeit kommt sehr gut zum Ausdruck im Gilgamesch-Epos, das im ganzen Zweiströmeland bekannt war und deshalb sehr signifikant ist. Dieses Gedicht ist eine ernste, mit Tragik untermischte Betrachtung über den Tod. Der Held – Gilgamesch ist der Herkules der mesopotamischen Überlieferung – möchte sich Ruhm erwerben durch eine mächtige Heldentat: die Tötung des Riesen Chuwawa im Zedernland. Er möchte *hier* zu einer Unsterblichkeit gelangen, die ihm nach dem Tod versagt ist (III, IV, 138ff). Als sein Genosse Enkidu stirbt, sinnt er über das Totenreich nach: Es ist ein finsterer Ort, von dem es keine Rückkehr mehr gibt, wo es nur Staub und Lehm zu essen gibt und wo die Könige keine Krone tragen. An seinem künftigen Schicksal verzweifelnd, beschließt er, Utnapischtim, die babylonische Sintflutgestalt, zu besuchen; dieser ist der einzige Sterbliche, der in das ewige Leben eingetreten ist. Der Text läßt drei Szenen hervortreten, die in gegenseitiger Ergänzung Gilgamesch um seine Illusion bringen. Auf seiner weiten, mühevollen Reise (Gedanke der Unerreichbarkeit des von ihm Erstrebten) sucht ihn die Schenkin Siduri umzustimmen mit den ernsten Überlegungen: «O Gilgamesch, wohin (noch) willst du laufen? Das Leben, das du suchst, wirst nicht du finden! (Denn) als die Götter (einst) die Menschen schufen, da teilten sie den Tod der Menschheit zu, das Leben aber nahmen sie für sich! Drum fülle dir, o Gilgamesch, den Bauch, ergötze dich bei Tage und bei Nacht...» (X: III: 1–14.)

Die zweite Szene besteht im Sintflutbericht. Auch hier muß Gilgamesch einsehen: Wenn Utnapischtim zur Unsterblichkeit gelangte, so geschah dies auf Grund eines einmaligen Privilegs, indem Enlil ihn «uns, den Göttern, gleich machte». Für Gilgamesch selbst, einen einfachen Sterblichen, ist das ewige Leben eine Utopie. Er fügt sich traurig darein: «Es hockt der Tod in meinem Schlafgemach, wohin (den Fuß) ich setze, ist der Tod!» (XI: 194 und 232–233.) Wird er jedoch irgendeine Kompensation erhalten? In der dritten Szene sehen wir, wie Gilgamesch, von Utnapischtim unterrichtet, der «Pflanze des Lebens» begegnet. Es besteht für ihn wenigstens die Hoffnung, lange auf dieser Welt zu leben. Doch auch diese Hoffnung wird zunichte: Eine Schlange, die nachher die Haut wechselt, frißt ihm die Pflanze weg (XI, 266ff). Gilgamesch erleidet einen doppelten Fehlschlag: er erhält weder das Leben nach dem Tod noch ewige Jugend im irdischen Dasein. Die menschliche Herrlichkeit verbleicht angesichts der Gewißheit, das gemeinsame Los aller sterblichen Wesen zu teilen. Gilgamesch wird von diesem «Wissen», von der Entdeckung dieser Wahrheit ganz verstört – ein Gedanke, der immer stärker hervortritt. Bloß den Göttern kommt die Unsterblichkeit zu. Gilgamesch hat sich mit der Wirklichkeit abzufinden. Von den vier «Leben», denen er nachjagt (das Leben des «Landes der Lebendigen», wo Chuwawa herrschte, das Leben der unsterblichen Götter, das Leben des langlebigen Menschen, das Leben des berühmten, aber vergänglichen Königs), werden ihm bloß das erste und letzte gewährt. Letzten Endes muß sich Gilgamesch mit dem Ruhm begnügen; die Unsterblichkeit wird ihm nicht zuteil.

Die Mesopotamier empfanden Angst vor dem Tod, vor einem aussichtslosen Ende. Gilgamesch scheiterte, aber sein Tun ist Ausdruck dafür, daß jeder Mensch nach einem Weiterleben verlangt. In diesem Sinn ist das Epos aufschlußreich: Es bietet noch keine Lösung, aber die assyrisch-babylonischen Philosophen finden sich mit der herkömmlichen These einer Zerstörung der Persönlichkeit an der Schwelle des Todes nicht mehr ab. Es liegt etwas Tragisches in diesem Ringen um die Wahrheit (vgl. das biblische Job-Thema). Wenn das babylonische Weltbild pessimistisch ist, so deshalb, weil es nicht optimistisch sein *kann*. Die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit ist vorhanden, aber nur latent.

Es gibt eine griechische Parallele zum babylonischen Epos: den Herakles der Ilias, der im Garten der Hesperiden nach den goldenen Äpfeln sucht. Auch er scheitert in seinem Versuch, zur Unsterblichkeit zu gelangen. Achilles ist dessen eingedenk, und wie Herakles begnügt er sich mit dem bloßen Ruhm: «Nicht einmal Herakles, der gewaltige, mied das Verhängnis, welcher der Liebste doch

war dem herrschenden Zeus Kronion...; also trachte auch ich, jetzt noch Ruhm zu gewinnen (XVIII, 117ff).

Ein umgekehrtes Suchen als das des Gilgamesch ist das Streben, das den Adapa-Mythos durchzieht. Auf Anraten seines Beschützers Ea weist Adapa das Brot und das Wasser «des Lebens» zurück, das ihm Anu, der Himmelsgott, anbietet; er begnügt sich mit bloß einem Mantel als Kleid und mit der Salbung mit Essig – Sinnbilder der Auszeichnung. Aus Entrüstung darüber wirft ihn Anu zu Boden. Hier äußert sich ein gewisser Dualismus zwischen dem Gott des Lebens (Anu) und dem Gott der Erkenntnis (der Weise Ea). Der Mensch wagt sich nicht an ein ewiges Leben, das er nicht kennt; er optiert für die Gnosis, für die Geheimnisse dieses irdischen Lebens.

Die Tat des Adapa gleicht der des Aqhat, des Sohns des Danel im gleichnamigen Mythos von Ugarit. Der Heldenjüngling weist das Angebot der Göttin 'Anat zurück, ihm für seinen Doppelbogen die Unsterblichkeit zu schenken. Aus dem Zusammenhang erhellt, daß Aqhat dem Angebot keinen Glauben schenkt, weil er sicher ist, zu altern... mit andern Worten: er könnte bloß dann unsterblich sein, wenn er durch den Tod hindurchginge wie die Göttin Astarte: «Wie könnte ein Sterblicher dauerndes Leben erlangen?... Ich werde sterben wie die andern; auch ich werde mit Gewißheit dahinscheiden» (2 Aqht VI, 36.38). Wenn es notwendig ist, zu sterben, um wie die Götter zu sein, was hat man dann voraus? Aqhat zieht es vor, seinen Bogen eines Kriegers zu behalten, und während Gilgamesch sich mit dem Ruhm «begnügt», entscheidet sich Aqhat für diesen Ruhm. Es liegt aber nur ein scheinbarer Gegensatz vor: Beide Optionen entsprechen verschiedenen Sichten der einen gleichen Hoffnung auf das Weiterleben des Menschen in seiner ganzen Dimension. Die Haltung Adapas und Aqhats haben ihr griechisches Gegenstück in Odysseus, der das Angebot der Nymphe Kalypso zurückweist, die ihm den Gedanken eingibt, die Unsterblichkeit zu erbitten. Seine einzige Sehnsucht ist es, nach dem Vaterland zurückzukehren. Dies ist der Grund, den er für seine abschlägige Haltung angibt: das Heimweh *(nóstos)* (Odysse V, 215ff). Die Unsterblichkeit fasziniert ihn nicht, da diese nach der damaligen Auffassung in einem bloßen «Schattendasein» bestand. Es ist besser, mit Penelope in Ithaka zu leben, als mit der Nymphe Kalypso auf der wilden Insel Ogygia.[3]

Der Grund, das unsterbliche Leben mit außerirdischen Wesen zurückzuweisen, ist der gleiche wie der, weswegen man den Tod haßt: der Wunsch, die gegenwärtige Existenz weiterzuführen. Der Mensch ahnt und erstrebt «etwas mehr» (aus irgendeinem Grunde «macht» er die Götter unsterblich), aber er akzeptiert nicht ein sinnloses «Jenseits». Oder er muß, wie im Fall des Gilgamesch, schließlich sein Begrenztsein einsehen, das ihn von Grund auf von den Göttern trennt. Die Götter haben alles. Der Mensch möchte ihnen ähnlich werden – in Demut, nicht in der Hybris der griechischen Helden –, aber zu guter Letzt sieht er seine Begrenztheit ein. Es bleibt *dieses* Leben, das für die Theoretiker und die Allesbesitzer einen positiven Sinn hat, den Dienst der Götter, das aber für das gemeine Volk mit Mühe und Sinnlosigkeit beladen ist. Dieses Thema findet seinen bittern Niederschlag im literarischen Genus des «gerechten Dulders», der ein eindrucksmächtiges Sinnbild des Menschen ist, der aussichtlos leidet, von den Göttern «isoliert», deren Handeln unverständlich ist. Zuweilen erwacht die Hoffnung auf eine Erleichterung oder einen göttlichen Gunsterweis in diesem Leben (das mesopotamische Denken kennt keinen «bösen» Gott wie den ägyptischen Seth), aber es bleibt ein Rätsel, warum das Leben voller Leid und durch einen aussichtslosen Tod blockiert ist.[4] Zwar sprechen alle von uns betrachteten Texte von einem tiefen Suchen nach hoffnungsvollen Lösungen oder von einem konkreten Sehnen, den Menschen aus seiner gegenwärtigen Lage zu befreien.

Ägypten: Die Auferstehung in Osiris

Die Kultur des Nilstromlandes ist durch ihre lange Dauer und das Beharren der ihr zugrundeliegenden Ideen charakterisiert. In bezug auf unser Thema ist Ägypten von ganz besonderem Belang, bietet es uns doch die ältesten deutlich formulierten Zeugnisse für den Glauben an das Weiterleben des Menschen in glückseliger Unsterblichkeit. Der erste Eindruck angesichts der breitgestreuten Texte und Dokumente der religiösen Kunst, die um die Begräbnisriten kreiste, ist der einer sehr angelegentlichen Sorge um das Schicksal nach dem Tod. Die reichen Begräbnisstätten, die in Ägypten ausgegraben wurden, und die Texte, die sie begleiten und schmücken, zeigen zwar, daß diese den Königen und Mächtigen vorbehalten waren, die für die Kosten aufzukommen und sich so die Unsterblichkeit zu «sichern» vermochten. Aber aus den Inschriften der Sarkophage und vor allem aus

dem Totenbuch erhellt auch, daß das Privileg der Vergöttlichung nach dem Tod, das in alter Zeit dem König vorbehalten war, bewußt «demokratisiert» wurde. Schon in vordynastischer Zeit nahm man wenigstens ein rudimentäres Weiterleben – ohne Unterschied der Klassen – an. Es macht bloß den Anschein, daß dieses Weiterleben auf die Mächtigen beschränkt war. Wir machen uns zuweilen allzusehr von den vorliegenden Monumenten und Texten abhängig. Es konnte gut der Fall sein, daß die Ägypter auch einfachere Riten kannten und nicht an die Monumente gebunden waren, um zum ewigen Leben zu gelangen. Auf alle Fälle ist eher anzunehmen, daß die Unsterblichkeit des Pharao ein ganz besonderes, durch seinen göttlichen Charakter gegebenes Privileg war, als daß zu denken wäre, daß sie vom Reichtum abhing. Die «aristokratische Eschatologie» ist eine unzulängliche Sicht, die bloß auf den materiellen Befunden beruht, nicht aber auf deren phänomenologischer oder philosophischer Deutung.

In den Pyramideninschriften wird das Schicksal des Menschen im Pharao personifiziert, dessen Eingang in die Unsterblichkeit man durch eine Reihe von Beschwörungsformeln sicherzustellen sucht. Man behauptet, der König sei nicht gestorben oder er werde wieder zum Leben erweckt. Die Sitte, den Leichnam unverwest zu bewahren, nimmt schon die klassische Mumifizierung voraus. Diese Hoffnung besitzt einen mythischen Archetyp, den *hierós lógos* vom Tod und der Auferstehung des Osiris, der durch seinen Bruder Seth getötet wurde. Daher identifiziert sich der König beim Sterben mit Osiris (der zum Herrn des *Duat*, des Totenreichs, geworden ist), während er im neuen Pharao, seinem Nachfolger, als Horus aufersteht. Man besehe zum Beispiel die Formulierung, die sich in der Grabkammer des Unas, des letzten Königs der fünften Dynastie, findet: «O Unas, du bist nicht gestorben; du bist lebendig hingegangen, um dich auf den Thron des Osiris zu setzen; dein Zepter ist in deiner Hand... Atum (der erstrangige Schöpfergott, der mit der Sonne identifiziert wird), dieser dein Sohn ist hier, Osiris, den du am Leben bewahrt hast; er lebt; dieser Unas lebt.[5]»

Die angeführte Stelle setzt eine doppelte Identifikation voraus: die des Pharao mit Osiris (an dessen Auferstehung er teilnimmt) und die des Osiris mit Atum, dem Urgott, der nach der Theologie von Heliopolis aus dem ursprünglichen Chaos auftaucht und seinerseits mit dem Sonnengott Rê identifiziert wird. Indem sich der König – wie später jeder Mensch – mit der Sonne vereint, die in ihren Zyklen des Aufgangs und Untergangs nicht dahinschwindet, sondern ewig ist, geht er in die Zeitlosigkeit ein. Der Eintritt des Königs in den «kosmischen Kreislauf», über den Osiris nun Herr ist, scheint das Wissen um die Zeit nicht auszutilgen, aber ihr Entschwinden zu überwinden. Deshalb der Wunsch, sich der Sonne oder den Polarsternen (den «Unvergänglichen») beizugesellen: «Unas wurde durch die Pfade des Skarabäus (die Sonne) geleitet; Unas hört auf, im Niedergang zu wohnen; die Einwohner des Abgrunds begleiten ihn; Unas erglänzt erneuert im Aufgang» (Pyramidentexte, Nr. 305 f). Dies sind die vier Gezeiten des Sonnenzyklus. Die beiden letzten bezeichnen die Vereinigung der Toten mit dem zum Gott gewordenen und täglich verklärten König. Daher ist das jenseitige Leben voller Hoffnung. Es ist nicht der Zustand des «Schlummers» der alten Griechen und der Hebräer. Das Leben gipfelt nicht im Tod und erzeugt nicht Pessimismus, sondern der Tod ist «Hinübergang» zur Wiedergeburt, zu einer zyklischen, aber nie abbrechenden Palingenese.

Ein anderer Zugang zu den ägyptischen Jenseitsvorstellungen ergibt sich von der Anthropologie her. Für die Ägypter ist der Mensch «aus Staub zusammengesetzt, der seinen Leib *(Jet)* bildet, dem der *Ka*, das Lebensprinzip, Personalität verleiht, die in der individuellen Seele, im *Ba* zum Ausdruck kommt».[6] Der Ka ist das wichtigste Element im Menschen; er ist göttlichen, geistigen Ursprungs; er welkt nicht mit dem Leib dahin; er ist eine Art Double des ganzen Menschen, das im andern Leben bleibt. In der Szene der Geburt Amenophis' III. (Basrelief von Luxor) erscheint der Töpfergott Unûm, der zwei genau gleiche Figuren in Händen hält: den Leib aus Ton und den beseelenden Ka. Aus der Vereinigung des Leibes mit dem Ka geht die ihrer selbst bewußte Persönlichkeit, der Ba hervor. Dieser ist für die Taten in diesem Leben verantwortlich; er wird im Augenblick des Todes in der Waage der *Maat*, der Gerechtigkeit (Weltordnung) gewogen. Dem Ägypter, der sich nach dem Transzendenten sehnt, geht es darum, vermittels der Begräbnisriten die Vereinigung des Ba mit dem Ka, dem unsterblichen Prinzip seiner Persönlichkeit, sicherzustellen. Da dieses aber ein Double des gesamten Menschen ist, sucht man auch den Leib vor der Verwesung zu bewahren. Daher der Ritus der Einbalsamierung, dessen Archetypus in der Geste der Isis und der Neftis besteht, die den Leichnam ihres Bruders Osiris vor der Verwesung bewahrten. Eine Pyra-

mideninschrift (Nr. 1257d) läßt diesen folgende Worte vernehmen: «Sie verhindern, daß du zugrunde gehst; sie kommen deiner Verwesung zuvor, die dich wiederum zur Erde werden läßt...; Isis bringt dir eine Libation dar, Neftis reinigt dich, deine beiden großen Schwestern stellen dein Fleisch wieder her; sie fügen deine Glieder zusammen, machen, daß deine beiden Augen wieder auf deinem Antlitz erscheinen.» Dieser letzte Satz spielt bereits an das Wesentliche an, das nicht in der Mumifizierung an sich besteht, sondern im Ritus der «Öffnung des Mundes» und «der Augen». Der Text 1330 sagt: «Dein Mund wurde von Horus mit seinem Zeigefinger geöffnet, mit dem er den Mund seines Vaters Osiris geöffnet hat.» Die Identifikation mit Osiris enthebt letzten Endes den Menschen den Wechselfällen des irdischen Daseins. Ein überaus bedeutungsvoller Text im Totenbuch läßt den Verstorbenen nach seiner Identifikation mit Osiris ausrufen: «Ich bin das Gestern, Heute und Morgen» (Kap. 64, 2).

Auf dieser Höhe nimmt der ganze Mensch an der Möglichkeit eines unsterblichen Lebens teil. Diese «Demokratisierung» des Denkens setzt allmählich um 2000 v.Chr. oder bereits vorher ein mit der Identifizierung des Verstorbenen mit den zugleich «existentiellen» und archetypischen Göttern Osiris, Horus, Rê und Atum. Er wird in den Sargtexten überaus häufig «Osiris N.N.» genannt. Horus ist der Gott, der stirbt und aufersteht. In der Unterweisung für den König Meri-ka-Rê (aus der gleichen Epoche) und vor allem im Totenbuch (um 1600 v.Chr.) tritt das Motiv des Gerichtes hervor, das der Verstorbene «in der großen Gerechtigkeitshalle von Osiris» über sich ergehen lassen muß. Er muß sein Verhalten während des irdischen Lebens rechtfertigen. Kap. 5 des Totenbuchs enthält eine lange Liste «negativer Schuldbekenntnisse» (z.B. «Ich habe keine Gewalttat verübt gegen einen armen Menschen» usw.), die für die Beurteilung der Werte, die in Ägypten in Geltung standen, von unschätzbarem Wert ist. In den Vignetten, welche die Texte verzieren, ist die große Gerichtsszene dargestellt, der Osiris vorsteht, assistiert von Thoth, dem Gott der Weisheit, als Richter und Notar, und vom Schakalgott Anubis, der auf der Wage der Maat, in der Vogelfeder versinnbildet, das Herz des Verstorbenen wägt. Auf der Gegenseite steht das gefräßige Ungeheuer Am-mut, das durch das gnädige Urteil des Gerichtshofes um die erhoffte Beute kommt.

Trotz dem Auf und Ab dieses soteriologischen Optimismus[7] und einigen Stellen, die dieses und das andere Leben eher negativ beurteilen, läßt sich behaupten, daß das ägyptische Weltbild auf die Frage nach dem menschlichen Schicksal eine unzweideutige, positive Antwort gibt. Der Ägypter erhofft die Unsterblichkeit und ein glückseliges Leben in der andern Welt. Er ist kein Fatalist. Für ihn ist der Tod nicht eine natürliche Gegebenheit. Letzten Endes kann jeder Mensch dazu gelangen, «Osiris» zu sein.[8]

Das indisch-iranische Weltbild

Auch der Hindu sucht das Heil. Dieses besteht für ihn wesentlich in einer «Befreiung». Der Begriff *moksa* oder *mukti* (im Buddhismus *nirwana*) durchdringt denn auch alle philosophisch-religiösen Systeme und ist das Endziel alles Wissens. Wenn auch verschieden gedeutet (der Pluralismus ist ein Grundzug des indischen Denkens, wahrscheinlich weil dieses tief metaphysisch ist und mehrerer Ausdrucksformen bedarf), wird die Befreiung doch als ein Bruch mit dem irdischen, leiblichen Leben verstanden, das Leiden und Unwissenheit mit sich bringt.

Trotzdem geht es in den ältesten Texten, den Veden (um das Ende des zweiten Jahrtausends v.Chr.), mehr um Glück und Dauer des irdischen Lebens als um das Dasein nach dem Tod. Dies ist ein ziemlich allgemeiner Zug in den Menschenbildern der Antike; sein Vorkommen in Indien (und in Griechenland) verdient jedoch besondere Aufmerksamkeit, weil in späteren Epochen eine umgekehrte Denkrichtung zutage tritt.

Die Veden beschreiben jedoch einen «Ort der Väter» *(pitri-loka)*, der bald unterhalb der Erde, bald im Himmel gelegen ist und wo die Toten ihre Tage glückselig verbringen (Rig Veda 9.113. 7–11; Atharva Veda 3.28.5 usw.). Auch liegen noch zwei andere Ausdrucksformen der Unsterblichkeitshoffnung vor. Erstens ist von der Speise oder dem Trank der Unsterblichkeit die Rede, vom Götternektar, der durch Auspressen einer Pflanze gewonnen und beim Opfern verwendet wird. Nach der vedischen Mythologie besiegte Indra die Schlange Vritra kraft dieses Nektars. Ein Hymnus der Rig Veda preist dessen Macht, in der unsterblichen Welt Glückseligkeit zu verschaffen (9.113.7ff 10.15). Zweitens ist der Mythos von Yama, dem Ersten der Sterblichen, vorhanden, der starb und in die andere Welt eintrat, wo er zum Herrn der Toten, zu einer Art Gott wurde. Weshalb erhält der archetypische Mensch diese Herrschaft? Weist dies nicht darauf hin, daß

der Mensch, seiner Sterblichkeit bewußt, dennoch einem der Seinen – aus «Heimweh» dem ersten – das beilegt, was er für sich selbst wünscht, die Unsterblichkeit? Darin ist Yama dem babylonischen Utnapischtim verwandt.

Wenn wir zur Epoche der metaphysischen Texte der Upanischaden übergehen (um die Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr.), so begegnen wir wichtigen Neuerungen. Wir sehen hier die Lehre von der Befreiung *(moksa)* in voller Entfaltung. Um sie zu verstehen, müssen wir sie in andere Grundbegriffe der Hindu-Philosophie einordnen, die eben unser Thema beschlagen. Das Leben nach dem Tod hängt mit dem Tun *(karman)* dieses irdischen Lebens zusammen. Die Götter werden noch nicht erwähnt. Das Karman ist irgendwie ein unpersönliches Gesetz, das die Wiedergeburten der Personen *(ātman)* in einem andern Menschen oder in irgendeinem lebendigen Wesen bedingt. Diese Lehre vom *Samsara* (wörtlich «Zyklus», «Vorüberfließen») oder von der Reinkarnation erklärt nicht sosehr die Zukunft, sondern scheint vielmehr die unterschiedlichen Zusammenhänge der verschiedenen Menschen mit der Vergangenheit zu erklären. Auf jeden Fall annulliert der Gedanke des Samsara den eschatologischen Sinn des Karman, da der Mensch in einen endlosen Zyklus von mehr oder weniger leidvollen Wiedergeburten eintritt; infolgedessen ist er mit der Materie, mit der phänomenalen Scheinwelt verknüpft. Die Antwort auf die Frage nach dem glücklichen Endschicksal wird somit noch nicht gegeben. Deshalb dachten sich die hinduistischen Denker eine andere Lösung aus, die «Befreiung» *(moksa)*. Diese besteht wesentlich in einer Autonomie des Atman gegenüber der Scheinwelt *(māyā)*, in einem Ausbrechen aus den Zyklen des Samsara und in einer Identifikation mit Brahman, dem Prinzip und Fundament der gesamten Wirklichkeit. Doch der Weg, um dies zu erreichen, ist nicht das sittliche Leben, sondern die Gnosis *(iñāna, vidyā)*. Die Erlösung ist eine tiefe, außerordentliche Entdeckung, nämlich die, daß der Atman oder der geistige, unsterbliche Teil des Menschen mit Brahman identisch ist. Dies wird zum Ausdruck gebracht in der klassischen Formel «Du wirst es sein» *(tat tvam asi)* oder in der andern «Ich bin Brahman» (vgl. Chāndogkya-Upanišad 6.12.3 usw.).

So hängt das Endschicksal des Menschen nicht von den vorhergehenden Taten (nach dem Gesetz des Karman) ab, sondern das Heil besteht in der Erkenntnis seines wahren, metaphysischen Wesens. Umgekehrt werden die Samsara von der Unkenntnis *(avidyā)* verursacht, wodurch der Mensch vom Wunsch, hienieden zu leben, umnebelt wird und über die Wirklichkeit in Unkenntnis ist. Die hinduistische Heilslehre schließt anderseits nicht den gesamten Menschen in sich – den Leib und die Seele, wie wir gesagt haben –, sondern nur seine unsterbliche Komponente. Dennoch ist zu fragen, ob unsere westliche Deutung imstande ist, der metaphysischen Sicht der (individuellen) Eschatologie der Upanischaden gerecht zu werden, der es um das endgültige Heil des wahren Wesens des Menschen zu tun ist. Wer weiß, ob sich hier nicht Elemente zu einer christlichen Theologie der Auferstehung in Christus bereits im Augenblick des Todes finden.

Die Befreiung gipfelt im Eingehen in Brahman, in die All-Einheit des unpersönlichen Absoluten. Liegt hier jedoch eine Vernichtung der Persönlichkeit jedes Individuums vor oder eher ein erhabenster Ausdruck des Unbegreifbaren, das über alle «göttlichen» Formen der Mythologie hinausgeht? Auf jeden Fall ist Brahman für die Upanischaden das Ziel, das jeden Menschen zur Vollendung bringt und später, im System des Vedanta, als Sein *(sat)*, Bewußtsein *(cit)* und Glückseligkeit *(ānanda)* bezeichnet wird.

Aus Raummangel kommen wir nicht auf den Buddhismus zu sprechen (dessen Ausrichtung, was unser Thema betrifft, sich nicht wesentlich vom Hinduismus unterscheidet), damit wir noch ein Wort über die iranische Religion sagen können. Als prophetische Religion kreist diese um die Ethik und mündet in eine stark entfaltete Eschatologie. Nach den Gathas von Zarathustra (6. Jahrh. n. Chr.) entscheidet der Mensch über sein Schicksal durch die Entscheidung zum Guten oder zum Bösen (Aša oder Druj) als den beiden archetypischen Geistern und stellt seine Verdienste nicht durch magische Praktiken und blutige Opfer unter «Beweis», sondern dadurch, daß er zuletzt die Brücke «Cinvat» überschreitet. Zarathustra lehrt zudem ein Endgericht durch feuerflüssiges Metall (Yasna 51: 9). In der späteren Entwicklung des Mazdaismus (der in den Schriften des Avesta und in der Pehlewi-Literatur enthalten ist) betont man mehr die Auferstehung und das Gericht, die Werk eines Heilbringers *(Sōsans)* sind, als das Wohlergehen im andern Leben (vgl. Bundahisn 30: 4ff 2ff). Das persische Weltbild schließt eine bemerkenswerte Theologie der Geschichte in sich, wonach die Zeit der Rahmen der endgültigen Entscheidung ist, die in der eschatologischen Niederlage des Bösen gipfelt. Die individuelle Heils-

hoffnung bei Zarathustra wird universal, ja kosmisch (die Enderneuerung oder *fraskart*). Einige Texte spielen auch an eine spätere Apokatastasis an, nach der alle Menschen unsterblich sein werden. Dies läßt sich aus einem dualistischen Weltbild, wie das iranische es ist, erklären: Nachdem das Prinzip des Bösen (Ahriman) besiegt ist, ist der Mensch schlußendlich befreit. Wie wir sehen, ist das iranisch-persische Menschenbild optimistisch.[9]

Es fehlt uns der Raum, um uns mit Griechenland zu befassen und die verschiedenen Ausdrucksformen seiner Unsterblichkeitshoffnung zu bewerten: von Homer über die tragischen Dichter, den Orphismus und Platon bis zum Stoizismus und Epikureismus und vor allem zur Gnosis sowie zu den Eleusinischen Mysterien und dem Mithraskult. Diese letzteren sind ganz besonders bezeichnend, weil sie von einer angeborenen Hoffnung auf Unsterblichkeit (als – wenn auch nicht eschatologische – Auferstehung) zeugen und zur Zeit des Neuen Testaments in Geltung stehen (denken wir nur an die zahlreichen Mithräen des griechisch-römischen Bereichs). Doch begegnen sich auf die eine oder andere Weise die positiven oder negativen griechischen Vorstellungen über das ewige Leben mit den drei ausführlicher behandelten Weltbildern. Diese sind insofern Leitbilder, als sie drei typische Denkweisen vertreten: das semitische, das hamitische und das indo-europäische Denken. Auf alle Fälle sind wir unter verschiedenen, mitunter entgegengesetzten Ausdrucksweisen *einer* Hoffnung, *einer* Sehnsucht, *einem* Suchen nach Unsterblichkeit begegnet.

[1] Bezeugen die in vielen syro-palästinensischen Gräbern gefundenen Töpfereien und andern Gegenstände den Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod, oder sind sie ein symbolischer Ausdruck dafür, daß die Lebenden des Verstorbenen eingedenk bleiben?

[2] Vgl. VI: 1–8.32–35. Nach dem Atráhasis-Mythos wurde der Mensch erschaffen, damit er die niedern Götter in der Zwangsarbeit ablöse: vgl. I: 189ff.

[3] J. S. Dunne, The City of the Gods. A Study in Myth and Mortality (Macmillan, New-York 1965) 67ff. 221.

[4] Zu den Texten vgl. W. G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature (Clarendon, Oxford 1960) 21–62.

[5] Vgl. A. Piankoff, The Pyramid of Unas (Princeton 1968) 59. 64ff.

[6] J. Pirenne, L'au-delà dans la religion égyptienne: Sammelwerk Religions de salut (Inst. de Soc. Bruxelles 1962) 27–38.

[7] Vgl. M. Guilmont, L'espoir en l'immortalité dans l'Egypte ancienne des origines au Moyen Empire: Rev. Hist. Relig. 165 (1964) 145ff und 166 (1964f) 1ff.

[8] Das ägyptische Menschenbild ist individuell; eine gemeinschaftsbezogene (und kosmische) Eschatologie und eine Theologie der Geschichte fehlen.

[9] Zum Problem der persischen Einflüsse auf Israel vgl. F. König, Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament (Wien 1964).

Übersetzt von Dr. August Berz

SEVERINO CROATTO

geboren am 19. März 1930 in Rio Cuarto (Argentinien), Lazarist, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an der katholischen Universität von Buenos Aires, am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und an der Hebräischen Universität Jerusalem, ist Lizentiat der Theologie, der Bibelwissenschaften und diplomierter Hebraist. Er ist Professor für Religionsphilosophie und -geschichte an der nationalen Universität von Buenos Aires und veröffentlichte unter anderem: Historia de la Salvación (Buenos Aires 1966).

André-Marie Dubarle

Die Erwartung einer Unsterblichkeit im Alten Testament und im Judentum

Der Glaube an eine selige Unsterblichkeit und genauer an eine leibliche Auferstehung beginnt sich erst in den jüngsten Teilen des Alten Testamentes und in den nichtkanonischen jüdischen Schriften zu Beginn unserer Zeitrechnung klar auszusprechen.[1] Der christliche Glaube wird dieses Erbe übernehmen, ohne das seine wesentlichste Gegebenheit, die Auferstehung Jesu Christi, ein nahezu unverständlicher erratischer Block gewesen wäre.

Entferntere Vorbereitung: Die göttliche Gerechtigkeit

Dieser jüdische Glaube hat – trotz seiner Neuheit – seine Wurzeln in den ältesten Schichten des religiösen Denkens Israels. Es kann von Nutzen sein, zuerst diese Ursprünge freizulegen. Man kann zwei Hauptlinien feststellen, den Glauben an eine gerechte Vergeltung; das Verlangen nach einem Weiterleben oder das unbestimmte Vorausahnen eines solchen.

Die göttliche Gerechtigkeit war ein wesentlicher Bestandteil der israelitischen Religion. Jahwe vergilt den Menschen nach ihren Werken. Aber lange

Zeit wurde diese Gerechtigkeit verstanden als etwas, das sich auf soziale Gruppen bezieht, ganz wie die menschliche Gerechtigkeit dieser Zeit. Die ganze Sippe wird haftbar gemacht für die Handlung, die von einem ihrer Mitglieder begangen wird, und das vergossene Blut zieht eine Rache nach sich, die die gesamte Verwandtschaft des Mörders mit einbezieht. Auch Jahwe selbst wird für einen eifersüchtigen Gott gehalten, der die Missetaten der Väter an ihren Nachkommen bis ins dritte und vierte Geschlecht heimsucht und Barmherzigkeit übt an denen, die ihn lieben, durch tausend Geschlechter (Ex 20,5–6). Das ist die allgemeine Grundregel, zu der in fast jedem Buch einige seltenere Texte, in denen man eine individuelle Gerechtigkeit Gottes am Werk sieht, ein Gegengewicht bilden.

Mit dem Fortschreiten der königlichen Verwaltung, die an die Stelle örtlicher oder familiärer Initiativen tritt, wird im Deuteronomium (24,16) der Grundsatz persönlicher Vergeltung proklamiert. Und die Propheten kündigen ebenfalls an, daß dereinst die göttliche Gerechtigkeit ebenfalls die Verdienste und Vergehen jedes einzelnen, und nicht die seiner Verwandten in Betracht ziehen wird (Jer 31,29–30; Ez 18,2–4). Dies war ein Idealprinzip, dessen Anwendung auf das konkrete Leben das Buch der Sprüche zu zeigen versucht – trotz sehr realer Ausnahmen. Aber Ijob und Kohelet erörtern jeder auf seine Weise das schreckliche Problem der Vergeltung durch die göttliche Vorsehung und stellen fest, daß den Gerechten in Wirklichkeit nicht immer das Geschick zuteil wird, das ihre Lebensführung verdiente. Maleachi bezeugt, daß dieser Anstoß weithin empfunden wurde und nicht bloß auf die Diskussionen der Weisen beschränkt war. Er selbst entgeht ihm nur durch eine Zukunftsverheißung (Mal 3,13–21), ganz wie Jeremia und Ezechiel.

Dies war die Lage, als ein Ereignis, das das gesamte Volk betraf, die Frage noch unendlich viel brennender werden ließ. Der Seleukidenkönig Antiochus Epiphanes entfesselte eine blutige Verfolgung gegen die Juden, die ihrem Gesetz die Treue hielten und sich weigerten, die griechischen Sitten anzunehmen. Die glühendsten Eiferer waren die am meisten Bedrohten. Manches Mal war das blutige Martyrium die Folge der unbeugsamen Befolgung der göttlichen Gebote. So wurde in radikaler Weise die Hoffnung geweckt, daß eine Wendung des Geschicks auf die Prüfung Glück folgen lassen werde, wie das Buch der Sprüche es in Aussicht stellte. In dieser äußersten Herausforderung, die an seinen Glauben gerichtet war, unterlag Israel nicht. Manche seiner Söhne fanden darin den Anlaß, einen neuen Schritt vorwärts zu tun. Gott vergilt einem jeden Gutes nach seinen Werken, und wenn diese gerechte Vergeltung sich allzu offensichtlich in diesem Leben nicht verwirklicht, so tritt eine solche nach dem Tode an ihre Stelle durch eine Auferstehung oder ein seliges Weiterleben.

Entferntere Vorbereitung: Das Verlangen nach Unvergänglichkeit

Neben dieser Überzeugung von einer göttlichen Gerechtigkeit findet man in den alten Büchern der Schrift eine dunkle Vorahnung der Unsterblichkeit des Menschen. Es gibt im Herzen ein Verlangen nach Dauer. Abraham, der kinderlos umherschweifende Viehhirte, empfängt von Gott zugleich die Verheißung eines Landes und einer Nachkommenschaft. Er wird fortdauern im Geschlecht seiner Nachkommen, das ebenfalls auf seinem eigenen Grund und Boden sitzen wird (Gen 15). Derart wird auch die Vergeltung sein, die denen zugesichert ist, die das Gesetz beobachten: lange Tage im Lande, das ihnen von Jahwe gegeben ist (Ex 20,12). Es ist eher das ganze Volk als jedes seiner Glieder, das sich dieser göttlichen Gabe erfreuen kann. Der einzelne weiß, daß er sterben muß und daß das auf den Boden gegossene Wasser nicht wieder gesammelt werden kann, wie man feste Gegenstände zusammenrafft (2 Sm 14,14). Ijob kann selbst in seiner äußersten Not noch eine Rückkehr ins Leben wünschen; aber wenn der Baum, dessen Stamm man abgehauen hat, neue Schößlinge treiben kann, so kann der Mensch das nicht (14,7–22). Was einem Volk möglich ist (Js 6,13), ist nicht möglich für den einzelnen. Ihm bleibt nur der Trost, zu denken, daß er sich in seinen Kindern überlebt (Sir 30,4–6).

Dieser Unsterblichkeit in der Nachkommenschaft gesellt sich diejenige des Ansehens zu: ein guter Name bleibt in Ewigkeit. Zu der Zeit, da sich gerade der Glaube an die Auferstehung der Leiber zu Wort meldet, verschafft sich auch das Verlangen nach einem ehrenvollen Andenken noch häufig Ausdruck.[2] Das Grabdenkmal konnte an die Stelle einer lebendigen Nachkommenschaft treten und dem Überdauern des Namens greifbare Gestalt geben (2 Sm 18,18; Js 56,5).

In den Psalmen kommt ein im eigentlicheren Sinne religiöses Verlangen zum Durchbruch, als es der bloße Wunsch nach Weiterleben im Gedächtnis der Menschen ist. Verschiedene Passagen, die

gebunden sind an eine Meditation über die gerechte Vergeltung der Verdienste, bringen die Hoffnung auf ein immerwährendes Wohnen in Gottes Nähe zum Ausdruck (Ps 16; 49; 73). Die genaue Tragweite dieser Texte ist schwer zu bestimmen. Handelt es sich um eine selige Unsterblichkeit, die man wünscht oder mit der man gar sicher rechnet? Oder ist es nicht mehr als der Wunsch oder auch die Gewißheit, einer drohenden Gefahr zu entgehen, um im Tempel friedvoller Tage zu leben? Die Sicht auf ein wirkliches Weiterleben könnte auch außerhalb der glühenden Wünsche der Psalmisten liegen. Wenn sie ihren Tod nicht erwähnen, wenn sie nur von einem Leben bei Gott sprechen, darf man sich dann durch eine solche Redeweise täuschen lassen? Man wird doch auch die höfische Redewendung im Gruß, den Bathsabee ausspricht, nicht buchstäblich nehmen: «Möge mein Herr und König David leben immerdar!» – zu David gesprochen, da dieser, ganz aufgezehrt von Altersschwäche, sich anschickt, seine letzten testamentarischen Verfügungen zu treffen (1 Kg 1,31).

Diese schwierige Frage der Psalmenexegese ist im einen wie im anderen Sinne gelöst worden. Es ist unmöglich, sie jetzt zu erörtern. In der bestehenden Ungewißheit ist es klüger, eine methodische Zurückhaltung zu üben und nicht das Vorhandensein eines ganz neuen Glaubens anzunehmen in einem Text, der sich nach den alten Auffassungen erklären läßt. Wenn manche Psalmisten wirklich mit der Unsterblichkeit in Gottes Nähe gerechnet haben, so haben sie damit ein Vorspiel zu dem gegeben, was im Buch der Weisheit eine feststehende Lehre sein wird, alle Gerechten betreffend. Wenn sie lediglich in hyperbolischen Ausdrücken ein frommes Ende ihrer irdischen Existenz angezielt haben, ist ihr Beitrag dennoch nicht bar jeden Wertes. Denn sie haben in aller Klarheit ihre Überzeugung ausgesprochen, daß das wahre Glück des Gläubigen nicht in materiellem Wohlleben, in Reichtum und zahlreicher Familie besteht, sondern in der Freundschaft seines Gottes. Selbst so sind sie auf einer Spur, die zum Buch der Weisheit führt, indem sie sich wenigstens seinen Hoffnungen nähern.

Der Mensch, dessen Ewigkeit das alte Israel ahnt oder wünscht, ist in seinen Augen eine unlösbare Einheit. Das Leben ist nicht zu trennen vom Leib und seinen Funktionen. Das hebräische Wort *nefesch*, das im Griechischen mit *psyche* übersetzt werden wird, bedeutet zunächst den Atemhauch. Es handelt sich nicht um eine unstoffliche Wirklichkeit wie die Seele im griechischen Denken. Wenn es Wünsche, Empfindungen und Ideen gibt, die nicht bloße organische Vorgänge sind, wie wir sagen würden, so vollzieht sich diese ganze Aktivität doch nicht außerhalb des stofflichen Leibes. Die biblischen Autoren lokalisieren sie im Herzen, in den Nieren, in der Leber, in den Eingeweiden – und nicht im Kopf. Wenn sie in ein und demselben Text das Fleisch und die Seele[3] aufzählen, so handelt es sich um einen literarischen Parallelismus, analog dem von Mund und Lippen, nicht um säuberlich unterschiedene Bestandteile des menschlichen Wesens.

Im Tode wird der Mensch nicht schlicht und einfach vernichtet. Er steigt hinab in die Scheol, an den unterirdischen Ort des Schweigens und der Dunkelheit, in den Staub, um dort einen Rest von Existenz zu bewahren, der aber nicht mehr den Namen Leben verdient: Es ist der Schlaf oder die Ruhe, ein Dämmerzustand, der hin und wieder von gewissen Momenten des hellen Bewußtseins durchbrochen wird, ein Zustand der Tatenlosigkeit, die Einebnung aller individueller Ungleichheit.

In einer solchen Auffassung vom Menschen als unauflöslicher leib-seelischer Einheit können die Formeln, die zur Umschreibung der Auferstehung dienen, sich darauf beschränken zu sagen, daß die Toten, die in den Staub niedergestreckt liegen oder schlafen, sich erheben und leben werden (Js 26,19; Dn 12,2). Es ist nicht unbedingt nötig, ihren Leib zu erwähnen, die notwendige Voraussetzung zum Leben. In einer Umgebung dagegen, wo man gewohnt ist, von Seele und Leib als zwei Bestandteilen des Menschen zu sprechen, wird man in aller Form die Wiederherstellung oder Umgestaltung des Leibes und seiner Glieder erwähnen müssen, um der Idee der Auferstehung Ausdruck zu verleihen.[4] Andernfalls würde der Leser Gefahr laufen, nur an eine geistige Unsterblichkeit zu denken.

Von der Auferstehung als Bildsymbol zur wirklichen Auferstehung

Für das Denken Israels sind Leben und Tod entgegengesetzte Wirklichkeiten; aber das bedeutet nicht notwendigerweise: ein Alles oder ein Nichts, sondern es kann da sehr wohl Grade geben. Ein Kranker nähert sich dem Tode und also der Scheol. Er kommt von dort zurück, wenn er genest. Jahwe, der Herr über Leben und Tod ist, läßt zur Scheol hinabsteigen und von dort wieder emporsteigen (1 Sm 2,6). Diese Vorstellungen, in

den Psalmen auf den einzelnen angewandt (Ps 30, 4), wurden von den Propheten auf das Volk als Ganzes übertragen. Das durch die nationale Katastrophe bedingte bedrängte Leben und die Entvölkerung des Landes sind ein Todeszustand. Ein Leben in größerer Weite, ein Wachsen an Zahl sind eine Rückkehr zum Leben schlechthin, eine Erhebung für die, die im Grabe gelegen hatten, eine Auferstehung.

In Hos 5, 15 spricht Jahwe davon, sein Volk zu verlassen, um es zur Umkehr zu bewegen. Das ist die Taktik, die in der Zeit der Richter manches Mal wiederholt wurde. Israel reagierte auf die Drohung:

> Auf, laßt uns zu Jahwe zurückkehren!
> Denn er hat uns zerrissen, er wird uns auch heilen,
> er hat geschlagen, er wird uns auch verbinden.
> Er wird uns beleben nach zwei Tagen
> und am dritten Tage uns aufrichten,
> daß wir vor ihm leben. (Hos 6, 1–2)

Es handelt sich eindeutig um eine Rückkehr zur Gnade und zur Fülle des Lebens, die daraus folgt für die ganze Nation, nicht um die Auferstehung einzelner.

Das literarische Bild, das so geschaffen war, entwickelte sich bei Ezechiel zu einer großartigen Vision. Die auf einem weiten Feld verstreuten Gebeine fügen sich zusammen, um wieder Skelette zu bilden; Fleisch bedeckt sie wieder. Schließlich belebt der Atemhauch diese Leiber, sie stellen sich auf die Füße. Wie das von Gott ergehende Wort erklärt, ist diese Szene Symbol einer nationalen Erneuerung. Israel betrachtet sich im Exil als der Vernichtung geweiht. Aber Jahwe wird es wieder in sein Land zurückführen und ihm dort Wohnung geben (Ez 37, 1–14). So bildete sich eine Sprache, die später zur Verfügung stehen wird, um der Auferstehung im eigentlichen Sinne Ausdruck zu verleihen.

In der Perspektive von Hos 6 und Ez 37 gelesen kann der Text von Js 25–26 Verlegenheit bereiten. Er bildet einen Teil der sogenannten Jesaja-Apokalypse (Js 24–27), eine literarische Einheit, die man in die nachexilische Restauration einordnen kann, ohne daß man ein genaues Entstehungsdatum festlegen könnte. Ein feindliches Volk hat gerade eine schwere Niederlage erlitten. Seine Hauptstadt ist zerstört worden. Israel kann sich dieses göttlichen Gerichtes freuen. Es beklagt jedoch seine geringe Zahl. Wenn auch die Mauern Jerusalems wieder aufgebaut sind, das Volk wächst doch nicht. Auf diese Klagen antworten die Verheißungen. Ein Friedensfest wird alle Völker auf dem Gebirge Juda vereinen. Jahwe wird wegnehmen den Trauerschleier, der alle Völker einhüllte, und das Leichentuch, das alle Nationen bedeckte. Er wird den Tod verschlingen für immerdar. Er wird wegwischen die Tränen von allen Gesichtern (25, 7–8). Handelt es sich um eine ewige Seligkeit oder um einen immerwährenden Frieden, wenn man mörderischen Kriegen abgeschworen haben wird? Ein wenig weiter ist zu lesen: «Deine Toten leben wieder auf, und deine Leichen werden wieder auferstehen. Erwachet und jubelt, die ihr im Staube ruht! Denn Tau des Lichtes ist dein Tau, und die Erde wird Schatten gebären» (Js 26, 19). Muß man diese Rückkehr der Schatten zum Leben buchstäblich nehmen als die Rückkehr der «Refaim», die zur Scheol hinuntergestiegen waren? Die Erschütterung des ganzen Universums, die Perspektive eines Weltgerichtes, die den Rahmen der oben zitierten Verse bilden, sind deutliche Hinweise dafür, daß der Prophet an einen endgültigen Wendepunkt des Planes der Vorsehung denkt. Er hat bereits die großen Linien vorgezeichnet für das, was die Eschatologie des Neuen Testaments ausmachen wird. Anderseits verhindern die Erwähnung des Volkes von Moab, eines wenig geliebten Nachbarn, sowie die Verse, die die schwierigen Umstände des Wiederaufbaus und der Wiederbesiedelung von Jerusalem beschwören, daß man allzu leicht der symbolischen Erklärung entgeht, die in der verheißenen Auferstehung die Wiederaufrichtung des im Exil dezimierten Volkes erblickt.

Selbst wenn man sich an diese metaphorische Erklärung hält, muß man anerkennen, daß dieser Text, weniger dicht an Lehrgehalt, dazu beitrug, den Glauben an einen Gott, der souverän Leben zuteilt und unablässig den Nöten seines Volkes zu Hilfe kommt, aufrechtzuerhalten. Jetzt ist der Augenblick gekommen, die Texte zu betrachten, wo sich unbezweifelbar die Hoffnungen Israels auf ein Jenseits Ausdruck verschafft haben. Unsere Darlegung wird vor allem der leiblichen Auferstehung nachgehen, unter Hintansetzung der Stellen, die nur von einem geistigen Weiterleben sprechen, und sie wird den biblischen Texten gegenüber den nichtkanonischen den Vorzug geben.

Die Auferstehung in Daniel 12

Die Weissagung von Dn 12, 1–3 ist das erste undiskutierte Zeugnis des Glaubens an die Auferste-

hung.[5] Sie ordnet sich ein in die Epoche der makkabäischen Erhebung gegen die Verfolgung. Der Seher erzählt – unter der Maske Daniels – in verhüllter Sprache und als wären die Ereignisse noch zukünftig, die wirren Geschicke der Reiche von Ägypten und Syrien. Er kommt bis zur Regierung des Antiochus Epiphanes und berichtet seine Angriffe gegen das Bundesvolk. Dann geht er über zur «Endzeit», das heißt zu der Zeit, die für ihn noch Zukunft ist, und kündigt die Niederlage des Verfolgers an. In jener Zeit, das heißt in jener Zukunft, deren aufeinanderfolgende Etappen die Propheten selbst nicht deutlich unterscheiden, wird es eine Bedrängnis wie nie zuvor geben. Michael, der himmlische Schutzgeist Israels, wird eingreifen. Das Volk wird gerettet werden, wenigstens diejenigen, die im Buche des Lebens verzeichnet sind; das heißt, daß die Gerechten, die im Buche des Lebens stehen, mit dem Leben davonkommen werden.

«Und viele von denen, die im Staub der Erde schlafen, werden aufwachen, die einen zu ewigem Leben, die anderen zur Schmach, zu ewiger Schande» (Dn 12,2). Der Text spricht ausdrücklich nur von den Mitgliedern des auserwählten Volkes. Er verspricht die Unversehrtheit des Lebens den Gerechten, die die letzte Drangsal erleben werden. Was die betrifft, die schon gestorben sind und nach der alten Anschauung in der Scheol schlafen, so wird eine große Menge aufstehen. Für gewöhnlich faßt man dies so auf, daß unter denen, die auferstehen, die einen zum Besitz des ewigen Lebens eingehen, die anderen aber dem ewigen Grauen verfallen werden. Und aus diesem Blickwinkel fragt man sich, ob «die große Zahl» die Gesamtheit der Toten oder einfach einen Teil von ihnen bezeichnet. Aber es ist eine andere Deutung möglich. Die beiden Kategorien bedeuten einerseits die Auferstandenen und andererseits die Nicht-Auferstandenen, welch letztere dazu verdammt wären, ohne Ende in der Erde zu verwesen und so das Grauen allen Fleisches zu erregen (vgl. Js 66,24). Die Auferstehung wäre also allein den Gerechten vorbehalten. Man muß bis zur Zeit des Neuen Testamentes (Jo 5,28f) warten, bis eine Auferstehung zum Gericht vorgesehen ist. Wichtig ist, daß die Auferstehung zum Gegenstand einer festen Hoffnung geworden ist, statt eine phantastische Wunschvorstellung oder ein Bild des Überdauerns eines Volkes zu sein.

Die Auferstehung wird beschrieben als ein Erwachen. Entsprechend ist die Zeit, die vor dem Ende abläuft, eine Ruhezeit (Dn 12,13), kein tätiges Sein, das den Namen Leben verdiente. Der Gerechte steht sie durch, um seine Belohnung zu erhalten. Der Seher denkt eindeutig daran, daß diese Rückkehr ins Leben sich in einem Leib vollzieht. Für ihn waren diese beiden Sachverhalte so notwendig miteinander verbunden, daß er es nicht nötig hatte, es eigens zu sagen.

Das Buch der Weisheit

In griechischer Sprache geschrieben, wahrscheinlich in Alexandrien kurz vor Beginn der christlichen Zeitrechnung, ist das Buch der Weisheit äußerst klar in seinen Aussagen über die Existenz eines zukünftigen Lebens, wo die Gerechten das Glück in Gottes Nähe finden werden.[6] Ihr leibliches Hinscheiden ist nichts als täuschender Schein für die Toren (3,2–4). Nachdem sie von Gott geprüft worden sind, genießen die Gerechten die Ruhe und den Frieden (3,3; 4,9) bei ihm (3,9); sie erkennen die Wahrheit (3,9); sie erfreuen sich strahlenden Glanzes und haben teil an der göttlichen Herrschaft über die Völker (3,7–8). Eine Gegenüberstellung mit den Toren läßt diese ihren damaligen Wahn erkennen, während das Universum entfesselt wird, um sie hinwegzufegen (5, 1–23).

Kein einziges Mal findet sich eine ausdrückliche Erwähnung der leiblichen Auferstehung, die dennoch bekannt war durch Daniel und das zweite Buch der Makkabäer, das – wie das Weisheitsbuch – in griechischer Sprache geschrieben war. Ein solches Schweigen wird von den Exegeten verschieden gedeutet. Die einen sehen darin die Auswirkung einer analogen Auffassung zu der des Henochbuches. Nach einem langen Schlaf erheben sich die Toten am Tag des Gerichtes aus ihrem gemeinsamen Aufenthaltsort. Dies ist nicht eine eigentlich leibliche Auferstehung, sondern ein neues Leben der Seelen in Glück oder in Pein. Dies ist nicht mehr als die Unsterblichkeit, wie die Griechen sie verstanden, als eine natürliche Folge der Unstofflichkeit der Seele. Für andere Exegeten würde die semitische Anthropologie, die im Buch der Weisheit noch vorhanden ist, einschlußweise eine Behauptung der leiblichen Unsterblichkeit mit sich führen. Oder auch die Betrachtung der Heilsgeschichte in den Kapiteln 10–19 macht noch deutlich, welchen Platz die materielle Welt in der Lenkung durch die göttliche Vorsehung einnimmt. Die Wundertaten des Exodus waren wie eine neue Schöpfung. Sie ließen eine totale Erlösung des Menschen erhoffen, an der der Leib teilhaben wird.

Sicher widerspricht im Buch der Weisheit nichts ausdrücklich der Hoffnung auf die Auferstehung. Der Verfasser kannte einen solchen Glauben, und vielleicht hat er ihn zu dem seinen gemacht. Aber er hat es vorgezogen – wahrscheinlich, um seine griechischen Leser nicht zu schockieren –, die eigentlich geistigen Züge des glückseligen Lebens ins Licht zu rücken und das Geschick des Leibes im Schatten zu lassen. Man kann seiner Schrift kein positives Zeugnis entnehmen, man kann noch weniger eine Leugnung darin finden.

Das zweite Buch der Makkabäer

In 2 Makk ist schon eine Synthese der von Daniel und dem Weisheitsbuch gebotenen Voraussetzungen gegeben: Wiederherstellung des Leibes, Glückseligkeit in Gottes Nähe.[7] Wieder erhebt sich die Hoffnung auf das künftige Leben inmitten einer blutigen Verfolgung.

Der Greis Eleazar zieht das Todesurteil der Gesetzesverletzung vor und verkündet, daß er, selbst wenn er durch seine Verleugnung den Peinigungen der Menschen entgehen könnte, doch tot oder lebendig nicht den Händen des Allmächtigen entkommen würde (2 Makk 6,26). Er zielt also auf Bestrafung im Jenseits ab, aber ohne etwas Genaues auszusagen. Die Bekenntnisse der jungen Martyrerbrüder sind klarer und sprechen von Auferstehung. «Der König des Weltalls wird uns erwecken zu ewigem Leben» (7,9). «Vom Himmel habe ich diese Glieder (die Zunge und die Hände) erhalten... Von ihm hoffe ich sie wiederzuerlangen» (7,11). «Trostreich ist es für uns, durch Menschenhand zu sterben, wenn wir die von Gott gegebene Hoffnung hegen dürfen, von ihm auferweckt zu werden. Für dich freilich gibt es keine Auferstehung zum Leben» (7,14). Das Los des Tyrannen bleibt hier doppeldeutig: Ist er der völligen Vernichtung geweiht, oder der ewigen Qual des Hades, einem schmerzvollen Weiterleben ohne Auferstehung oder einer Auferstehung zum Gericht (vgl. Dn 12,2)? Der Vergleich mit 2 Makk 6, 26 lädt dazu ein, eine der beiden letzteren Erklärungen zu wählen.

Die Mutter der jungen Leute greift ein, als die Reihe an sie kommt. «Der Schöpfer des Weltalls, der das Menschengeschlecht gebildet hat, wie er allen Dingen das Dasein verleiht, wird euch Atem und Leben in seinem Erbarmen wiedergeben» (7, 23). Die göttliche Macht, die die ganze Welt aus nichts erschaffen hat, kann die Toten wieder lebendig machen. «Nimm den Tod an, damit ich dich zur Zeit des Erbarmens mit deinen Brüdern wiedergewinne» (7,29). Es ist nicht einfach das individuelle Leben, das er wiedergewinnen wird; die Familie wird sich im kommenden Leben neu formieren. Es wird noch mehr sein: Nachdem unsere Brüder einen vorübergehenden Schmerz ertragen haben, trinken sie[8] von dem Leben, das nicht versiegt, kraft des Gottesbundes (7,36). Nicht allein die Familie, sondern auch das Volk als Träger des Bundes wird seine Existenz wiedererlangen.

In 12,43–45 sind die Auferstehung und die Vergeltung für die Frommen nicht getrennt und scheinen austauschbare Synonyma zu sein. Schließlich sucht 14,46 ein Patriot sich selbst zu töten, reißt seine Eingeweide heraus und bittet den Herrn des Lebens und des Atems, sie ihm wieder zurückzugeben.

Diese verschiedenen Passagen zeigen, daß der Verfasser des Buches und auch gewisse Juden zur Zeit der Verfolgung an eine Vergeltung jenseits des Grabes glaubten. Die Martyrer sollten durch die Auferstehung ihre Glieder, den Atem und das Leben wieder zurückerhalten. Die Familien und das Volk Gottes sollten sich im Himmel wieder formieren. Die Auferstehung aller Gerechten scheint sich – ohne ausdrücklich behauptet zu werden – gut in die Perspektive des inspirierten Schreibers einzufügen, der Judas zustimmt, welcher sich von der Überzeugung leiten läßt, daß eine Vergeltung ihrer Verdienste denen vorbehalten ist, die in Frömmigkeit sterben (12,45). Für die Gottlosen gibt es Vergeltungsmaßnahmen nach dem Tode, ohne daß ihre leibliche Auferstehung deutlich ausgesprochen würde. Die Martyrer trinken schon von einem unversieglichen Leben, wodurch eine unmittelbar eintretende Seligkeit mitausgesagt ist, auf die ihre Auferstehung nach einer gewissen Zwischenzeit des Wartens folgen könnte. Wahrscheinlich muß man 2 Makk gemäß Dn 12,13 verstehen, wo der Prophet eingeladen wird, sich zur Ruhe (im Tode) zu begeben, um sich wieder zu erheben und seinen Anteil zu empfangen am Ende der Tage. Der Unterschied würde bestehen in der Hoffnung auf ein glückseliges Leben alsbald nach dem Tode, anstelle eines langdauernden Schlafes. Es ist nicht unmöglich, daß der Verfasser von 2 Makk diese Auffassung gehabt hat, er, der den Eleazar beschreibt, wie er grausame Qualen an seinem Leib leidet und sie froh in seiner Seele erträgt. Man darf dennoch nicht zu sehr darauf bestehen. Die Unterscheidung von Seele und Leib ist bei ihm keine systematische Theorie, die er einhämmern wollte, sondern eine

geläufige Ausdrucksweise, aus seinem Umkreis entlehnt, die ihm erlaubt, damit den Menschen als Ganzheit zu bezeichnen. Die Martyrer oder die Patrioten geben sich mit Leib und Seele für ihr Volk hin (7,37; 14,38; 15,30). Es gibt dort keine ausdrückliche Anthropologie, nicht mehr als es eine Kosmologie darstellt, wenn gesagt wird, daß Gott Himmel und Erde erschaffen hat (7,28).

Eine Episode des Buches zeigt, daß für den Verfasser von 2 Makk die Abgeschiedenen von jetzt an eine wirkliche Aktivität besitzen, wie es die ein wenig auf Konjektur angewiesene Bedeutung des Textes 2 Makk 7,35 in seiner verbesserten Form sicherstellt. Ein Martyrer wie der alte Hohepriester Onias oder ein verfolgter Prophet wie Jeremias leben, sie fahren fort, Anteil zu nehmen am Geschick des für das göttliche Gesetz kämpfenden Volkes und beten für es. Sie ergreifen die Initiative und erscheinen dem Judas in einem glaubwürdigen Traum (15,11–16), so wie damals Samuel nur unter dem Zwang einer Beschwörung erschienen war und Saul gerügt hatte, daß er seine Ruhe gestört habe (1 Sm 28,15). Die schlichte Tatsache ist hier an die Stelle der Lehre getreten.

Wenn es auch schon ein Leben für die verstorbenen Gläubigen gibt, so steht die Auferstehung doch noch bevor. Nach den alten Vorstellungen sind die leibliche Wiederherstellung des Toten und das Geschick seiner Leiche im Grab zwei Dinge, die nicht voneinander zu trennen sind. Nichts deutet darauf hin, daß der Verfasser von 2 Makk an diesem Gesichtspunkt etwas geändert hätte. Das Buch stützt also in gewissem Sinne die Vorstellung eines Zwischenzustandes zwischen Tod und Auferstehung, wenn man überhaupt so verstreute Sichtweisen in ein System bringen kann.

Das Judentum außerhalb der kanonischen Schrift

Das Judentum hat oft, aber nicht immer die Auferstehung oder ein glückseliges Weiterleben angenommen. Wir sind gezwungen, uns hier auf eine Aufzählung zu beschränken: verschiedene Teile des Buches Henoch, die Psalmen Salomons, die Testamente der zwölf Patriarchen, das Buch der Jubiläen, 4 Esdras, der syrische Baruch.

In Kumran ist das Zeugnis der Texte ziemlich doppeldeutig. Kein Buch der Sekte behauptet kategorisch, aber keines verwirft auch diese Lehre. Streng genommen könnten die auf Zukunft hin geöffneten Ausblicke sich auch in den Rahmen des gegenwärtigen Lebens fügen. Doch bleibt es – nach dem Urteil guter Spezialisten[9] – wahrscheinlicher, daß gewisse Passagen in undeutlicher Weise auf eine glückselige Unsterblichkeit zielen.

Die Pharisäer glaubten an die Auferstehung. Sie maßen diesem Glaubensartikel sogar ein solches Gewicht bei, daß seine Leugnung ihrer Ansicht nach von der künftigen Welt ausschloß. Die Sadduzäer dagegen verwarfen eine Neuerung, die sich nicht auf das Gesetz stützen konnte. Aber diese Lehre lag wohl in der verlängerten Linie der Schriftaussagen, daß alles, was Gott gemacht hatte, gut sei, und daß der Schöpfer es zur Vollendung führen wolle, trotz aller Mängel seiner Geschöpfe.

[1] Für eine detailliertere Darlegung kann man zu Rate ziehen: E. F. Sutcliffe, The Old Testament and the Future Life (Oxford 1946); R. Martin-Achard, De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament (Neuchâtel 1956); K. Schubert, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit: Biblische Zeitschrift 6 (1962) 177–214.

[2] Spr 10, 7; 22, 1; Ps 112, 6; Sir 10, 7; 37, 26; 39, 10–11; 40, 19; 41, 12–13; 44, 10–15; 46, 12; Weish 4, 1. 19; 8, 13; 1 Makk 2,51; 6, 44; 2 Makk 6,31.

[3] Ib 14, 22; Ps 16,9–10; 63, 2; Js 10,18; Sir 51,2.

[4] 2 Makk 7,11.23; 14,46; Lk 24,39; Röm 8,11.23; 1 Kor 15, 35–54; 2 Kor 5,1–4; Phil 3,21.

[5] Siehe B. J. Alfrink, «L'idée de résurrection d'après Daniel, XII, 1–2»: Biblica 40 (1959) 355–371.

[6] Siehe C. Larcher, Etudes sur le livre de la Sagesse (Paris 1969).

[7] Siehe D. Arenhoevel, Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch (Mainz 1967).

[8] Diese Übersetzung setzt eine auf Konjektur angewiesene Verbesserung ohne Stütze in den Handschriften voraus: Indem man *pepôkasi* für *peptôkasi* liest, macht man aus dem «sie sind gefallen» ein «sie haben getrunken». Wenn man sich an den nichtkorrigierten Text hält, ist der wahrscheinlichste Sinn: «Unsere Brüder, nachdem sie eine kurze Drangsal auf sich genommen haben, (die) zum Leben (führt), das nicht versiegt, sind gefallen unter dem Bunde Gottes», sind unter der ausschließlichen Herrschaft des göttlichen Bundes, nachdem sie dem Verfolger entronnen sind. Der Text behauptet dann nicht mehr in unbezweifelbarer Weise den schon verwirklichten Besitz des ewigen Lebens.

[9] Vgl. K. Schubert aaO. 202–204. J. van der Ploeg, «The Belief in Immortality in the Writings of Qumrân»: Bibliotheca Orientalis 18 (1961) 118–124.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANDRÉ-MARIE DUBARLE

geboren am 19. Oktober 1910 in Saint-Dié, Dominikaner, 1945 zum Priester geweiht. Er studierte an den Fakultäten von Le Saulchoir, am Collegium Angelicum in Rom und an der Ecole biblique in Jerusalem, ist Doktor der Theologie und Lizentiat der Bibelwissenschaften und war Professor für Bibelwissenschaften an den Fakultäten von Le Saulchoir. Er veröffentlichte unter anderem: Judith. Formes et sens des diverses traditions (1966).

Franz Mußner

Jesu Lehre über das kommende Leben nach den Synoptikern

Die genuine Lehre Jesu von Nazareth über das kommende Leben, das in der Bibel auch «das ewige Leben» genannt wird, findet sich in erster Linie in der Überlieferung der synoptischen Evangelien. Aus ihnen muß sie deshalb eruiert werden.

I. Das Weiterleben nach dem Tod

Lehrte Jesus ein Weiterleben des Menschen nach dem Tod? Diese, für die christliche Gemeinde ganz gewiß nicht belanglose Frage muß bejaht werden. Zum Erweis sei auf folgendes Belegmaterial verwiesen. Mt 6,19f (vgl. Lk 12,33): «Sammelt euch nicht Schätze auf Erden, wo Motte und Rost sie verzehren, wo Diebe einbrechen und stehlen. Sammelt euch vielmehr Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Rost sie verzehren, wo keine Diebe einbrechen und stehlen.» «Im Himmel» sich bleibende «Schätze» zu sammeln, hat nur Sinn, wenn dabei vorausgesetzt ist, daß der Mensch einmal auch in ihren Genuß gelangen kann; d.h. es ist in diesem Spruch Jesu ein kommendes Leben (erst nach der Auferstehung von den Toten?) vorausgesetzt. Ebenfalls aus der «Bergpredigt» stammt der folgende Spruch Jesu (Mt 7,13f; vgl. Lk 13,23f): «Geht ein durch die enge Pforte; denn weit ist die Pforte und breit der Weg, der ins Verderben führt, und viele sind es, die auf ihm einhergehen. Denn eng und schmal ist der Weg, der in das Leben führt, und wenige sind es, die ihn finden.» Die beiden Wege, die schon jetzt (durch die Glaubensentscheidung) betreten werden, führen auch zu verschiedenen Zielen: der eine ins «Leben», der andere ins «Verderben». Damit nennt Jesus Begriffe, die in der spätjüdischen Überlieferung eschatologisch verstanden werden; «Leben» und «Verderben» beziehen sich eindeutig auf das kommende Leben. In der Ausführung des Lk ist mit der «Tür», die der Hausherr am Ende abschließen wird und an die dann vergeblich geklopft wird, die Himmelstür gemeint (vgl. Lk 13,25), und der Reichgottessaal, in dem Abraham, Isaak und Jakob mit den Völkern aus Osten und Westen, Norden und Süden versammelt sind (13,28f), wird geradezu identifiziert mit dem «Reich Gottes» (ebd.).[1] Auch nach Mt 8,11 verheißt Jesus: «Viele werden von Osten und Westen kommen und im Himmelreich mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen. Die Kinder des Reiches werden in die äußerste Finsternis hinausgeworfen sein»; «das Reich der Himmel» und «die Finsternis» der Hölle bilden hier die äußersten Gegensätze, mit denen Jesus wieder im Anschluß an die jüdische Tradition die völlig entgegengesetzten «Orte» des kommenden Lebens kennzeichnet. Nach dem Gleichnis vom törichten Bauern (Lk 12,16–21) fordert Gott von dem reichen Bauern, der zu seiner Seele spricht: «Nun hast du viele Güter im Vorrat auf viele Jahre hin. Gib dich der Ruhe hin, iß und trink und vergnüge dich», «noch in dieser Nacht» diese seine Seele. Man hat dieses Gleichnis als ein «Krisisgleichnis» bezeichnet, das Jesus angesichts der drohend bevorstehenden Katastrophe («Ende der Welt») gesprochen habe; aber aus Lk 12,20 geht klar hervor, daß es sich bei dem Unheil, das über den reichen Bauern hereinbricht, nicht um die endzeitliche Katastrophe handelt, sondern um die individuelle Katastrophe seines plötzlichen Todes; Jesus nimmt dabei deutlich eine alttestamentliche Spruchweisheit aus Jes Sir 11,18f auf: «Da ist einer, der reich wird, weil er sich abquält, doch ein anderer ist, der sich in seinen Gewinn teilen will: Zur gegebenen Zeit sagt er nämlich: ‹Ich habe Ruhe gefunden, und jetzt will ich mein Vermögen genießen.› Aber er weiß nicht, welches seine Frist sein wird, und er hinterläßt es einem anderen und *muß sterben*.» Aus der Geschichte des Gleichnisses scheint sich also zu ergeben, daß Jesus ein Weiterleben des Menschen nach seinem Tod kennt und lehrt. Sehr wahrscheinlich ergibt sich das auch aus dem Gleichnis von dem reichen Prasser und dem armen Lazarus (Lk 16,19–31). Denn der arme Lazarus wird nach seinem Tod von Engeln zum himmlischen Gastmahl geleitet und darf dort den Ehrenplatz zur Rechten Abrahams einnehmen: dies ist nämlich mit seiner Aufnahme in den «Schoß Abrahams» gemeint.[2] Andererseits kommt der reiche Prasser nach dem Tod unmittelbar in die Hölle und erleidet dort unsagbare Qual. Jesus teilt also, wie das Gleichnis erkennen läßt, die eschatologischen Anschauungen des Spätjudentums über das kommende Leben, das, wie es scheint, auch nach ihm unmittelbar nach dem Tod des Menschen beginnt, vielleicht in der Weise des «Zwischenzustandes». Auch in

der Verheißung des sterbenden Jesus an den rechten Schächer: «Heute noch wirst du bei mir im Paradiese sein» (Lk 23,43) läßt sich Jesu Überzeugung von einem Fortleben des Menschen nach seinem Tod erkennen.

Nicht so deutlich ist das in den beiden Gleichnissen von den anvertrauten Geldern (Mt 25, 14 bis 30; Lk 19,12–27) und von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1–13) vorausgesetzt.[3] Erkennt man jedoch den verborgenen christologischen Anspruch vieler Gleichnisse Jesu,[4] ihre «indirekte» Christologie, wie sie für den vorösterlichen Jesus typisch ist,[5] so wird man nicht zweifeln, daß mit dem zurückkehrenden König im Gleichnis von den anvertrauten Geldern und ebenso mit dem Bräutigam im Gleichnis von den zehn Jungfrauen niemand anderer als der Parusiechristus gemeint ist, der zum Gericht kommen wird; denn die Rechenschaftsforderung im Gleichnis von den Geldern und das Wort des Bräutigams «ich kenne euch nicht» im Gleichnis von den Jungfrauen meinen das Endgericht, bei dem über das kommende Schicksal des Menschen definitiv entschieden wird. Zur Bestätigung dessen denke man auch an Jesu Rede über das kommende «Weltgericht» in Mt 25,31–46 mit den von ihm genannten eschatologischen «Orten»: «ewige Pein» – «ewiges Leben» (vgl. 25,46).

Schließlich ist noch hinzuweisen auf die sogenannten Seligpreisungen (Mt 5,3–12; Lk 6,20–23). Sechsmal erscheint in den Seligpreisungen bei Mt die Heilszusage in futurischer Form; das ist nicht logisches, sondern eschatologisches Futur, d.h. hinter dem Futur steht als der wahre Agens Gott selber. Im Lichte dieser Futura ist wohl auch die zweimal auftauchende Heilszusage im Präsens («denn ihrer ist das Reich der Himmel») futurisch-eschatologisch zu nehmen, wie auch im V. 12 der «Lohn» ausdrücklich als Lohn «im Himmel» bezeichnet wird.

Es gibt also nach der synoptischen Überlieferung eine ganze Reihe von Aussagen Jesu, aus denen eindeutig hervorgeht, daß er ein kommendes Leben, sei es im «Himmel», sei es in der «Hölle», als selbstverständlich voraussetzt. Dabei ist ziemlich klar, daß Jesus auch den sogenannten Zwischenzustand gelehrt hat, wie ihn auch das Spätjudentum gekannt hat.

II. Die Auferstehung der Toten

Das Spätjudentum lehrte eine Auferstehung der Toten am Ende der Tage.[6] Hat Jesus diese Anschauung geteilt? Es gibt Aussagen Jesu, aus denen deutlich diese Anschauung hervorgeht, so aus dem Spruch Jesu in Mt 10,28: «Fürchtet euch nicht vor denen, die wohl den Leib, aber nicht die Seele töten können. Fürchtet vielmehr den, der Leib und Seele in die Hölle stürzen kann.» Das bedeutet: Wer wirklich zu fürchten ist, ist Gott allein, weil dieser den *ganzen* Menschen mit Seele und Leib in das ewige Verderben stürzen kann: ein Gerichtsspruch Jesu, der die Auferweckung der Toten durch den Hinweis auf den «Leib» des von Gott Verurteilten impliziert. Diese Implikation liegt auch in der Spruchkomposition Mk 9,43–48 vor: «Wenn deine Hand dir zum Ärgernis wird, haue sie ab. Es ist besser für dich, verstümmelt in das Leben einzugehen als mit zwei Händen in die Hölle zu kommen, in das unauslöschliche Feuer...» Auch hier ist die Auferweckung des Leibes von den Toten offensichtlich vorausgesetzt. Besonders tritt Jesu Überzeugung einer kommenden Erweckung der Toten zutage in seinem Streitgespräch mit den Sadduzäern (Mk 12,18–27 par.), die innerhalb des Spätjudentums die Auferstehung der Toten leugneten (vgl. Flavius Josephus, Bell. II, 165; Antiqu. XVIII, 16). Für Jesus ist Gott «kein Gott von Toten, sondern von Lebendigen»; die Schrift selbst bezeugt ihn als solchen![7]

Jesus teilt also die spätjüdische Überzeugung von der Auferweckung der Toten, die im übrigen nur eine konsequente Frucht des Jahweglaubens ist.[8]

III. Wesenszüge des kommenden Lebens

Worin besteht nach Jesus gemäß der synoptischen Überlieferung Inhalt und Wesen des kommenden Lebens? Wir verstehen dabei «kommendes Leben» jetzt nur in dem positiven Sinn des «Himmels», lassen also die Frage nach der «Hölle» aus. Aber auch mit dieser Beschränkung ist eine vollständige Vorlage und Behandlung des Materials im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich.[9] Ordnet man die Aussagen Jesu, dann zeigen sich im wesentlichen folgende Aspekte:

1. Das ewige Leben bedeutet vollendete Gemeinschaft mit Gott

Diese Gemeinschaft mit Gott bringt Jesus mit Vorliebe unter dem überlieferten Bild von einem Mahl zur Sprache. «Mahl» bedeutet ja Gemeinschaft der Teilnehmenden mit dem Gastgeber in Freude, Frieden und Liebe. Jesus spricht davon in Lk 14,16–24 (Gastmahl eines reichen Bürgers); 12,37 (der heimkehrende Herr bereitet seinen Knechten ein Nachtmahl); 13,29 (die Völker kom-

men aus allen Himmelsrichtungen und sitzen mit den Erzvätern Israels im Reich Gottes zu Tische); 22,16–18 (das eschatologische Ostermahl); 22,30 (das Mahl der Mitregenten des Königs). Das Mahlbild besitzt zuweilen hochzeitliche Züge, besonders in Mt 22,1–14. Darum gehören zu diesem Mahl Freude (Mt 25,21) und Weingenuß (Lk 22, 18). Die Heilsgenossen sind «Söhne Gottes» (vgl. Mt 5,9; Lk 20,36; vielleicht auch Lk 6,35); in Lk 20,36 ist die eschatologische Sohnschaft der Seligen in eine eigentümliche (kausale?) Beziehung gebracht zur Auferweckung von den Toten («Söhne Gottes sind sie, weil sie Söhne der Auferstehung sind»)[10], wohl aufgrund ihres verklärten Wesens, durch das sie dem Sohn Gottes schlechthin, dem von den Toten erweckten Christus, ähnlich sind.

Wenn ewiges Leben vollendete Gemeinschaft mit Gott ist, gehört zu ihm wesensnotwendig auch die Schau Gottes: «Selig, die dem Herzen nach rein sind; denn sie werden Gott schauen»; Objekt des «Schauens» ist hier einfachhin Gott. «In Anbetracht der distanzierenden Ausdrucksweise des Spätjudentums wirkt das kurze, aktivische ‹sie werden schauen› wie ein kühnes Eintreten in den sonst so streng abgeschlossenen Bezirk der unmittelbaren Nähe Gottes» (Theissing).

2. Das ewige Leben bedeutet Zusammensein mit dem verklärten Menschensohn

Im Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Mt 22,1–14) ist ausdrücklich gesagt, daß die Hochzeit vom König für seinen Sohn veranstaltet wird. Auch im Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1–13), in dem mit dem Bräutigam niemand anderer gemeint ist als der Parusiechristus, gehen die klugen Jungfrauen «zusammen mit ihm zur Hochzeit» hinein (25,10). Nach Lk 12,37 bereitet der wiederkommende Herr seinen Knechten ein Mahl, bei dem er selber sie bedient. «Im Reiche Gottes» will Jesus nach Mk 14,25 erneut vom Gewächs des Weinstocks trinken. In der Mt-Parallele steht verdeutlichend, aber zweifellos auch schon von Mk intendiert, noch der Zusatz: «zusammen mit euch»; das unterstreicht den Gemeinschaftsgedanken. Der Zusammenhang dieses Verheißungslogions Jesu mit der Stiftung des eucharistischen Mahles bringt zum Ausdruck, daß das kommende Leben der Heilsgenossen in überhöhter Weise eine Fortsetzung jener Mahlgemeinschaft ist, die zunächst zwischen Jesus und seinen Aposteln, dann aber auch zwischen ihm und den Mitgliedern seiner Gemeinde existiert hat. Es besteht so ein Kontinuum zwischen Heilsgegenwart und Heilszukunft, das auch nach der Auferweckung Jesu von den Toten in den Mahlzeiten des Auferstandenen mit seinen Jüngern sich wiederum zeigte (vgl. Lk 24,30.42f; Apg 1,4; 10,41; Jo 21,13). Das ewige Leben ist also eine Fortsetzung der Gemeinschaft der Kirche mit ihrem Herrn, nur alles jenseits der Todesgrenze und in verklärter Weise, wie es der Auferstehungswelt entspricht.

Ist das kommende Leben nach der Lehre Jesu zugleich Gottesgemeinschaft und Christusgemeinschaft der Heilsgenossen, so bedeutet das, daß der Menschensohn auch im kommenden Leben weiterhin jene «Mittlerrolle» spielt, die ihm schon während seines irdischen Daseins von Gott gegeben war. Die «Unmittelbarkeit» zu Gott bleibt auch im ewigen Leben eine von Christus vermittelte. So entspricht es auch der Lehre des übrigen Neuen Testaments (vgl. vor allem Paulus[11] und die Apk[12]).

3. Das ewige Leben bedeutet Verklärung des menschlichen Wesens in einer neuen Schöpfung

Im kommenden Leben ändern sich nach der Lehre Jesu die früheren Existenzweisen radikal: «Bei der Auferstehung von den Toten heiraten sie weder noch lassen sie sich heiraten, sondern sie sind wie die Engel im Himmel» (Mk 12,25). Jesus meint nicht, daß bei der Auferstehung von den Toten aus den Menschen Engel würden; sie werden vielmehr «wie» die Engel sein. Es geht primär nicht um den Ort der Seligen («im Himmel»), sondern um die Art, in der sie ihr neues Wesen leben werden («wie Engel»).[13] «Wie Engel» bedeutet, daß sie durch die Auferstehung von den Toten befreit sein werden von all den Bedingungen, denen der irdische Leib unterworfen ist, vor allem also befreit sein werden vom Todesschicksal und von allem sarkischen Wesen, so daß sie auch nicht mehr zeugungsbedürftig sind, was die Lk-Parallele damit begründet, daß die Verklärten nicht mehr sterben können (vgl. Lk 20,36); wo es keinen Tod mehr gibt, bedarf es auch nicht mehr der Ehe als Geschlechtsgemeinschaft.

Die auch von Jesus vertretene Lehre einer kommenden Auferweckung der Toten impliziert fraglos die Leiblichkeit der Existenz im kommenden Leben (vgl. nochmals Mk 9,43f; Mt 10,28); aber es ist eine verklärte Leiblichkeit: «Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne im Reiche ihres Vaters» (Mt 13,43; vgl. Dan 12,3). Dies ist ein deutlicher Hinweis auf das verklärte Wesen der

Seligen, von dem ihr Leib nicht ausgenommen ist. Ähnlich sagt Mt 17,2, daß Jesu Antlitz bei der Verklärung auf dem Berge «wie die Sonne leuchtete»; auch das bezieht sich auf den *Leib* Jesu.[14]

Dem verklärten Wesen des Menschen in der kommenden Welt entspricht auch eine «verklärte» Erde. Es finden sich zwar in der Lehre des synoptischen Jesus darüber wenige Aussagen, aber diese wenigen lassen doch deutlich erkennen, daß Jesus mit einer totalen Veränderung der Zustände «dieses Äons» gerechnet hat. Grundsätzlich kommt das zum Ausdruck in den Hinweisen Jesu auf ein «Vergehen» des (alten) Himmels und der (alten) Erde (vgl. Mt 5,18; 24,35). Vielleicht nicht genuin jesuanisch ist der in diesen Zusammenhang gehörige Terminus «Wiedergeburt» (*παλιγγενεσία*), der in Mt 19,28 in einem Logion Jesu auftaucht – in Lk 22,30 steht dafür «mein Reich» (= das kommende Reich des Menschensohnes); der Begriff denkt jedenfalls nicht an einen dauernden Zustand, sondern an den Akt der Erneuerung, der sich bei der Parusie ereignen wird (vgl. im Kontext: «wenn der Menschensohn auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen wird») und wie ihn auch das übrige Neue Testament kennt. Jedenfalls hat Jesus nach der synoptischen Überlieferung gelehrt, daß die Ordnungen und Einrichtungen «dieses Äons» im kommenden Äon nicht mehr gelten, so die Ehe (Mk 12,25) und der materielle Besitz (Lk 12,20; 16,9; Mk 8,36). Selbst das Gesetz vergeht mit der alten Schöpfung (vgl. Mt 5,18). So ist nach der Lehre Jesu das kommende Leben mit dem Leben in diesem Äon nicht zu vergleichen. Jesus zum Zeugen einer Anschauung zu machen, nach der dieses Leben sich evolutiv auf das kommende Leben hin entwickelt, würde nicht der synoptischen Überlieferung über seine Lehre entsprechen.

IV. Hat Jesus Neues über das kommende Leben gelehrt?

Man ist manchmal allzu rasch mit der Antwort auf diese Frage da: Jesus habe im Vergleich mit dem Judentum eine «entmaterialisierte» und «entnationalisierte» Eschatologie gelehrt. Daran ist gewiß etwas Wahres, aber das eigentlich Neue in seiner Lehre vom kommenden Leben ist nicht dies, sondern seine persönliche Stellung im eschatologischen Geschehen. Seine Person steht im Mittelpunkt dieses Geschehens, nicht bloß, weil er der kommende Richter ist, sondern weil die Gemeinschaft der Heilsgenossen *um ihn* versammelt ist. Dieses Neue zeigte sich schon im Anspruch des irdischen Jesus, daß in seinem Wirken die Herrschaft Gottes bereits mächtig anbricht (vgl. z. B. Mt 12,28) und *sein* Blut jenes Bundesblut ist, das für die Sünden der vielen vergossen wird (Mt 26,28). Wenn später in der johanneischen Theologie gerade auch im Hinblick auf die Eschata eine radikale «concentration christologique» stattgefunden hat, so war diese im Grunde schon in der Eschatologie des synoptischen Jesus angelegt.

[1] Vgl. Näheres dazu bei F. Mußner, Das «Gleichnis» vom gestrengen Mahlherrn (Lk 13,22–30). Ein Beitrag zum Redaktionsverfahren und zur Theologie des Lukas: Praesentia Salutis (Düsseldorf 1967) 113–124.

[2] Vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (Göttingen [6]1962) 183.

[3] Vgl. dazu auch F. Mußner, Die Botschaft der Gleichnisse Jesu (München [2]1964) 88–96.

[4] Vgl. Mußner, Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte. Dargetan am Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26–29): Trierer Theol. Zeitschr. 64 (1955) 257–266; J. Blank, Marginalien zur Gleichnisauslegung: Bibel und Leben 6 (1965) 50–60.

[5] Vgl. dazu W. Marxsen, Anfangsprobleme der Christologie (Gütersloh 1960); F. Mußner, Wege zum Selbstbewußtsein Jesu: Bibl. Zeitschr., Neue Folge 12 (1968) 161–172.

[6] Vgl. dazu etwa K. Schubert, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit: Bibl. Zeitschr., Neue Folge 6 (1962) 177–214.

[7] Zum vorösterlichen Charakter der Perikope, der von manchen geleugnet wird, vgl. etwa F. Mußner, Die Auferstehung Jesu (München 1969) 58, Anm. 33.

[8] Vgl. aaO. 30–48; H. D. Preuß, Jahweglauben und Zukunftserwartung (Stuttgart 1968).

[9] Nach wie vor erweist sich als vorzügliche Arbeit zum Thema das Buch von J. Theissing, Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit = Breslauer Studien zur historischen Theologie, N.F. VI (Breslau 1940) besonders 71–140.

[10] Vgl. auch W. Grundmann, Das Evangelium nach Lukas (Berlin o. J.) 375: «Auferstehung ist Ursache und Voraussetzung der Gottessohnschaft und Engelgleichheit, die Gottes Art an sich trägt.»

[11] Vgl. dazu W. Thüsing, Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen = Ntl. Abh., NF 1 (Münster 1965).

[12] T. Holtz, Die Christologie der Apokalypse des Johannes = TU 85 (Berlin 1962).

[13] Vgl. dazu Theissing, Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit 31–36.

[14] Sollte sich hinter der Frage der Jünger in Mk 9,10 («Was bedeutet das: auferstehen von den Toten?») auch eine Gemeindediskussion über das Wesen der Auferstehung und des Auferstehungsleibes verbergen, dann wäre die vorausgehende Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem Berge die Antwort auf diese: Auferstehung von den Toten heißt (leibliche) «Verklärung», erfüllt werden von der Doxa Gottes, hineingehen in den göttlichen Bereich, in dem andere Gesetze als in diesem Äon gelten.

FRANZ MUSSNER

geboren am 31. Januar 1916 in Edlham, 1945 zum Priester geweiht. Er studierte an der philosophisch-theologischen Hochschule Passau, an der Universität München und am Bibelinstitut in Rom, ist Lizentiat der Bibelwissenschaften, doktorierte und habilitierte in Theologie und ist Professor für Neues Testament an der Universität Regensburg. Er veröffentlichte unter anderem: Praesentia Salutis (Düsseldorf 1967).

Bas van Iersel

Auferstehung Jesu

Information oder Interpretation?

1.

Das Leben nach dem Tode ist für viele zu einem schwierigen, fast unverdaulichen Thema geworden. Ob man es sich als Fortleben der Seele oder als Auferstehung des ganz und gar gestorbenen Menschen vorstellt, ist dafür bedeutungslos. Daß diese bis vor kurzem von den meisten Christen ziemlich fraglos akzeptierte Vorstellung heute in Mißkredit geraten ist, hat viele Gründe. Einer der Gründe ist wahrscheinlich die moderne Tendenz, nur das als Wirklichkeit zu akzeptieren, was sich als greifbare Evidenz zu erkennen gibt und zu dem deshalb eine Information gegeben werden kann, deren Richtigkeit nicht mehr anzuzweifeln ist. Man muß das z. B. aus der Redensart heraushören, daß noch nie jemand aus dem Totenreich wiedergekommen sei. Wurde das nun durch die Auferstehung Jesu durchbrochen? Bietet seine Auferstehung die Garantie, daß man Auferstehung von den Toten und ewiges Leben erwarten darf? Das wäre nur dann der Fall, wenn wir Informationen von der Auferstehung Jesu als einem Faktum erhalten hätten. Unter Information verstehe ich dabei: kontrollierbare Einzelheiten feststellbarer Fakten, meßbare Zustände und beweisbare Zusammenhänge. Gibt uns das Neue Testament solche Informationen über die Auferstehung Jesu? Oder haben wir in den Worten des Neuen Testaments über die Auferstehung Jesu mehr mit Interpretation zu tun, also mit einer Redeweise, die von dem Sinn spricht, den die Menschen bestimmten Ereignissen und Phänomenen geben?

Zugespitzt auf die Auferstehung, umschließt das die Frage, ob und inwieweit die betreffenden Texte Informationen zu dem bieten, was sich in und nach der Auferstehung Jesu ereignet hat; ob und inwieweit sie eine Interpretation bezeugen und schließlich ob und – wenn ja – auf welche Weise Information und Interpretation Zusammenhänge zeigen. Der zur Verfügung stehende Raum legt uns für die Darstellung starke Beschränkung auf. Wir können ausschließlich – und auch dann nur kurz – auf das Kerygma und die Homologien (liturgisch geformte Bekenntnisüberlieferung der Gemeinde) eingehen, auf die Tradition über das Grab und die Erscheinungen. Leider müssen in vielen Fällen die Argumente für eine bestimmte Stellungnahme ausfallen.

2.

Obwohl U. Wilckens der Meinung ist, daß die Reden der Apostelgeschichte 1–13 viele Spuren der lukanischen Theologie[1] zeigen, neigt auch er zu der Auffassung, daß wir sowohl in der Verkündigung für die Juden[2] wie auch in der für die Heiden[3] mit der Auferstehung Jesu als zentraler Gegebenheit rechnen müssen: Apg 2,24.32; 3,13.15; 4,10; 5,30–31; 10,40; 13,30; 17,31; 1 Thess 1,10; Hebr 6,2(?). Es fällt auf, daß in all diesen Texten – also auch in 1 Thess 1,10 – keine Rede von einer Auferstehung aus dem Tode ist, sondern von einer Auferweckung durch Gott. Daß in vielen anderen Texten von «auferweckt werden» gesprochen wird, ohne daß Gott ausdrücklich genannt wird, hat zwar für das Griechische seine Bedeutung, nicht aber in jüdischen Kreisen, ob sie nun aramäisch sprechen oder nicht.[4] In den meisten Texten ist auch die Rede von Auferweckung ἐκ τῶν νεκρῶν (aus den Toten), niemals von Auferweckung aus dem Grabe. Sie fehlt übrigens im ganzen Neuen Testament, wenn von der Auferstehung Jesu die Rede ist, obwohl das Alte Testament davon spricht (Ez 37,12) und im Neuen Testament Auferstehung aus dem Grab sonst nicht ganz unbekannt ist (Mt 27,52–53). Ferner fällt auf, daß die Auferstehung Jesu dem Tod Jesu gegenübergestellt wird. Die Bewohner Jerusalems und ihre Behörden haben von Pilatus gefordert, Jesus hinzurichten; aber Gott hat ihn aus den Toten auferweckt (Apg 13,27–31; vgl. 2,22–24; 3,13–15; 4,10; 5,30; 10,40). Und schließlich ist auch die Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes ein fester Bestandteil, der ebenfalls aus der alten Tradition stammt (2,30.33; 4,11; 5,31; 10,42; 13,33). Daß die Prediger sich selbst als Zeugen vorstellen, ist wahrscheinlich nicht ohne Zusammenhang mit der lukanischen Theologie; aber daß sie auf Erscheinungen des Auferstandenen hinweisen (10, 40–41; 13,31), stimmt mit vielem anderen Traditionsmaterial überein, so daß angenommen werden muß, diese Hinweise haben zu einem Urkerygma gehört.

Dieses andere Material sind, abgesehen von den Hymnen, die hier außer Betracht bleiben müssen,[5] u. a. die alten Glaubensbekenntnisse.[6] Neben den

prädikativen Homologien (*πιστεύω ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστός:* Ich glaube, daß Jesus der Christus ist), in denen Jesus ein Titel oder Name zuerkannt wird, gibt es auch Glaubensbekenntnisse, in denen ein Tätigkeitswort (Verb) oder mehrere solcher Verben den Hauptbestandteil bilden. In diesen Glaubensbekenntnissen geht es immer um die Auferstehung Jesu. In mehreren Richtungen knüpfen sie vor allem bei den Kerygma-Zsammenfassungen von Apg 1–13 an. Man kann sie u.a. einteilen nach der Zahl der Satzteile, aus denen die Formel besteht. Es gibt eingliedrige Formeln wie *πιστεύω ὅτι ὁ θεὸς ἤγειρεν τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν:* Ich glaube, daß Gott Jesus aus den Toten auferweckt hat (Röm 4,24; 8,11; 10,8–10; 1 Kor 6,14; 2 Kor 4, 14; Gal 1,1; Kol 2,12; Eph 1,20; 1 Thess 1,10); es gibt zweiteilige Formeln wie *πιστεύω ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη:* Ich glaube, daß Jesus gestorben und auferstanden ist (Röm 4,25; 14,9; 2 Kor 13,4; 1 Thess 4,14); und schließlich gibt es zwei von diesen abgeleitete viergliedrige Formeln. Die erste ist die berühmte und m.E. zu Unrecht immer isoliert behandelte Formel von 1 Kor 15,3–5; die zweite ist jene Formel, die M.E. Boismard aus 1 Petr 3,18.21.22; 4,5; Röm 8,34 rekonstruieren zu können meint: *πιστεύω εἰς τὸν χριστὸν, ὃς ἀπέθανεν, ὃς ἀνέστη, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ, ὃς μέλλει κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς*[7]*:* Ich glaube an den Christus, der gestorben ist, der auferstanden ist, der an der Rechten Gottes ist, der richten wird Lebende und Tote. Während letztere eine typische *ὅς*-Formel (der-Formel) ist, haben wir in 1 Kor 15, 3–5 mit einer ausgesprochenen *ὅτι*-Formel (daß-Formel) zu tun. Und gerade wegen des viermal wiederholten, in die Formel eingebauten *ὅτι* (daß) muß man sie für ein Glaubensbekenntnis halten. Wenn man die Formeln überschaut, fällt auf, daß anscheinend eine feste Beziehung besteht zwischen der Art, wie über Jesu Tod und seine Auferstehung gesprochen wird: dem Sterben entspricht Auferstehen (1 Kor 15,3–5; 1 Thess 4,14; Röm 8, 34(?); 1 Petr 3,18a.21); dem Töten entspricht Auferwecken (neben Apg auch in Röm 4,24–25; 1 Petr 3,18b; 1 Tim 3,16), während anderseits *ἐγείρειν ἐκ τῶν νεκρῶν* (auferwecken aus den Toten) meistens gebraucht wird, ohne daß Jesu Tod noch eigens erwähnt wird (Röm 24; 10,9; 1 Kor 15,12; Kol 2,12; 1 Thess 1,10; 2 Tim 2,8; 1 Petr 1,21). Ferner kann nur festgestellt werden, daß Kerygma und liturgische Bekenntnisformel einander entsprechen und artgleiche Konstanten zeigen, so daß die Frage nach dem Verhältnis zwischen Information und Interpretation an den ganzen Textkomplex gestellt werden kann. Der wichtigste Unterschied zwischen Bekenntnissen und Kerygma liegt wohl darin, daß die Auferweckung Jesu nicht seiner Hinrichtung gegenübergestellt wird. In der eingliedrigen Formel ist Jesu Tod als selbständige Gegebenheit fortgefallen. In der zweigliedrigen stehen Tod und Auferstehung als zwei Momente einer einzigen durchgehenden Bewegung nebeneinander. Und diese Bewegung ist in der viergliedrigen Formel weiter ausgebaut: in 1 Kor 15,3–5 durch die vier aufeinanderfolgenden Momente *ἀπέθανεν, ἐτάφη, ἐγήγερται, ὤφθη* (gestorben, begraben, auferweckt, erschienen); in der andern genannten Formel durch die vier Momente *ἀπέθανεν* (gestorben), *ἀνέστη* (erstanden), dem Sitzen zur Rechten Gottes und dem kommenden Urteil über Lebende und Tote. Für den Rest ist hier auch die Rede von Erscheinung und Erhöhung, wenn auch in verschiedenen Texten.

Wenn wir uns vor der Frage nach dem Verhältnis von Information zu Interpretation auf die zentralste Formulierung zurückziehen, kann man am besten 1 Thess 4,14 zum Ausgangspunkt nehmen: *πιστεύομεν* oder *κηρύσσομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη* (wir glauben *oder* wir bezeugen, daß Jesus gestorben und auferstanden ist) und Röm 10,9; 1 Thess 1,10: *ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* (daß Gott ihn auferweckt hat aus den Toten). Letzteres ist deshalb besonders wichtig, weil daraus klar hervorgeht, daß Jesu Auferstehung ein Element ist, das für sich selbst ein ganzes Glaubensbekenntnis füllen kann, was von keinem anderen Heilsereignis gesagt werden kann. Es ist auch wichtig, daß Jesu Auferstehung eine Heilstat Gottes genannt wird, wie das auch in den Formeln Apg 1–13 der Fall ist. Gerade hiermit wird im Grunde schon gesagt, daß wir in dieser Redeweise eindeutig auf Interpretation stoßen. Gottes Wirken ist ja nur für den sichtbar, der richtig versteht: für die Gläubigen. Und es kann anderen nur in einer Sprache mitgeteilt werden, die nicht nur feststellt, sondern auch interpretiert: in einer Sprache, die – wie das Kerygma – zum Glauben aufruft oder – wie die Homologie – den Glauben bezeugt.

Es fällt auch nicht schwer zu beschreiben, welcher Mittel sich diese Interpretation bedient, um das Auszudrückende in Worte zu bringen. Jan T. Ramsey's sprachanalytisches Denkschema scheint sich dazu vortrefflich zu eignen, und man kann zwischen Modellen und qualifizierenden Elementen unterscheiden.[8] Das Modell ist die *ἀνάστασις* (das Aufstehen) bzw. die *ἔγερσις* (das Aufwecken). Beide Worte sind der Alltagssprache entnommen.

Eine erste Qualifizierung findet schon statt, wenn man vom Aufstehen und Aufwecken eines Toten spricht. Das Aufstehen oder Aufwecken eines Toten ist schon ganz etwas anderes als das Aufstehen oder Aufwecken eines Schlafenden. Und man darf sagen, daß in einem von der Schrift genährten Milieu dadurch von selbst der Name Gottes aufgerufen wird, obwohl anderseits auch angemerkt werden muß, das Aufweckung aus dem Tod nicht ohne Präzedenzfall ist. *Wohl* ist die Kombination dieses qualifizierenden Elements mit dem Element der Erhöhung ohne Präzedenzfall. Hier beginnt ein anderes Denkschema mitzuspielen, das in der prophetischen und apokalyptischen Literatur an vielen Stellen wirksam ist und am besten mit Erniedrigung/Erhöhung definiert werden kann.[9] Die Kombination dieses Denkschemas mit dem Denkschema Tod/Auferstehung gibt der Auferweckung aus dem Tode eine ganz neue Farbe. Schließlich wird auch durch die vielfältig vorkommende Kombination *ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* (er weckte auf aus den Toten) eine besondere Qualifizierung hinzugefügt oder wenigstens ein bestehendes Modell, *ἀνάστασις νεκρῶν* (Auferstehung der Toten), entscheidend umgebogen. Mit letzterem Ausdruck wird eine schon im vorchristlichen Judentum gängige Auffassung in Worte gebracht. Für diese Auffassung ist zweierlei charakteristisch: zunächst, daß es um eine Auferstehung in der eschatologischen Zukunft geht; und zweitens, daß es um eine Auferstehung entweder aller oder wenigstens aller Gerechten geht. Beide Aspekte sind im *ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* (erweckte er aus den Toten) verschwunden. Es hat schon Auferstehung stattgefunden, und diese betrifft *eine* Person, so daß es keine *ἀνάστασις νεκρῶν* (Auferstehung der Toten), sondern *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν* (Auferstehung aus den Toten) ist, die durch die Kombination mit dem Erhöhungsschema außerdem definitiv erscheint – im Gegensatz zu allen vorhergehenden Fällen. Die Interpretation durchbricht so an vielen Punkten die gebräuchlichen Denkschemata.

Ist die Interpretation an sich klar, so läßt sich weniger leicht sagen, was genau interpretiert wird. Kann man mit Bultmann sagen, die Auferstehungskategorie stelle nur die Heilsbedeutung des Todes Jesu ins Licht?[10] Aber in den Reden der Apostelgeschichte ist der Tod Jesu kein Heilsereignis, sondern Unheilsereignis. In 1 Kor 15,3–5 wird der Tod Jesu auf andere Art als Heilsfaktum charakterisiert. Und von der Auferstehung Jesu kann gesprochen werden, ohne daß man ausdrücklich von seinem Tod spricht. Vielleicht kann man sie mit P. van Buren eher auf das ganze Auftreten Jesu beziehen,[11] obwohl der eingeführte Begriff «freedom» ein amerikanisches Mythologoumenon[12] zu sein scheint und m. E. einen Ersatz verlangt. Oder soll man sagen, die Interpretation stütze sich auf die Erscheinungen? Aber die Art und Weise, wie sie – abgesehen von der Zeugnistheologie des Lukas – in Worte gefaßt sind, ist wenig geeignet, darin feststellbare Fakten zu sehen. Ich denke vor allem an das *ὤφθη* in 1 Kor 15,3–5. Wir müssen diese Frage noch offenlassen.

3.

Die Geschichten von den Frauen beim Grab scheinen zunächst etwas mehr Information zu bieten. Um den Informationsgehalt zu bestimmen, werden wir von den Versionen bei Matthäus und Lukas absehen müssen, die von Markus abhängig sind.

Mt 28,1–8 ist von anderem Material umgeben, das von Wächtern erzählt, die an das Grab gestellt wurden (27,62–66); und diese Wächter verbreiteten das Gerücht, die Jünger Jesu hätten selbst seinen Leib aus dem Grabe entfernt (28,11–15). Man wird das schwerlich als objektive Information werten können. Es gibt in diesem Bericht bei Matthäus eine Anzahl außerordentlich unwahrscheinlicher Aspekte, die in der Literatur schon breit ausgewalzt worden sind.[13] Auch 28,1–8 ist unter den Einfluß solcher Bearbeitungen gekommen. Die Wächter sind durchaus noch keine Zeugen der Auferstehung Jesu aus dem Grabe, wie sie es in dem apokryphen Petrus-Evangelium (35–45) sind. Mt 28,15b zeigt, daß die Erzählung von den Wächtern beim Grabe als Antwort auf Gerüchte entstanden ist, die zur Zeit der Abfassung des Matthäus-Evangeliums in jüdischen Kreisen kursierten. Wenn wir dieser Passage Informationen entnehmen wollen, können sie sich nur auf diese Gerüchte und auf die christliche Apologie beziehen, nicht aber auf Fakten um das Begräbnis Jesu. Zwar sollte man zugeben, daß die Kenntnis von einem leeren Grab Jesu die Voraussetzung für diese Gerüchte und auch für die Antwort darauf ist. Daß Jesu Grab leer ist, wird offensichtlich von beiden Parteien angenommen. Man unterscheidet sich lediglich in der Erklärung dieses Phänomens.

Auch Lk 24,1–12 geht vom leeren Grab aus. In gewissem Sinne ist Lukas hier noch mehr apologetisch als Matthäus, weil er (24,12) Petrus ausdrücklich feststellen läßt, daß nur noch das Leintuch im Grabe liegt und in Vers 3 auch die Ab-

wesenheit des Körpers Jesu deutlicher ausgesprochen wird. Die Erzählung zeugt zweifellos von zunehmenden apologetischen Absichten; aber Lukas selbst hat die Materialien nicht apologetisch verwertet (wie es z. B. das Petrus-Evangelium getan hat: 55–56). Das leere Grab hat nur Verlegenheit zur Folge (Vers 4). Weder das Sehen des leeren Grabes, noch die Botschaft der Engel, noch die Mitteilungen der Frauen führen zum Glauben. Im Gegenteil – das ganze Kapitel ist von Unglauben durchzogen (Verse 11.16.25.37.41). Der Glaube beruht nur auf der Erinnerung an die Heiligen Schriften und an Worte Jesu selbst, die auch in Vers 7 solch eine große Rolle spielen und das ganze Kerygma zusammenfassen. Aber gerade daran ist erkennbar, daß wir mit lukanischer Neuinterpretation zu tun haben.[14] Neue Information über Ereignisse, die um das Grab Jesu geschehen sind, bekommen wir nicht, so daß wir dafür ganz und gar auf den Markustext angewiesen sind.

Daß wir in Mk 16,1–8 wenigstens teilweise mit vorgegebener Tradition zu tun haben, ist sicher. Das ergibt sich z. B. aus der Spannung zwischen dem Anfang der Erzählung und dem Ende der vorhergehenden. Auch ist deutlich, daß Markus selbst Veränderungen angebracht hat, wie aus dem pleonastischen Charakter der ersten Sätze wahrscheinlich wird. Daß er nicht nur 14,27, sondern auch 16,7 hinzugefügt hat, wird von immer mehr Autoren für wahrscheinlich gehalten. Die Tradition würde also nach einer Einleitung, die kürzer war als die heutigen Verse 1–4, die Verse 5–6 und Vers 8 umfaßt haben. Was Markus in dieser Tradition gesehen hat, ist kaum fraglich. In Vers 6 klingt mit größter Deutlichkeit das Kerygma an, daß der gekreuzigte Jesus auferstanden ist. Diese Worte des eschatologischen Predigers krönen das Evangelium nach Markus, das ja zeigen will, wie die Verkündigung der Frohbotschaft von Jesus dem Christus mit dem begonnen hat, was andere von Jesus gesagt haben, und mit seinem eigenen Wort und Handeln. Dieser Anfang hört auf, wo das Kerygma laut wird.

Viel schwieriger läßt sich die Frage nach Art und Absicht der von Markus benutzten Traditionseinheit beantworten. Und gerade diese Antwort ist in unserer Fragestellung von größter Wichtigkeit.

Will sie berichten, was am ersten Tag der Woche geschehen ist? Eine Schwierigkeit ist, daß der Anfang immer noch unwahrscheinlich ist. Einen Toten am dritten Tage einbalsamieren wollen – das ist keine naheliegende Sache (und in den andern Evangelien finden wir denn auch davon nichts mehr). Und auch die Verse 3–4 sind so gefaßt, daß man nicht gerade in der Auffassung bestärkt wird, daß hier alles stimmt. Schließlich kann man auch die Anwesenheit des weißgekleideten Jünglings im Grab (ob Engel oder nicht) in dem Rahmen einer Erzählung über das Zugetragene kaum verstehen. Ist die Erzählung also eine Art apologetischer Legende, die betonen will, daß das Grab Jesu leer war? Das scheint noch unwahrscheinlicher, weil dann die Erwähnung nahegelegen hätte, daß man sich von der Abwesenheit des Leichnams Jesu überzeugt hätte. Aufgrund dieser Schwierigkeiten habe ich eine andere Hypothese entwickelt, die übrigens ebenfalls ihre Schwierigkeiten hat, aber mir trotzdem weniger bedenklich vorkommt als die übliche Auffassung.

Diese Hypothese geht von zwei Einzelheiten aus. Die erste ist das von J. Jeremias berichtete Faktum, daß in jener Zeit recht viel zu den Gräbern der Heiligen Israels gepilgert wurde, wobei man davon ausging, daß diese verehrten Toten auf die eine oder andere Weise in ihren Gräbern zugegen waren.[15] Vor diesem Hintergrund ist es sehr wahrscheinlich, daß jüdische Christen auch zum Grab Jesu in Jerusalem pilgerten. Die zweite Tatsache ist ein bemerkenswerter kurzer Satz in der Erzählung, der von den Exegeten bisher kaum beachtet worden ist. In Vers 6 schließen die Worte des Jünglings mit *ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν* (Seht den Ort, wohin sie ihn gelegt haben). Diese Worte decken sich fast mit einer stehenden Redewendung der christlichen Pilgerliteratur. Die Formel *Hic est locus ubi* (Dies ist der Ort, wo) oder Variationen dieser Formel sind da besonders häufig[16] und scheinen besonders in den Mund von Mönchen, Priestern oder Bischöfen zu gehören, die an den heiligen Plätzen den Besuchern die Erklärungen geben.[17] In der klassischen griechischen Literatur habe ich sie bisher ebensowenig wie in rabbinischen Werken[18] gefunden, so daß sich nicht nachweisen läßt, ob sie schon als stehender Ausdruck üblich war, als diese Tradition zustande kam. Das vierte Evangelium zeigt mehrere verwandte Formulierungen,[19] und schon früher hat C. H. Dodd die Vermutung ausgesprochen, daß wir in Joh 10, 40 zu tun haben mit «a fragment of ‹itinerary› material from tradition, worked over by the evangelist».[20] Die Hypothese geht denn auch von der Voraussetzung aus, daß christliche Pilger schon recht früh das Grab Jesu besuchten, wie jüdische Pilger die Gräber der Patriarchen und anderer heiliger Männer und Frauen besuchten.[21] Beim Grab wurde den Pilgern die Geschichte erzählt, die von

Markus in 16,1–8 verarbeitet worden ist, u.a. mit dem so typischen ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν (Sehet den Ort, wohin sie ihn gelegt haben). Die Erzählung unterscheidet sich allerdings bedeutend von vergleichbaren topographischen Traditionen, weil sie die Bedeutung des betreffenden Ortes ganz und gar relativiert. Es ist zwar der Platz, wo Jesus beigesetzt wurde, aber οὐκ ἔστιν ὧδε (Er ist nicht hier). Er ist nicht gegenwärtig, wie andere Tote in ihren Gräbern gegenwärtig sind, weil Er auferstanden ist. So werden die Pilger vom Grab weggewiesen und müssen sich mit dem Kerygma begnügen, das dort verkündigt wird (Vers 6).

Damit ist längst nicht alles erklärt, u.a. nicht, warum gerade diese Erzählung hier erzählt wird, und vor allem nicht, warum die Frauen darin eine so wichtige Rolle spielen. Das ließe sich vielleicht aufklären, wenn wir in der Erzählung eine ätiologische Topos-Kritik sehen könnten, in der erzählt wird, wie ein Engel(?) einigen Frauen den Platz von Jesu Grab gezeigt hat. Aber die Erklärung dieses Teils der Hypothese verlangt zu viel Raum und muß deshalb unterbleiben.

Wenn das Gesagte richtig ist, kann auch die Erzählung vom Grab Jesu nicht mehr als Information über Ereignisse behandelt werden, und ihre Bedeutung wird auf die Bedeutung des darin verkündigten Kerygmas reduziert. Das Grab der Erzählung tönt zwar das Kerygma, das aber selbst vom Grab hinwegführt. Es wird deutlich, daß die Frauen, die den Leib Jesu einbalsamieren wollen, sich geirrt haben, weil sie ihn als einen Toten betrachten, während er lebt.

4.

Weil die Erscheinungen als solche höchst traditionell sind, könnte man dasselbe von den synoptischen Erscheinungserzählungen erwarten. Eine Untersuchung ihres Vokabulariums und ihrer Thematik zeigt aber, daß diese Erzählungen in ihrer heutigen Gestalt den Stempel der betreffenden Evangelien tragen. Das gilt jedenfalls für Mt 28, 9–10 und 16–20 sowie für Lk 24,13–35 und 44–53, während der kanonische Markusschluß (16,9–20) kein neues Material enthält, sondern die bekannten Angaben nur neu, unter eigener Thematik, zusammenfaßt. Wenn Traditionsmaterial darin verarbeitet ist, können wir es mit den uns heute zur Verfügung stehenden Mitteln (soweit ich sehe) aus den heutigen Texten nicht herauslösen. Damit ist uns die Möglichkeit genommen, sie nach ihrem Gehalt an informativem Material zu befragen.

Natürlich heißt das nicht, daß sie für unsere Fragestellung nichts zu bieten hätten; denn wir fragen ja auch nach der Interpretation, und diese finden wir dort sehr deutlich ausgesprochen. Als Beispiel nur ein Wort über Mt 28,9–10 und 16–20. Die Verse 9–10 stammen in ihrem Wortschatz eindeutig von Matthäus selbst. Außerdem fügt das Logion in Vers 10 dem Vers 7 eigentlich nichts hinzu. Der Auftrag des Engels wird nur zu einem Wort des auferstandenen Herrn selbst umgebaut. Die Verse 16–20 enthalten eine kurze erzählende Einleitung mit einem ausführlichen Logion, und das Ganze trägt einen sinnspruchartigen Charakter. Auch hier stammen wieder alle Einzelteile vom Matthäusautor selbst. Der erste Teil des Logion (Vers 18b) bringt Jesu Erhöhung zur Sprache und enthält eine Anspielung auf Dan 7,14. Im zweiten Teil (Vers 19–20a) wird die kirchliche Praxis auf einen formellen Auftrag des erstandenen Christus zurückgeführt, während der dritte Teil die christologische und ekklesiologische Aussage zusammenfaßt und auf die bleibende Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche hinweist. Wo Verkündigung, Taufe und Unterricht stattfinden, ist Jesus gerade als der erhöhte Herr gegenwärtig. Gleichzeitig rundet diese Passage das ganze Auferstehungskapitel ab. Das ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι (Ich bin mit euch; vgl. auch 1,22–23 und 18,20) ist das Gegenstück zu dem οὐκ ἔστιν ὧδε (Er ist nicht hier) von Vers 6.

Die Erscheinung und vor allem die Worte des auferstandenen Christus sind hier offensichtlich interpretierendes Material. In diesem Fall ist auch klar, was interpretiert wird, nämlich was die Gemeinde als Kirche des Christus tut. Verkündigen, Taufen, Unterricht sind eine Fortsetzung des Auferstehungsgeschehens. Und dasselbe kann man von Lk 24,44–49 sagen, das alle Aufmerksamkeit auf die Verkündigung konzentriert; von Joh 20, 19–23, das besonders die Sündenvergebung betrifft; und von Mk 16,9–20, das Kerygma, Taufe, Dämonenaustreibung und Handauflegung bei Kranken unter das Zeichen der Auferstehung Jesu stellt. Es ist sicherlich nicht falsch, wenn man sagt, das Tun der Gemeinde des Christus setze die Sache Jesu fort. Aber heißt dies auch, daß es genügt, mit Marxsen zu sagen, das Reden über die Auferstehung Jesu sei ein Interpretament, um anzuzeigen, daß nach dem Tod Jesu die Sache Jesu weitergeht?[22] Diese Beschränkung scheint mir jedenfalls Matthäus unrecht zu tun, weil sie seine Absichten reduziert. Gewiß ist, daß überall da, wo die Kirche das Evangelium verkündigt und tauft, wo Dämo-

nen ausgetrieben und Kranke geheilt werden, die Sache Jesu fortgesetzt wird. Aber bei Matthäus wird es klar, daß es auch um mehr geht: Die Gemeinde lebt in dem Bewußtsein, daß der gestorbene Jesus lebt und bei ihr ist. Deshalb hätte eine Himmelfahrtserzählung im Evangelium nach Matthäus wie eine Antiklimax gewirkt. Wie man sich diese Gegenwart vorstellt, ist eine andere Sache; aber Reduzierung des Interpretaments auf das Weitergehen der Sache Jesu ohne Jesus selbst scheint ein Stück des Kerygmas des Neuen Testaments abzuschneiden.

Von den synoptischen Erscheinungserzählungen kann lediglich Lk 24,36–43 mit genügender Wahrscheinlichkeit als Traditionsgut identifiziert werden. Die Passage dient als Einleitung auf das stark lukanisch gefärbte folgende Stück, das hauptsächlich aus Logien besteht (Verse 44–49). Gerade diese Tradition scheint uns einen greifbaren, feststellbaren Auferstandenen zu zeigen, der nicht nur Fleisch und Knochen hat, sondern auch demonstrativ vor den Augen der Anwesenden ißt und sich durch all das als Jesus identifiziert. Die Wahrnehmung Jesu scheint auch keinen Glauben vorauszusetzen. Das ganze Stück erweckt im Gegenteil den Eindruck, daß Verwirrung, Schrekken, Entsetzen, Zweifel und sogar Unglaube durch das sinnliche Sehen und Betasten überwunden werden können. Es scheint in jeder Hinsicht gerechtfertigt, diese Tradition als ein Argument gegen die These anzuführen, daß sich der auferstandene Herr der Feststellung und der außergläubigen Wahrnehmung entzieht. Jedenfalls liegt dieser Text als Warnung vor uns, den auferstandenen Christus vom greifbaren Jesus nicht unabhängig zu sehen. Aber ich möchte diesen Text trotzdem nicht gern als Argument in obengenanntem Sinn benutzen. Vielmehr scheint es um etwas anderes zu gehen, und kein Geringerer als Marcion bringt uns auf die Spur, was diese Tradition unterstreichen will. Es geht nämlich um die Bekämpfung des Mißverständnisses, daß der auferstandene Herr nur *πνεῦμα:* Geist (Vers 37) und kein *σάρξ:* Fleisch (Vers 39) sei und also von «Auferstehung des Fleisches» keine Rede sei. Marcion hat deshalb in seiner Textausgabe des Lukas-Evangeliums einige Einzelheiten geändert. In Vers 37 hat er *πνεῦμα* (Geist) in *φάντασμα* (Gespenst) geändert und in Vers 39 läßt er *σάρξ* (Fleisch) fort, weil das nicht mit seiner doketisch gefärbten Christologie übereinstimmt. Mir scheint, daß diese Passage zwar polemisiert, aber zumal gegen doketische Auffassungen, die (ob in Zusammenhang mit der Gnosis oder nicht) den Kopf zu heben beginnen. Wenn das richtig ist, heißt dies, daß auch diese Tradition, die dann nicht zu den ältesten gehören kann und christologische Diskussionen voraussetzt, uns nicht über Vorgänge nach der Auferstehung Jesu informiert, sondern über eben diese Diskussionen.

5.

Damit kommen wir zum Schluß. Haben wir objektive Informationen herauslösen können, die sich gesondert benutzen lassen, um eine genaue Beschreibung von den Vorgängen zu geben, die sich bei der Auferweckung Jesu aus dem Tode oder bei seinen Erscheinungen abgespielt haben? Nein. Die synoptischen Erscheinungserzählungen geben vielmehr Zeugnis von dem, was man Selbstverständnis der Urgemeinde nennen könnte. Man kann mit W. Marxsen die Auferstehungskategorie getrost ein Interpretament nennen. Aber sie ist dann eben ein Interpretament, das die Urgemeinde herübergereicht hat. Herübergereicht nur vom Alten Testament her und aus der jüdischen Erwartung der *ἀνάστασις νεκρῶν* (Auferstehung der Toten)? Dafür ist die Auferstehung *eines* Menschen, ohne daß die Geschichte ein Ende nimmt, zu selten und zu einzigartig. Deshalb möchte ich sagen: Das Interpretament wird auch herübergereicht durch die Fakten. Aber nach der Art dieser Fakten und damit auch nach der prinzipiellen Bestätigung tasten wir völlig im Dunkeln. Deshalb kann vor verschiedenen Hintergründen auch so Verschiedenes darüber gedacht werden. Wir werden weiter suchen müssen, aber inzwischen können wir uns nur anschließen (oder nicht anschließen) an das *πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη* (Wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist), wie es der Thessalonicherbrief sagt (4,14), wissend, daß unser Glaube noch keine anderen geeigneten Worte gefunden hat, um dasselbe zu sagen, auch nachdem die Auferstehung der Toten heute ein größeres *σκάνδαλον* (Ärgernis) geworden ist als der Tod Jesu am Kreuz.

Dieses *σκάνδαλον* (Ärgernis) ist durch die Auferstehung Jesu nicht aufgehoben worden. Wie die Auferstehung der Gegenstand unserer Hoffnung, so ist Jesu Auferstehung der Gegenstand unseres Glaubens. Zur Auferstehung Jesu haben wir keinen Zugang, der außerhalb des Kreises von Glaube und Hoffnung liegen könnte. Deshalb ist der Glaube an die Auferstehung Jesu zwar ein Grund für die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, aber er gibt uns keinen Garantieschein in die Hand.

[1] U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 5 (Neukirchen-Vluyn ^{2}1963).

[2] Seltsam, daß Wilckens diesen Materialien so skeptisch gegenübersteht, während er dem so viel unsichereren Material, aus dem er das Kerygma der Heiden rekonstruiert, so positiv gegenübersteht. Siehe auch J. Dupont, Études sur les Actes des Apôtres = Lectio Divina 45 (Paris 1967) 133–155.

[3] Wilckens rekonstruiert das aus Apg 14,15–17; 17,22–31; 1 Thess 1,9–10 und Hebr 5,11–6,2.

[4] Vgl. J. Dupont aaO. 143.

[5] Siehe dazu vor allem G. Schille, Frühchristliche Hymnen (Berlin 1965) und M. E. Boismard, Quatre Hymnes Baptismales dans la première épitre de Pierre = Lectio Divina 30 (Paris 1961).

[6] Siehe vor allem V. H. Neufeld, The Earliest christian Confessions = New Testament Tools and Studies 5 (Leiden 1963).

[7] M. E. Boismard aaO. 57–109.

[8] Ian T. Ramsey, Religious Language (London 1967) 49–89.

[9] Dieses Schema kommt in einer Reihe von Stellen vor, s. B. van Iersel, «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten = Supplements to Novum Testamentum 3 (Leiden ^{2}1964) 56.

[10] R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie = Kerygma und Mythos / Theologische Forschung 1 (Hamburg-Bergstedt 1960) 44–46.

[11] P. van Buren, The secular meaning of the Gospel (London 1963) 126–134.

[12] So sagte einer meiner amerikanischen Studenten, Robert Ware.

[13] Siehe z. B. H. Grass, Ostergeschehen und Osterberichte (Göttingen ^{2}1962) 23–24. Mt 27,63: Wie können sie das wissen? Mt 27, 66: Am Sabbat? Mt 28,4: Haben die Wächter das gesehen, «als Tote»? 28,11: Des Hohenpriesters? Vgl. Vers 14.

[14] Das im übrigen bemerkenswerte Buch von D. P. Fuller, Easter Faith and History (Grand Rapids 1965), das aus der Sicht des Lukas eine Art Korrektur an Pannenberg vornimmt, sieht m. E. an diesem Aspekt unbegreiflicherweise vorbei und stellt so einen allzu engen Zusammenhang zwischen Glauben und Geschichte bei Lukas her.

[15] J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt (Göttingen 1958).

[16] Siehe im «Itinerarium Burdigalense», das etwa aus dem Jahre 333 stammt (CSEL 39 zitiert mit Seite und Zeile); «locus ubi»: 20, 8.10.13–14; 22,16; 24,12.20–21 (vgl. 25.4.9.11.15–16); Varianten: 20,4; 25,2; 21,8; 21,9; 21,15; 21,19–22,1; 22,14; 22,21–22; 22,24; 22,25–23,1; 23,8; 23,16; 23,19–20; 24,19–20. Im «Itinerarium Egeriae», zitiert nach dem Corp. Christ. sev. Lat. CLXXV; «locus ubi»: III,2; IV,2.4.6.8; V, 2.3bis. 4.5.6.7bis. 8.9; VII, 5; X, 1.3. bis. 4.5.6 terties; XII, 6; Varianten: III, 5.7.; V, 1.9; VII, 4. 7.9; X, 4bis; XXI, 1; In «Petri Diaconi Liber de Locis Sanctis», ebd., «locus ubi»: C 3; I bis; L 1; N 1; P 2; V 6–7; Y 6.8.9.13.15 terties; Varianten: C 2bis; L 1; N 2bis; P 2; P 4; T; V 5; V 9; Y 1. 5.9.16.

[17] Siehe das «Itinerarium Egeriae» XI,2; XII,2; XIII,4; XVI,3; XIX,6; XX,4.11.

[18] Auch nicht in dem Zitat, das J. Jeremias aaO. 130 aus der Mekhilta Exodus 13,19 gibt. Jeremias übersetzt: «Mose nahm die Gebeine Josephs mit sich (Ex 13,19)... Woher wußte denn Mose, wo Joseph begraben war? Man sagt: Sernh, die Tochter Asers, ... zeigte Mose (die Stelle) des Grabes. Sie sagte zu ihm: Hier ist die Stelle, an der sie ihn beigesetzt haben...» Bei einer Kontrolle in der Ausgabe von Lauterbach (Philadelphia 1933) I, 176 zeigte sich, daß die zwei Manuskripte letzteren Teil nicht enthalten. Er findet sich lediglich in den drei gedruckten Ausgaben und lautet dort *bmkwm bzh šmwhw*. Die Übersetzung von Jeremias steht vielleicht unter dem Einfluß von Mk 16,6.

[19] Joh 4,46; 6,23; 7,42; 10,40; 19,17–18,20.41; 20,12.

[20] C. H. Dodd, Historical Tradition in the Fourth Gospel (Cambridge 1963) 242.

[21] Es ist verführerisch, sich vorzustellen, daß Joh 20,5–7 Dinge beschreibt, die in seiner Zeit noch im Grab zu sehen sind. Auch der Stein könnte noch zu sehen gewesen sein (20,1).

[22] W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem (Gütersloh ^{2}1965).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

BAS VAN IERSEL

geboren am 27. September 1924 in Heerlen, Monfortaner, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Nimwegen und Löwen und doktorierte in Theologie. Er ist Lektor für Neues Testament an der Universität Nimwegen und veröffentlichte unter anderem: «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten (Leiden 1961).

Kazimierz Romaniuk

«Ich bin die Auferstehung und das Leben»

Wenn wir das Wort «Auferstehung» hören, denken wir gewöhnlich entweder an die historische Tatsache der Auferstehung Christi oder an die allgemeine Auferstehung der Leiber. Der Ausdruck «ewiges Leben» ist in unserer Vorstellung ebenfalls gebunden an die Zukunft oder überdies an eine glückliche Zukunft, die erst nach dem Tode beginnen kann, die aber ohne Ende dauern wird. Kurz: Auferstehung und ewiges Leben stellen in unseren Augen zukünftige Wirklichkeiten dar.

An sich ist eine solche Überzeugung nicht gerade falsch, aber man kann auch nicht sagen, daß sie alle Gegebenheiten der biblischen Offenbarung über die Auferstehung und das Leben wiedergibt. Selbst wenn sie genügend dem betreffenden Inhalt der synoptischen Katechese[1] entspricht, so deckt sie doch nicht den theologischen Reichtum des paulinischen und vor allem des johanneischen Denkens auf.[2]

Nun ist es gerade die Blickrichtung des Johannes, die uns derzeit interessiert an dem, was das Thema der Auferstehung und des Lebens betrifft. Die johanneische Darstellung der Sendung Christi sowie die Beschreibung der Rolle der Evangelisten und Apostel werden uns als Ausgangspunkt dienen (I); anschließend werden wir gewisse Aspekte am Vorgang des Eintritts des Menschen in das Leben und sein Überdauern in diesem Leben analysieren (II); beschließen wollen wir unsere Studie

mit synthetischen Anmerkungen zum Thema des aktuellen Charakters der Auferstehung und des Lebens (III).

I.

1. Christus selbst hat das Ziel seiner Sendung so dargestellt: «Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und es in Fülle haben» (Jo 10,10).[3] Ähnliche Aussagen sind zahlreich im vierten Evangelium. So liest man z. B.: «Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern ewiges Leben habe» (3, 16).[4] Oder auch: «Meine Schafe hören meine Stimme, und ich kenne sie, und sie folgen mir. Und ich gebe ihnen ewiges Leben. Und sie werden in Ewigkeit nicht verlorengehen...» (10,27f). Oder schließlich: «Vater, die Stunde ist gekommen. Verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche, so wie du ihm Macht gegeben hast über alles Fleisch, damit er allen, die du ihm gegeben hast, ewiges Leben gebe» (17,1f). Weit entfernt davon vollständig zu sein, erlaubt diese Liste von Worten Jesu folgendes festzustellen: Der Sohn Gottes ist auf die Erde gekommen, damit der Mensch in den Besitz des Lebens komme. So sieht Christus selbst seine Sendung, und dies ist der Wille des Vaters, der ihn gesandt hat.[5]

2. Der Ausdruck «ewiges Leben» und das einfache Wort «Leben», die uns in diesen Texten begegnet sind, sind nichts anderes als Synonyme. Selbst wenn der Apostel das Adjektiv «ewig» wegläßt, denkt er in keiner Weise an das irdische und physische Leben, sondern nur an das ewige Leben.[6] Außer dem Zusammenhang berechtigt uns auch die genügend strenge Unterscheidung der entsprechenden Begriffe zu dieser Deutung des johanneischen Denkens: Wenn er vom zeitlichen und irdischen Leben spricht, verwendet der Verfasser des vierten Evangeliums stets das Wort *ψυχή*, wenn er aber vom zukünftigen und ewigen Leben spricht, bedient er sich immer des Ausdrucks *ξωή*. Nun ist es tatsächlich immer eben dieses Wort zoe, das wir in den oben zitierten Texten finden. Man ist also berechtigt zu sagen, daß alles, was Jesus gesagt, getan und empfunden hat, daß all seine Freude und all seine Traurigkeit, sein ganzes Leben, sein Tod und sein Eintritt in die Herrlichkeit das Ziel hatten, uns das ewige Leben zu erlangen.

3. Das in dieser Weise dargestellte Ziel der Sendung Jesu leitet sich ab aus dem Begriff von Gott selbst und von seinem Sohn Jesus Christus.[7] Schon im Alten Testament offenbart sich Jahwe als lebendiger Gott (Dt 5,26; Hos 1,10; Js 37,4.17)[8] im Gegensatz zu den nichtigen Götzen (Weish 13–15). Der Begriff von Gott als lebendiger Wirklichkeit schlechthin wird in der Folge zum Gemeingut der gesamten Tradition der entstehenden Kirche. So schreibt Paulus an die Thessalonicher: «Denn sie selbst erzählen hier von uns, welchen Eingang wir bei euch gefunden haben und wie ihr euch von den Götzen zu Gott bekehrt habt, um dem lebendigen und wahrhaftigen Gott zu dienen... (1 Thess 1,9)[9]. In der gleichen Weise beschreibt er die heidnische Vergangenheit der Korinther: «Als ihr noch Heiden waret, wurdet ihr, wie ihr wißt, zu den stummen Götzen sozusagen fortgerissen» (1 Kor 12,2).

Der Verfasser des vierten Evangeliums führt nie Gründe dafür an, daß Gott das Leben ist. Er setzt diese Wahrheit voraus als bekannt und anerkannt bei allen Lesern seines Evangeliums. Die Worte Jesu zusammenfassend sagt Johannes: «Denn wie der Vater Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben in sich selbst zu haben» (Joh 5,26; vgl. 6,57). Leben in sich selbst haben – das heißt von niemanden abhängig sein, was die Existenz betrifft. Die Existenz Gottes ist durch nichts und durch niemand bedingt. Das Leben oder die Existenz gehören selbst zum Wesen des Vaters wie auch des Sohnes,[10] und darum kann Jesus erklären: «Ich bin die Auferstehung. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist» (11,25),[11] oder auch: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» (14,6). Auch in 1 Joh 5,12 liest man: «Wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn nicht hat, hat das Leben nicht.» Ja mehr noch: das bloße Wort des Sohnes ist schon Leben: «Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben» (Joh 6,63).

Jesus hat also das Leben in sich selbst. Er ist das Leben selbst. Er ist die Auferstehung, d.h. der totale Triumph des Lebens über den Tod, dank der besonderen Bande, die zwischen ihm und seinem Vater bestehen (Joh 10,30), der der «Gott des Lebens» ist. Dies ist so, daß Jesus das Leben verleihen kann: Er kann den Willen des Vaters erfüllen, der auch für uns das Leben in seinem ganzen Reichtum will.

4. Vermerken wir sodann, daß die so verstandene Sendung Jesu auf ganz besondere Weise auch die Rolle derer bestimmt, die Zeugnis gaben von dieser Sendung, sei es durch das mündliche oder durch das geschriebene Wort. Der Verfasser des vierten Evangeliums sieht die Zielsetzung seiner Tätigkeit so: «Noch viele andere Zeichen, die

nicht in diesem Buche aufgeschrieben sind, hat Jesus vor seinen Jüngern gewirkt. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, damit ihr glaubend Leben habt in seinem Namen» (Joh 20,30f).[12] Die Evangelisten sind also Wohltäter für alle, die durch das Evangelium in Kontakt treten können mit der Person Jesu und so das Leben haben können, da Jesus *das* Leben ist.

II.

Was aber bedeutet in Kontakt treten mit der Person Jesu, mit seinen Worten und seinen Taten? Wie kommt man in diesen Kontakt? Auf alle diese Fragen gibt Johannes folgende Antwort: Um das Leben zu haben, muß man an Jesus Christus glauben und dieses Leben bewahren durch die Teilhabe am Leibe Christi.

A.

1. Die Begriffe, die bei Johannes die Idee des Lebens zum Ausdruck bringen, bleiben meist sehr eng verbunden mit den Worten «glauben» und «Glaube» (1,12; 3,14f. 16.18.36; 5,24; 6,35.40. 47; 7,38; 11,25ff; 12,36.46; 20,31; 1 Joh 5,1. 13).[13] Die Aussage «Der, welcher glaubt, hat das ewige Leben» (Joh 6,47) bildet die unter allen anderen bezeichnendste Formulierung.

2. Glauben an Jesus Christus[14] – das heißt, all seinem Tun Heilsbedeutung zuerkennen; das heißt, sich freiwillig dem wirksamen Einfluß dieses Heilshandelns aussetzen; das heißt, sich auf die entschiedenste Weise und mit vollkommenem Vertrauen Jesus anschließen; das heißt – um die Ausdrucksweise des Johannes selbst zu verwenden – zu Jesus kommen (6,35), seine Worte hören (5,24; 10,27), Jesus folgen (10,27), Jesus sehen (6,40), seine Worte bewahren (8,51).

3. Christus ist es, der stets den Gegenstand dieser Handlung des Kommens, des Hörens und des Schauens bildet; damit ist er auch der Gegenstand des Glaubens.[15] Ein solcher Glaube an Jesus als den Christus zwingt den Christen, sein Leben zu ändern,[16] und diese Wandlung wird bei Johannes, wenn sie sich in der richtigen Weise vollzieht, «der Übergang vom Tode zum Leben» genannt.[17] Johannes denkt dabei an alle Christen, wenn er sagt: «Wir wissen, daß wir aus dem Tode ins Leben hinübergeschritten sind» (1 Jo 3,14).[18] Wenn er hier die grammatikalische Zeit der Vergangenheit verwendet – genauer: das Perfekt, das eine vergangene Handlung ausdrückt, deren Wirkungen noch fortdauern – so darum, weil er damit anspielen will auf das Heilshandeln Christi durch das Sakrament der Taufe, durch das jeder Christ in die Einflußsphäre Christi, der das Leben ist, eintritt.

B.

Das Leben, das man durch den Glauben in Besitz nimmt, muß aufrechterhalten und ausgestaltet werden durch die Nahrung, die der Leib und das Blut Christi darstellen.

1. Aber da ja das wahre Leben immer nur von oben kommt, wiederholt der Verfasser des vierten Evangeliums immer aufs neue, daß das Brot, das Jesus geben wird, wahrhaftig vom Himmel herabgestiegen ist (6,31–33.49). Nun ist das Brot, das Jesus uns zu essen gibt, sein eigener Leib, so wie der Wein, den er uns zu trinken gibt, sein eigenes Blut ist. Aber eben Jesus, eben er selbst hat gesagt, daß er vom Himmel herabgestiegen sei (3, 13).[19] Eben darum kann er auch das Brot sein, das ewiges Leben gibt.

2. Aber die nährende Kraft dieses Brotes hängt von einer doppelten Bedingung ab: Damit der Leib Christi uns das Leben geben kann, muß er zuerst geopfert und dann verherrlicht werden. Er ist getötet worden, als der Menschensohn sich dem Willen des Vaters gemäß für uns ausgeliefert hatte. Dennoch wird man geltend machen, daß ein physischer Leib und vor allem ein toter physischer Leib nicht die Quelle des Lebens sein kann. Leben verleihen kann einzig der Leib des auferstandenen und in den Himmel erhöhten Christus: «Denn das Brot Gottes ist der, der vom Himmel herabkommt und der Welt Leben gibt» (6,33).[20] Das Brot, das Christus gibt, ist eine wirkliche Nahrung, und sein Blut ist ein wirklicher Trank (6,54.56–58). Das Blut Christi trinken und seinen Leib essen, heißt sich des Besitzes des Lebens zu versichern, nicht nur eines zeitlichen, sondern des ewigen Lebens.

C.

1. Eine völlig einzigartige Einheit des Christen mit Christus und durch ihn mit dem Vater: das ist die Hauptwirkung der Teilnahme an der Eucharistie. Jesus sagt ganz deutlich: «Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm» (6,56). Ähnliche Worte werden von Johannes öfters wiederholt (14,20; 17,21.23.26). Indem er sich mit Christus vereint, indem er bei ihm bleibt, vereint der Christ sich von selbst auch dem

Vater, da ja der Sohn – wie Johannes es zu wiederholten Malen sagt – im Vater bleibt (10,38; 14, 10f 20; 17,21 usw.) und der Vater im Sohn bleibt.

2. Diese Einigung des Christen mit dem Vater und dem Sohn muß als Ergebnis Bindungen hervorbringen, die auch die Menschen untereinander zu vereinigen vermögen. Diese Bindungen bestehen in nichts anderem als in der Liebe, die die Menschen einer gegen den anderen üben sollen.[21] Der Glaube kann nur dann Früchte bringen, wenn die Menschen in der gegenseitigen Liebe bleiben. Die Abhängigkeit zwischen der tätigen Verwirklichung der Liebe und dem Besitz der Fülle des Lebens ist so groß, daß jemand, wenn er nicht liebt, im Tode bleibt (1 Jo 3,14);[22] wenn jemand seinen Bruder nicht liebt, ist er ein Mörder, und das ewige Leben wohnt nicht in ihm (3,15); wer seinen Bruder nicht liebt, kennt Gott nicht; Gott erkennen aber bedeutet, das Leben zu besitzen (Jo 17,3; 1 Jo 4,8).

3. Wer das Leben besitzt, verdient, ein wirklicher Sohn Gottes genannt zu werden. Er erfreut sich einer wirklichen Liebe zu Gott, er besitzt Friede und Freude. Er wandelt im Licht und hat schon teil an der Herrlichkeit des auferstandenen Christus.

4. Aber es gibt noch andere Wirkungen des Lebensbesitzes: Wer das Leben besitzt, ist schon frei von dem künftigen Gericht (3,18),[23] und folglich können ihm die ewigen Strafen nichts anhaben; die Mächte dieser Welt haben keinerlei Gewalt mehr über ihn; und auch die Sünde hat keine Macht mehr gegen ihn.

5. Johannes hat seine Lehre über die Einigung des Christen mit Christus dargestellt in der Allegorie vom wahren Weinstock und den Reben (15, 1–6). Christus ist der wahre Weinstock, vom Vater als dem wahren Winzer für die ganze Menschheit gepflanzt und gepflegt. Die Reben können nicht leben, wenn sie nicht am Weinstock bleiben. Aber die bloße Tatsache des Bleibens am Weinstock stellt an sich noch keine Gewähr dar für das Heil. Die Rebe muß vielmehr Frucht tragen; wenn sie das nicht tut, so erwartet sie dieses Los:[24] «Jede Rebe an mir, die keine Frucht bringt, entfernt er, und jede, die Frucht bringt, reinigt er, damit sie noch mehr Frucht bringe... Wenn einer nicht in mir bleibt, wird er hinausgeworfen wie der Rebzweig und verdorrt; man liest sie zusammen und wirft sie ins Feuer. Und sie verbrennen» (Jo 15, 2.6). Daher kommt es, daß die Teilnahme am Leib und Blut Christi für sich genommen nicht das ewige Leben sichert. Schon Paulus, der sich wiederum auf eine schon alte Überlieferung stützt, macht die Korinther darauf aufmerksam: «Wer also unwürdig das Brot ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und Blut des Herrn» (1 Kor 11,27). Damit das Leben, das wir schon besitzen, sich entfalten kann und Frucht bringt, ist – außer der Teilnahme an der Eucharistie – eine beständige Anstrengung, Aufmerksamkeit und Überwachung gefordert. Andernfalls werden wir sein wie verdorrte und ins Feuer geworfene Reben.

III.

In seiner Lehre über das Leben unterscheidet sich der Verfasser des vierten Evangeliums von den Synoptikern vor allem dadurch, daß er behauptet, daß die Christen in der Einigung mit Christus durch den Glauben und durch die Teilnahme an der Eucharistie sich schon von diesem Zeitpunkt an im Besitz des ewigen Lebens befinden.

1. Als Christus angekündigt hatte, daß Lazarus auferstehen werde, dachte Martha, die Schwester des Verstorbenen, zunächst an die zukünftige Auferstehung am Ende der Zeit. Sie träumte nicht einmal davon, daß es eine andere Auferstehung geben könne. Daraufhin offenbarte Jesus ihr eine völlig neue Wahrheit: Für den, der an Jesus Christus glaubt, gibt es keinen Tod. Wer an Jesus Christus glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist. Für den, der glaubt, gibt es kein Aufhören der Existenz, trotz dem physischen Tod, weil das, was ihn in Gegensatz bringt zum Leben, nicht der physische Tod ist, sondern die Sünde, die der eigentliche Tod des Menschen ist. Man könnte also von einer gewissen Realitivität des Todes sprechen.[25]

Denn durch den Glauben ist der Mensch bereits auferweckt (5,29); Jesus hat der Welt durch seine Menschwerdung, sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung schon das Leben gegeben (6, 33); ja noch mehr: das bloße Wort Jesu ist bereits Geist und Leben.

2. Die Person Jesu, immer gegenwärtig in der Welt, bildet die einzige Quelle und den Mittelpunkt des Lebens für den Christen. Seitdem das Wort – das auch das Wort des Lebens genannt wird (1 Jo 1,1) – Fleisch geworden ist, findet der Mensch sich in der Möglichkeit vor, das wahre Leben zu haben. Indem er sich den Weg und die Tür nennt, weist Jesus uns überdies darauf hin, daß wir allein durch ihn Zugang zum unzerstörbaren Leben haben. Man könnte auch sagen, daß durch das Leben, den Tod und die Auferstehung

Jesu das, was übernatürlich ist, schon in die Sphäre des irdischen und natürlichen Lebens herabgestiegen ist. Wenn man sich mit Christus durch den Glauben und die Teilnahme an der Eucharistie vereint, tritt man in diese Sphäre der neuen Existenz ein. Von diesem Augenblick an lebt man ein neues Leben, das keinen Abbruch kennt.

3. Dieses «Schon» des neuen Lebens ist ganz und gar nicht zeitlicher, chronologischer Art, sondern wohl eher qualitativer Art; es ist ein christologisches «Schon»; es bezeichnet die neue Ära des Heilshandelns Christi, den Äon, der durch den Tod und die Auferstehung Christi konstituiert wird.[26]

4. Die Lehre vom ewigen Leben, das man bereits besitzt, und die Lehre von der Auferstehung, die sich im Laufe dieses Lebens vollzieht, haben ihre Quelle in der sogenannten «geistlichen» Auffassung von der Auferstehung und vom Leben. Sobald man eine solche Auffassung vom Leben, vom Tod[27] und von der Auferstehung annimmt, bereiten die Worte, die Jesus zu Martha gesprochen hat, keine Schwierigkeit mehr.

5. Mit anderen Worten: Die Wahrheit vom Besitz des ewigen Lebens auf dieser Erde ist völlig unannehmbar für den, der nicht an Jesus Christus glaubt. Sie wäre gleicherweise unannehmbar für den, der den Begriff «Leben» auf die physische und zeitliche Sphäre beschränken wollte. Für diejenigen, die derart denken, werden die Worte Jesu über das Leben, den Tod und die Auferstehung genauso unverständlich sein, wie es Martha die Verheißung der Auferstehung des Lazarus und den Juden (vgl. 8,52) die Erklärung über die Befreiung vom Tode für den, der Christi Leib ißt und sein Blut trinkt, gewesen waren.

6. Es scheint uns nützlich hinzuzufügen, daß der johanneische Begriff von Leben, Tod und Auferstehung einen ganz und gar soteriologischen Charakter hat. Wenn Johannes feststellt, daß der Mensch im Tode bleibt, wird es besser sein, um seinen Gedankengang zu begreifen, nicht zu unterscheiden zwischen physischem und geistlichem Tod oder auch zu folgern, daß bei einem solchen Menschen das Leben der Gnade erloschen sei, sondern im Tod eher eine absolute Unmöglichkeit zu sehen, das Heil zu erlangen. Aus diesem Zustand kann niemand sich befreien ohne die Hilfe Christi. Im Gegensatz dazu lebt der Mensch von neuem auf, wenn er – nachdem er einmal in den Bereich des Heilshandelns Gottes eingetreten ist – sich vollständig seinem Willen unterwirft. Es besteht eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen der Sünde und dem Tod einerseits und zwischen dem Glauben und dem Leben andererseits. Wer in der Sünde bleibt, geht dem Tod entgegen. Wer an Jesus Christus glaubt, besitzt das Leben. Ein Mangel an Glauben läßt unser Leben ärmer werden.

[1] Siehe z. B. G. Voß, Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen (Paris-Brügge 1965) 131–148; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (Göttingen ^{2}1963) 67–126.

[2] Siehe S. Lyonnet, La sotériologie paulinienne: A. Robert–A. Feuillet, Introduction à la Bible II (Paris ^{2}1959) 840–889; J. Huby, Mystique paulinienne et johannique (Paris 1946).

[3] Vgl. D. Mollat, Le bon Pasteur (Jean 10,1–18.26–30): Bible et vie chrétienne 52 (1963) 25–35; J. A. T. Robinson, The Parable of the Shepherd (John 10,1–5): Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft 46 (1955) 233–240.

[4] Siehe T. Barosse, The Relationship of Love to Faith in St. John: Theol. Studies 18 (1957) 543–547; G. Söhngen, Die Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus (Köln 1946) 37ff.

[5] «Denn der Welt das Leben mitzuteilen, das ist der eigentliche Sinn und Zweck der Sendung des Sohnes sowie des gesamten Heils- und Offenbarungswerkes.» J. Blank, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie (Freiburg i. Br. 1964).

[6] Siehe Fr. Mußner, Zoe. Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe (München 1952) 177, Anmerkung. J. B. Frey, «Vie» dans l'Evangile de saint Jean: Biblica 1 (1920) 37–58; 211–239; J. Blank, Krisis 73, Anmerkung; 69.

[7] Vgl. Fr. Mußner, Zoe 70–74.

[8] Siehe J. L. McKenzie, God and Nature in the Old Testament: Catholic Biblical Quarterly 14 (1952) 18–39; 124–145; O. Eißfeldt, Jahwe der Gott der Väter: Theologische Literaturzeitung 88 (1963) 481–490; G. E. Wright, God who Acts (London 1952).

[9] H. J. Kraus, Der lebendige Gott: Evangelische Theologie 27 (1967) 169–200; J. Pfammater, Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes im N. T.: J. Feiner–M. Löhrer, Mysterium Salutis II (Einsiedeln 1967) 272–290.

[10] Vgl. Fr. Mußner, Zoe 71.

[11] Siehe J. T. Forestell, I am the Resurrection and the Life: Contemp. N. T. Studies (Collegeville 1965) 99–104; A. Feuillet, Les ego eimi christologiques du quatrième Evangile. La révélation énigmatique de l'être divin de Jesus dans Jean et dans les synoptiques: Recherches des Sciences Religieuses 54 (1966) 5–22; 213–240.

[12] Siehe I. de la Potterie, La notion de témoignage dans saint Jean: Sacra Pagina II (Paris-Gembloux 1959) 193–208; B. Trépanier, Contribution à une recherche sur l'idée de témoin dans les écrits johanniques: Revue de l'Université d'Ottawa 15 (1945) 5–63; A. Vanhoye, Témoignage et vie en Dieu selon le quatrième Evangile: Christus 16 (1955) 155–171.

[13] Vgl. Fr. Mußner, Zoe 93, Anmerkungen.

[14] Für den Glaubensbegriff bei Johannes siehe J. Huby, La connaissance de foi dans saint Jean: Recherches des Sciences Religieuses 21 (1931) 385–421; M. Bonningues, La foi dans l'Evangile de saint-Jean (Paris 1955); D. Mollat, La foi dans le quatrième évangile: Lumière et Vie 22 (1955) 515–531; R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I, Exkurs 7 (Freiburg i. Br. 1965) 508–524: «Glauben heißt, die Selbstoffenbarung Jesu bejahen und sich an diesen alleinigen Heilsmittler binden, um so ewiges Leben zu besitzen» (510).

[15] Vgl. Fr. Mußner, Zoe 95, Anmerkung.

[16] Vgl. R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (München ^{2}1962) 255–260.

[17] Für den johanneischen Begriff des Todes siehe Fr. Mußner, Zoe 60ff; A. Köberle, Christus und der Kosmos: Festschrift K. Heim (Hamburg 1954) 96–112; R. Völkl, Christ und Welt nach dem Neuen Testament (Würzburg 1961) 393–437.

[18] Für den Dualismus Leben–Tod im vierten Evangelium siehe Fr. Mußner, Zoe 53–56; F. Nötscher, Zur theologischen Grundfrage der Qumran-Texte (Bonn 1956) 79–133; R. Schnackenburg: LThK III, 583–585.

[19] Siehe J. Blank, Krisis 63–68.

[20] Siehe W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium: Neutestamentl. Abhandlungen XXI, 1–1 (Münster i. W. 1960) 267f.

[21] «Glauben und Lieben sind bei Joh die alles zusammenfassenden Erfordernisse für den Jünger Christi geworden.» R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I, 509.

[22] Siehe R. E. Brown, The Gospel According to John (The Anchor Bible 29) (Garden City, New York 1966) 510; J. Heiß, Menein in den johanneischen Schriften (Tübingen 1967).

[23] Vgl. J. Blank, Krisis 91–94.

[24] Siehe Ph. Seidensticker, Frucht des Lebens. Die sittlichen Wirkungen des Lebens nach Johannes: Studia Biblica Franciscana 6 (1955–1956) 5–84.

[25] Vgl. J. Blank, Krisis 155.

[26] Ebd. 139f.

[27] Siehe jedoch z. B. 4, 47.49; 6,49.58; 8,52.53; 11,14.16.21. 25.32.37.50.51; für weitere Einzelheiten siehe J. Blank, Krisis 143, Anmerkung.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

KAZIMIERZ ROMANIUK

geboren am 21. August 1927 in Warschau, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Warschau und am Bibelinstitut in Rom, ist Doktor der Theologie, Doktor der Bibelwissenschaften und Professor für neutestamentliche Exegese und Bibeltheologie am Priesterseminar von Warschau. Er veröffentlichte unter anderem: Le Sacerdoce dans le Nouveau Testament (Lyon 1966).

Jacob Kremer

Paulus: Die Auferstehung Jesu, Grund und Vorbild unserer Auferstehung

Gibt es für den einzelnen Menschen eine Auferstehung von den Toten? Wer auf diese Frage, die heute selbst von Christen nicht immer bejaht wird, in den Schriften des Neuen Testaments eine Antwort sucht, wird vor allem den Briefen des Apostels Paulus seine Aufmerksamkeit schenken; denn der Völkerapostel geht mehrfach auf das Problem des Todes und der Auferstehung ein. Anlaß seiner Äußerungen dazu waren Fragen und Meinungen, die durch seine Predigt in den Gemeinden hervorgerufen oder gefördert worden waren. Die Aussagen Pauli sind also wesentlich Stellungnahmen und Entgegnungen. Wir können sie als solche nur dann richtig verstehen und auswerten, wenn wir den Zusammenhang mit der ganzen Verkündigung des Apostels und die Situation der angesprochenen Gemeinden, vor allem ihre Vorstellungs- und Begriffswelt, beachten.

I. Die Auferstehung Jesu – Grund unserer Auferstehung

Das zentrale Thema der Predigt des Paulus war: «Christus, der Gekreuzigte» (1 Kor 1,23; 2,2; Gal 3,1). Deshalb kann er seine Verkündigung als «das Wort vom Kreuz» (1 Kor 1,18) bezeichnen. Das ist sein «Evangelium», dessen er sich nicht schämt (Röm 1,16) und an das er die Korinther erinnert, damit ihr Gläubigwerden nicht umsonst war (1 Kor 15,2). Wie Paulus dieses Evangelium versteht, gibt er 1 Kor 15,3–5 zu erkennen, wenn er es in der übernommenen Form als die Botschaft von Tod und Auferstehung Christi zitiert. Paulus predigt also nicht den Tod Jesu allein, sondern beides: Tod und Auferstehung (vgl. 1 Thess 4,14; Röm 10,9; 14,9). Daß der Gekreuzigte wirklich von den Toten auferweckt worden ist und lebt, davon ist Paulus fest überzeugt.[1] In seiner Predigt geht es dem Apostel nicht bloß um Information über das Schicksal eines Großen der Vergangenheit, sondern um die Proklamation des *für uns* Gekreuzigten und Auferweckten. Die Bedeutung des Todes Jesu «für uns» findet Paulus in den traditionellen Formulierungen «für unsere Sünden» (1 Kor 15,3) und «für uns» (1 Kor 11,24) vor, die er oft wiederholt (z. B. 1 Thess 5,10; Gal 1,4; 2,20; 3,13; Röm 3,25; 5,8,14,15; 1 Kor 8,11; 2 Kor 15–21) und in den Vordergrund rückt. Daß ebenso die Auferweckung «für uns» geschah – die traditionelle Dogmatik hat dies vernachlässigt –, schreibt er ausdrücklich Röm 4,25 (eine übernommene Formel?): «der hingegeben wurde für unsere Sünden und auferweckt wurde für unsere Rechtfertigung» und 2 Kor 5,15: «der für uns starb und auferweckt wurde». Das ist auch 1 Kor 15,17 gemeint: «Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist... seid ihr noch in euren Sünden» (vgl. 1 Kor 15,14).

Die Heilsbedeutung der Auferstehung Christi muß nach Paulus in engem Zusammenhang mit der Rettung aus dem durch die Sünde bedingten Tod gesehen werden (Röm 5,21; 6,23; 10,9; 11,15; Phil 3,10). Ohne die Auferstehung Jesu gäbe es für uns – wie für die Heiden – im Hinblick auf den Tod – keine Hoffnung (1 Thess 4,14; vgl. 1 Kor 15,32). Die Bedeutung der Auferstehung Christi erläutert Paulus mit Hilfe der seinen Lesern

offensichtlich vertrauten Vorstellung von Adam als «Ur-Mensch».[3] Dem «ersten Menschen Adam» (1 Kor 15,45–47), der als der «Typus des Kommenden» (Röm 5,14) gilt, steht Christus als «der zweite Mensch» (1 Kor 15,47; vgl. 2 Kor 5,17 «neue Schöpfung») und «der endzeitliche Adam» (1 Kor 15,45) gegenüber. Die vorausgesetzte Auffassung von der Auswirkung der Sünde Adams (vgl. Röm 5,13 und 18) erlaubt es, die Auswirkung der Auferstehung Christi aufzuzeigen: «Da nämlich durch einen Menschen Tod, auch durch einen Menschen Auferstehung der Toten; denn wie in dem Adam alle sterben, so werden in dem Christus alle lebendig gemacht» (1 Kor 15,21–22). Die Wendung «in dem Christus» ist kausal zu interpretieren: durch Christus; dieser ist Grund der Auferstehung. Das geht aus dem Kontext unmißverständlich hervor. Paulus richtet sich an diejenigen in Korinth, die eine «Auferstehung der Toten» leugnen (1 Kor 15,12).[4] Vorher hat er an das bekannte Evangelium von Tod und Auferstehung Christi erinnert (V. 1–11) und in eidesähnlicher Weise die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu bezeugt («Wir aber wären Falschzeugen Gottes...» V. 15). Unmittelbar vor dem Hinweis auf die Parallele Adam–Christus steht der Satz: «Nun aber ist Christus auferweckt worden, die Erstlingsgabe der Entschlafenen» (1 Kor 15,21). «Erstlingsgabe» ist die Gabe, die als erster Teil der Ernte Gott zum Opfer dargebracht wurde. Paulus verwendet diesen bildhaften Ausdruck hier, um den Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und der zukünftigen «der Entschlafenen» darzulegen, wie der folgende Vers deutlich zeigt: «Jeder in seiner Ordnung: als Erstlingsgabe Christus, darauf diejenigen, die zu Christus gehören bei seiner Parusie...» (1 Kor 15,23). Jesus ist also nicht für sich allein auferstanden, seine Auferweckung zieht die der anderen mit sich, so wie die Erstlingsgabe nur erster Teil und nicht die ganze Ernte ist. Den gleichen Gedanken spricht Paulus Röm 8,29 mit den Worten aus: «damit er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei» (vgl. Kol 1,18: «der Erstgeborene aus den Toten; Apg 26,23: «der erste aus der Auferstehung der Toten»; Apg 3,15: «Anführer des Lebens»).

Um die Auswirkung der Auferstehung Christi auf die unsrige zu beschreiben, bedient sich Paulus ferner der ihm vorgegebenen, aber durch ihn eigenständig geprägten Aussagen über den Heiligen Geist. Paulus beschreibt den Geistbesitz in einer grundsätzlich vom Alten Testament bestimmten, aber auch durch den Hellenismus geprägten Terminologie[5] als Vorzug des Neuen Bundes (2 Kor 3,3–18). Der letztlich von Gott stammende Geist («Geist Gottes» Röm 8,9) wird durch Christus («Geist Christi» ebd.) verliehen, von dem Paulus sogar sagen darf – nicht im Sinne einer wesensmäßigen Identifikation, sondern einer dynamischen Einheit – «Der Herr ist der Geist» (2 Kor 3,17). Durch das Pneuma, das die Existenz des Auferstandenen bestimmt (Röm 1,4), wirkt er auf die Getauften ein, so daß sie «in ihm» («in Christus», «im Herrn») und er «in ihnen» («in uns», «in euch») ist. Dadurch bildet er mit ihnen zusammen eine Einheit, die «ein Leib» (1 Kor 12,12–13 u.a), «einer» (Gal 3,28) und «ein Geist» (1 Kor 6,17) genannt werden darf. Die durch den Geist bewirkte Gemeinschaft mit Christus ist eindeutig auf die zukünftige Überwindung des Todes hingeordnet. Das ist in der Belehrung über die Taufe (Röm 6,4–12.22–23) enthalten, selbst wenn dort der Ausdruck «Geist» fehlt. Ebenso lassen das auch die Ausführungen über das mit dem Geistbesitz verbundene Recht der Christen, «Söhne Gottes» und «Miterben Christi» zu heißen (Röm 8,15–17), und die Bezeichnung der Geistesgabe als «Angeld» (2 Kor 1,22; 5,5) erkennen (vgl. auch Gal 6,8). Vor diesem Hintergrund erhält der Begriff «lebenspendender Geist» (1 Kor 15,45) sein Gewicht: Durch seine Auferweckung wurde Christus «zum lebenspendenden Geist», d.h. zu demjenigen, der Leben schafft, indem er den Getauften Anteil an seinem Pneuma vermittelt, das Leben bewirkt und den Tod überwindet. Das geschieht zwar nicht sofort – hier unterscheidet sich Paulus von gnostischen Schwärmern (vgl. 2 Tim 2,18) –, sondern erst in Zukunft (vgl. Röm 6,5.8; 8,17; 2 Kor 4,10ff).[6] Das Warten auf die Parusie wäre sonst sinnlos.

Wenn Paulus über unsere Auferstehung schreibt, so betrachtet er diese keineswegs als einen Begriff, mit dem er etwas anderes interpretieren kann; vielmehr benutzt er gerade andere, vorgegebene Vorstellungen, um darzulegen, wie die Auferstehung Christi als Grund unserer Auferstehung zu verstehen ist. Die Predigt der Auferstehung Christi ist zugleich Predigt der Überwindung unseres Todesloses durch Christus. Durch ihn verleiht Gott uns den «Sieg» über den Tod; deshalb sind unsere Mühen nicht umsonst (1 Kor 15,57–58). Die in der Auferstehung Christi begründete Auferstehung der Toten gehört so sehr zur Christusverkündigung und Hoffnung des Paulus, daß er den Korinthern vorhalten kann: «Wenn wir einzig in diesem Leben unsere Hoffnung auf Christus setzen, sind

wir bejammernswerter als alle Menschen» (1 Kor 15,19, vgl. V. 32).

II. Die Auferstehung Jesu – Vorbild unserer Auferstehung

Für Paulus ist die Auferstehung Jesu Christi nicht bloß Grund, sondern auch Vorbild unserer Auferstehung. Daher vermag der Apostel über die Art und Weise unserer Auferstehung einige Aussagen zu machen.[7]

1. Machttat Gottes

Die sehr alten Formeln der Osterbotschaft «er wurde auferweckt» (z. B. Lk 24,34; 1 Kor 15,4), «Gott hat ihn von den Toten auferweckt» (z. B. Röm 10,9; 1 Thess 1,10 u. a.), «Gott hat ihn erhöht» (Phil 2,9) zeigen, daß die Urkirche die Auferwekkung und Erhöhung des Gekreuzigten als eine Tat Gottes aufgefaßt hat.[8] Paulus übernimmt die Sprechweise der Urkirche, gibt ihr aber ein besonderes Gewicht, indem er «den, der unseren Herrn Jesus von den Toten auferweckte» (Röm 4,24) mit jüdischen Formeln als den «Gott, der Tote lebendig macht (Achtzehn – Bittengebet 2) und das Nichtseiende ins Dasein ruft (syr Bar 48,8) (Röm 4,17), bezeichnet. Diese Aussage über Gott und die Wahl des Ausdrucks «lebendig machen» (vgl. 2 Kor 13, 4) berechtigen zu dem Urteil, daß Paulus die Auferstehung Christi als eine Schöpfungstat Gottes deutet.[9] Dieses Verständnis der Auferstehung Christi als Machttat Gottes findet sich vor allem in den Sätzen, in denen die Auferstehung der Toten parallel zu der Christi genannt wird. «Der Gott aber, der den Herrn auferweckte, wird auch uns auferwecken durch seine Macht» (1 Kor 6,14, vgl. 2 Kor 4,14; auch Röm 8,11). Wie die Auferwekkung des Gekreuzigten Machttat Gottes war, so wird es auch unsere Auferstehung sein. Eindrucksvoll wird die unseren Tod wie den Tod Christi überwindende Schöpfermacht Gottes in folgendem parallel aufgebauten Satz betont: «Denn er wurde gekreuzigt aus Schwäche, aber er lebt aus Gottes Macht. Denn so sind auch wir schwach in ihm, aber wir werden leben mit ihm aus Gottes Macht...» (2 Kor 13,4).

Auffallenderweise stehen die zitierten Texte vornehmlich in Zusammenhängen, wo sich Paulus über seine «Schwäche» inmitten der Bedrängnis äußert. Seine Gegner haben offensichtlich mit Genugtuung darauf hingewiesen, und die Gemeinde in Korinth schien daran Anstoß zu nehmen (1 Kor 4,10–13; 2 Kor 4,7–18). Der Apostel kann demgegenüber auf die «Schwäche» und das «Kreuz» Christi verweisen und die Auferweckung des Gekreuzigten als die Machttat Gottes als Beweis dafür anführen, daß «Schwäche» und «Bedrängnis» nicht gegen seine Christusgemeinschaft sprechen. Vermutlich hat Paulus gerade in den Widerwärtigkeiten seines apostolischen Lebens, die er «Tötung Jesu» (2 Kor 4,10) und «Leiden Christi» (2 Kor 1,5; vgl. Kol 1,24) zu nennen wagt, diese Sicht des Kreuzes gewonnen und seine Hoffnung ganz «auf den Gott, der die Toten auferweckt» (2 Kor 1,9), gesetzt.[10]

Diese Aussagen lehren uns überdies, daß für Paulus und seine Zeit die Auferstehung von den Toten nicht so selbstverständlich war, wie oft angenommen wird. Zwar rechneten maßgebliche Kreise der Juden damals mit einer Auferstehung der Toten am Ende der Zeiten, doch lehnten bekanntlich die Sadduzäer eine solche Zukunftshoffnung ab (vgl. Mk 12,18; Apg 23,8). Wie für fromme Juden zudem der Kreuzestod Jesu als Gottesgericht (Gal 3,13: «Verflucht ist, wer am Holze hängt», vgl. Deut 21,23) eine Auferstehung und damit Rechtfertigung des Gekreuzigten undenkbar machten («den Juden ein Ärgernis», 1 Kor 1,23), so schien auch die Schwäche und Drangsal des Apostels gegen seine Predigt von der Auferstehung zu sprechen. Für die in der hellenistischen Kultur Gebildeten schien vor allem die Auferweckung eines Toten als «Torheit» (1 Kor 1,23), da sie den Leib weithin für das «Grab» der Seele hielten und deren Befreiung erwarteten (vgl. Apg 17,32). All diesen Einwänden stellt Paulus den Hinweis auf die Schöpfermacht Gottes gegenüber, «der die Toten lebendig macht». In diesem Sinne darf der gegen die Leugner der Auferstehung der Toten gerichtete Vers «sie haben keine Gotteskenntnis» (1 Kor 15,34) als Vorwurf verstanden werden; denn für Paulus ist das Problem der Auferstehung der Toten ebenso wie das der Auferstehung Christi ein Problem des Glaubens an Gott, der die Toten lebendig macht. (Vgl. Apg 26,8: «Warum gilt es bei euch als unglaublich, daß Gott Tote erweckt?»)

2. Durch den Geist Gottes

Die Auferstehung der Toten hat nach Paulus mit der Auferstehung Christi auch gemeinsam, daß sie durch den lebendigmachenden Geist Gottes gewirkt wird: «Wenn der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckte, in euch wohnt, wird der, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure toten Leiber durch den in euch wohnenden

Geist lebendig machen» (Röm 8,11). In diesem Vers[11] ist zwar nicht explizit gesagt, daß Gott den Gekreuzigten durch seinen Geist auferweckt hat, jedoch darf dieser Gedanke vorausgesetzt werden. Daß nach Paulus die Auferweckung Christi durch den Geist Gottes, die lebenschaffende Kraft des Schöpfers, gewirkt worden war, läßt die Verbindung von «Geist», «Leben» und «lebendig machen» erkennen (vgl. Röm 8,2.10.11; Gal 6,8). Darauf weist auch die Bezeichnung des Auferstehungsleibes als «Geist–Leib» (1Kor 15,45), d.h. von Geist geschaffener Leib, hin.

Nach dem Vorbild der Auferweckung Christi wird Gott durch denselben Geist auch «eure toten Leiber lebendig machen» (Röm 8,11). «Lebendig machen» meint hier, wie der Zusammenhang lehrt (vgl. 8,10 und 8,23), nicht die Überwindung des Sündentodes in der Taufe, sondern die eschatologische Neuschöpfung bei der Auferweckung. Daß Gott diese durch seinen Geist bewirkt, ist auch 1Kor 6,14 angedeutet: «Gott aber hat den Herrn auferweckt und wird auch uns auferwecken durch seine Kraft.» Im Unterschied zur Auferstehung Christi wirkt bei der Auferweckung der Toten noch der auferstandene Herr als der «lebenspendende Geist» (1Kor 15,45) mit.

Paulus erwähnt den lebenschaffenden Geist Röm 8,11, um die durch den Besitz des Geistes («der in euch wohnt») gegebene Hoffnung ins Blickfeld zu rücken. Seit der Auferweckung Christi ist die Überwindung der Todesmacht durch die Kraft des Geistes nicht rein zukünftig, sie ist in den Getauften schon grundgelegt (Röm 6,5) und als «Leben» trotz der Sünde anwesend: «Wenn aber Christus in euch, ist zwar euer Leib tot wegen der Sünde, der Geist aber Leben wegen der Gerechtigkeit» (Röm 8,10). Der Besitz des Geistes garantiert als «Angeld» (2Kor 1,22; 5,5) und «Erstlingsgabe» (Röm 8,23) die Teilhabe an der Auferstehung Christi.[12] Der verliehene Geist ist in uns nicht untätig, sondern bewirkt jetzt schon die auf die zukünftige Herrlichkeit hinzielende Umgestaltung des Menschen (2Kor 3,18). Durch den Geist werden die Getauften befähigt, «die Werke des Leibes» zu töten, damit sie das Leben erhalten (Röm 8,13). Diesen Gedanken betont Paulus vor allem in Verbindung mit den Bedrängnissen (2Kor 4,10 bis 19; 12,9–10; Röm 8,17–25; Phil 3,10).

3. Gleichgestaltet dem Leibe seiner Herrlichkeit

Durch seinen Geist wird Gott, so schreibt Paulus Röm 8,11, «eure toten Leiber» lebendig machen. Auf die hier angedeutete Auferstehung des Leibes geht Paulus an anderer Stelle näher ein, und zwar auch wieder unter Bezugnahme auf die Auferwekkung Christi: «der den Leib unserer Niedrigkeit verwandeln wird, gleichgestaltet dem Leib seiner Herrlichkeit» (Phil 3,21). Mit der ganzen Urkirche ist Paulus davon überzeugt, daß Christus mit seinem Leibe auferweckt worden ist.[13] Unter Leib versteht der Apostel nicht einen Teil des Menschen im Unterschied zur Seele, erst recht nicht den Leichnam, sondern den ganzen Menschen, und zwar «in seinem Gegenüber zu Gott oder der Sünde oder zu seinen Mitmenschen».[14] Eine leiblose Existenz ist demnach für ihn wie für jeden Juden undenkbar. Ohne Leib wäre der auferstandene Herr nicht der gekreuzigte Jesus. Doch teilt Paulus nicht die materialistischen und diesseitigen Vorstellungen der Juden über den Auferstehungsleib (vgl. Mk 12,18–27; syr Bar 49–50). Der Auferstandene hat einen «Leib der Herrlichkeit», d.h. eine der unvergänglichen Doxa Gottes (vgl. 2Kor 3,11) entsprechende Existenzweise (vgl. 1Kor 2,8: «Herr der Herrlichkeit»). Davon unterscheidet sich «der Leib der Niedrigkeit», d.h. das hinfällige, dem Tod preisgegebene Dasein des irdischen Menschen.

Diesen Unterschied hebt Paulus besonders hervor, wenn er 1Kor 15,35ff die Frage behandelt: «Wie werden die Toten auferstehen? Mit welchem Leibe kommen sie?» Mit Hilfe des Gleichnisses vom Samenkorn – vielleicht nimmt Paulus ein ursprünglich auf Tod und Auferstehung Jesu bezogenes Logion auf[15] – versucht er darzulegen, daß der Tod eine Auferstehung nicht ausschließt («Du Tor, was du säst, wird nicht lebendig gemacht, wenn es nicht stirbt») und zwischen dem beerdigten Leib und dem Auferstehungsleib ebenso ein Unterschied besteht wie zwischen dem gesäten Samenkorn und der Frucht (36–38). Nach der Aufzählung verschiedener Arten von Fleisch und Leibern (39–42) fährt er fort: «So auch die Auferstehung der Toten: gesät wird in Vergänglichkeit, auferweckt in Unvergänglichkeit; gesät wird in Unehre, auferweckt in Herrlichkeit; gesät wird in Schwachheit, auferweckt in Kraft; gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein Geist–Leib» (42 bis 44a). Mit «Geist–Leib» wird der Auferstehungsleib als ein durch den lebendigmachenden Geist bestimmter charakterisiert; er ist nicht mehr «Fleisch und Blut» (1Kor 15,51), d.h. der irdischen Existenzweise verhaftet, sondern nach dem «Bild des Himmlischen» (1Kor 15,49) «dem Leib seiner Herrlichkeit» (Phil 3,21) neugeschaffen. Im jüdi-

schen Schrifttum findet sich zwar die Erwartung, daß die von den Toten Auferweckten vor dem Gericht verwandelt werden (syr Bar 51), doch fehlt da die von Paulus ausgesprochene Hoffnung auf eine radikale Umgestaltung nach dem Vorbild des in Herrlichkeit auferweckten (nicht erst nachträglich verwandelten) Christus. Die gleiche Hoffnung ist auch in dem vielumstrittenen Text 2 Kor 5,1 ff enthalten: «Wir wissen ja, wenn unser irdisches Zelt-Haus abgerissen wird, haben wir einen Bau von Gott, ein nicht von Händen gefertigtes, ewiges Haus in den Himmeln.»[16] Vermutlich lehnt sich Paulus hier – abgesehen von der Bezugnahme auf die Vorstellungen der Korinther – an das Tempellogion (Mk 14,58 par) an. Wie Christus dürfen die Christen auf «ein nicht von Händen gefertigtes, ewiges Haus in den Himmeln» hoffen. Mit diesem «Bauwerk» werden sie «angezogen» (5,4). Das Bild des «Bauwerks» und «Hauses» verbindet Paulus hier mit dem auch 1 Kor 15 verwandten des Kleides (15,37.53–54). Wer den Bild- und Gleichnischarakter dieser Texte beachtet, wird daraus nicht vorschnell folgern, daß zwischen dem irdischen Leib und dem andersartigen Auferstehungsleib keine Kontinuität bestehe.[17] Gegen eine solche Annahme spricht der mehrfach ausgesprochene Gedanke der Verwandlung und Umgestaltung des irdischen Leibes (Phil 3,21; 1 Kor 15,51 und 53; vgl. Röm 8,29). Es geht nach Paulus in Tod und Auferstehung nicht um völlige Vernichtung und Neuschöpfung (creatio ex nihilo),[18] aber auch nicht um einfache Wiederbelebung des Leichnams, sondern um die «Erlösung unseres Leibes» (Röm 8,23), d.h. die «Befreiung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit» (Röm 8,21), der die Getauften mit der ganzen Schöpfung unterworfen sind, und die Teilhabe an der ewigen Herrlichkeit des auferstandenen Herrn.

4. Mit Christus – mit euch

Der mit seinem Leib auferweckte Christus ist in den Himmeln (vgl. 1 Thess 1,10), d.h. bei Gott. Nach dem Vorbild der Auferstehung Christi für unsere Auferstehung, kann Paulus dort auch «unsere Heimat» (Phil 3,20) sehen. Wie der auferstandene Christus in der Herrlichkeit lebt, dürfen die Christen als «Miterben Christi» hoffen, «mitverherrlicht zu werden» (Röm 8,17). Dabei setzt Paulus als selbstverständlich voraus, daß die gestorbenen Christen wie Christus persönlich auferweckt werden. Dieser Gedanke ist schon in den Aussagen über das Gericht (2 Kor 5,10; Röm 14,10) und über den «Leib» (das Ich) des Auferweckten enthalten. Ausdrücklich vertritt ihn der Apostel gegenüber den um ihre Toten besorgten Thessalonichern, indem er auf die Auferstehung Christi verweist (1 Thess 1,14) und in den Farben der Apokalyptik ein Bild der Parusie entwirft (1 Thess 4,15–17). Dabei kommt es ihm nicht auf die einzelnen Bildelemente an – das lehrt die andersartige Darstellung 1 Kor 15,52–53 –, vielmehr darauf, daß alle Gemeinschaft mit dem Auferstandenen erhalten: «wir werden allezeit mit dem Herrn sein» (4,17), «wir werden allezeit mit ihm leben» (5,10). Gemeint ist nicht bloß eine Anteilnahme an dem Los des Auferstandenen, sondern auch die Lebensgemeinschaft mit ihm. Das geht unmißverständlich aus dem Phil 1,23 geäußerten Wunsch, «aufzubrechen und mit Christus zu sein» (vgl. 2 Kor 5,8), und der Röm 8,17.29.35–39 ausgedrückten Hoffnung hervor. Die Lebens- und Leidensgemeinschaft mit Christus im irdischen Leben wird dereinst in der Herrlichkeit ihre Vollendung finden. Nach 1 Thess 4,14–17 und 1 Kor 15,50–51 wird dies durch die Auferstehung bzw. Verwandlung bei der Parusie geschehen, nach Phil 1,23 und 2 Kor 5,6–8 bereits im Tode.[19] Von anderen Zukunftserwartungen unterscheidet sich die Hoffnung des Apostels unverkennbar dadurch, daß er die Gemeinschaft «mit dem Herrn» herbeisehnt.[20]

Mehrere Bemerkungen des Apostels zeigen außerdem, daß er wie auf eine Gemeinschaft mit Christus so auch auf eine mit den auferstandenen Christen rechnet. Der Satz «wir... werden zugleich mit ihnen entrückt werden» (1 Thess 4,17) setzt ein Wiedererkennen der schon Entschlafenen voraus. Das bleibende Verhältnis zu seinen Gemeinden kommt in den Worten zum Ausdruck: «Er (Gott) wird uns mit Jesus auferwecken und mit euch vorstellen» (2 Kor 4,14). «Vorstellen» ist der Sprache des Hofzeremoniells entlehnt und wird von Paulus in einem ähnlichen Sinn gebraucht, wenn er sich mit einem Brautführer vergleicht, der die Gemeinde bei der Parusie «als reine Jungfrau Christus vorstellen» will (2 Kor 11,2). Verwandt damit sind die Texte, in denen der Apostel die Gemeinde «Kranz» (Phil 4,1; 1 Thess 2,19) und «Ruhm für den Tag Christi» (Phil 2,16, vgl. 2 Kor 1,14) nennt. Im Unterschied zur apokalyptischen Literatur und zu späteren Spekulationen bleibt Paulus in seinen Äußerungen über die Art und Weise der Gemeinschaft mit den übrigen Auferstandenen sehr zurückhaltend und ist für ihn die Hoffnung auf das Zusammensein mit den anderen auf die Vereinigung mit Christus hingeordnet.

Der kurze und fragmentarische Überblick über die Antworten und Stellungnahmen des Apostels Paulus (Eph, Kol, 2 Thess und die Pastoralbriefe wurden nicht berücksichtigt) lehrt, daß die Hoffnung auf unsere persönliche Auferstehung wesentlich zur christlichen Botschaft gehört. Die Auferstehung der Toten hat ihren Grund in der Auferstehung Christi. Wie diese nie adäquat begriffen und erklärt werden kann – sie ist ein mysterium stricte dictum – so auch jene. Jedoch können wir über unsere Auferweckung in Analogie zur Auferweckung Christi sprechen – ähnlich wie Paulus es tut – und sie als die durch den lebendigmachenden Geist gewirkte Machttat Gottes, die unseren Leib (unser persönliches Ich) neu schafft, verkünden. Deshalb dürfen wir hoffen, «immer mit dem Herrn» und auch mit den übrigen Auferweckten («mit ihnen») zu leben.

[1] Zur umfangreichen Literatur vgl. J. Kremer, Ist Jesus wirklich von den Toten auferstanden?: Stimmen der Zeit 183 (1969) 310 bis 320; neuerdings: F. Mußner, Die Auferstehung Jesu (München 1969) und U. Wilckens, Auferstehung, Das biblische Auferstehungszeugnis, historisch untersucht und erklärt = Themen der Theologie 4 (Stuttgart 1970). – Der geläufige Ausdruck «Auferstehung» wird in diesem Beitrag ohne sachliche Unterscheidung von «Auferwekkung» verwandt; vgl. unten Anm. 8.

[2] Auf das Problem der Auferstehung der Nichtchristen geht Paulus nicht direkt ein. Vgl. dazu H. Molitor, Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus (Münster 1933).

[3] Vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (Göttingen 1969) 338–44; außer der dort angeführten Literatur noch: P. Lengsfeld, Adam und Christus, Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei J. Scheeben und K. Barth (Essen 1965) 34–65.

[4] Zur Diskussion über die Irrlehre in Korinth: H. Conzelmann aaO. 309f; G. Greshake, Auferstehung der Toten, Ein Beitrag zur gegenwärtigen theol. Diskussion über die Zukunft der Geschichte (Essen 1969) 274–278.

[5] E. Schweizer: Theol. Wb. NT. VI, 419.

[6] Kol 2,12 (vgl. Eph 2,5–6) wird zwar in einer anderen Terminologie von der bereits in der Taufe geschehenen Auferstehung und Lebendigmachung gesprochen, doch steht die zukünftige Offenbarung des Lebens noch aus (3,1–3). Vgl. F. J. Steinmetz, Protologische Heilszuversicht, Die Strukturen des soteriologischen christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief (Frankfurt 1969) 37–49; 98–100.

[7] Diese Aussagen macht Paulus weniger nach dem konkreten Bild des ihm erschienenen Auferstandenen – konnte er dies überhaupt mit Worten wiedergeben? (vgl. 2 Kor 12,4) – als aufgrund theologischer Reflexion. Vgl. H. Graß, Ostergeschehen und Osterberichte (Göttingen ^{3}1964) 149–150.

[8] In diesem Sinne ist ursprünglich auch «Auferstehung» (Röm 1,4) und «auferstehen» (1 Thess 4,14) verstanden worden, während diese Wortwahl später unter dem Einfluß des Johannesevangeliums (vgl. Joh 2,20) und der Vulgata (resurrexit) als Ausdruck für die eigenständige Tat des Gottessohnes gedeutet wurde.

[9] Vgl. H. Schwantes, Schöpfung der Endzeit, Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus (Stuttgart 1963) 15–17.

[10] Vgl. W. Grundmann, Überlieferung und Eigenaussage im eschatologischen Denken des Paulus: New Test. Studies 8 (1961–62) 12–26, bes. 15–17; F. J. Schierse, Oster- und Parusiefrömmigkeit im Neuen Testament: Strukturen christlicher Existenz, Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens, hrg. v. H. Schlier, E. v. Severus, J. Sudbrack, A. Pereira (Würzburg 1968) 37–57, bes. 43.

[11] Zur Textüberlieferung und Einzelauslegung sei auf die Kommentare verwiesen.

[12] W. Grundmann aaO. 20–21; F. J. Schierse aaO. 41: «Damit verlagert sich der Schwerpunkt seines theologischen Interesses von der Parusie auf die gegenwärtige Lebensgemeinschaft mit Christus.»

[13] H. Graß aaO. 146–172, und E. Güttgemann, Der leidende Apostel und sein Herr, Studien zur paulinischen Christologie (Göttingen 1966) 247–79, versuchen dies mit keineswegs überzeugenden Argumenten zu bestreiten. Vgl. zu Phil 3,21: J. Gnilka, Der Philipperbrief (Freiburg 1968) z. St.

[14] Vgl. E. Schweizer: Theol. Wb. NT. VII, 1063.

[15] Vgl. H. Riesenfeld, Das Bildwort vom Weizenkorn bei Paulus (Zu 1 Cor 15): Studien zum Neuen Testament und zur Patristik (E. Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht) (Berlin 1961) 43–55.

[16] Zur Problematik dieser Stelle neuerdings: P. Hoffmann, Die Toten in Christus, Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (Münster 1966) 251–285.

[17] Gegen H. Graß aaO 154–160.

[18] «Die Auferstehung ist Neuschöpfung an den Toten, nicht Schöpfung aus dem Nichts.» B. Klappert, Diskussion um Kreuz und Auferstehung (Wuppertal 1967) 14.

[19] P. Hoffmann hat dargelegt, daß auch den Aussagen von Phil 1,23 und 2 Kor 5,6–8 nicht die griechische Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, sondern jüdische Vorstellungen zugrunde liegen und Paulus «ohne Reflexion der Unterschiede und systematische Bedenken für die eschatologische Vollendung und für den Tod ein *σὺν Χριστῷ εἶναι* erwartet». AaO. 335; vgl. auch Ch. Masson, Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?: Rev. de théol. et de phil. (1958) 250–267.

[20] Vgl. J. Dupont, *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ*, L'union avec le Christ suivant s. Paul (Bruges 1952); W. Grundmann aaO. 16–17; ders.: Theol. WB. NT. VII, 780–786.

JACOB KREMER

geboren am 8. Dezember 1924 in Kohlscheid bei Aachen, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte Philosophie und Theologie in Bonn und in Rom, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie, Professor für Bibeltheologie am Priesterseminar Aachen. Er veröffentlichte unter anderem: Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (Stuttgart 1967).

Maurice Carrez

Mit was für einem Leibe stehen die Toten auf?

Wie stehen die Toten auf? Mit was für einem Leibe kommen sie? Das ist die Frage, die die Korinther um das Jahr 55 dem Apostel Paulus stellen, als er sich in Ephesus aufhält. Er antwortet ihnen und versucht, seine Gedanken genauer dazulegen, um sich besser verständlich zu machen. Die Auferstehung der Toten darf nicht verwechselt werden mit der Unsterblichkeit der Seele; denn sie betrifft den Leib, das sôma. Sie darf noch viel weniger verwechselt werden mit einer materialistischen Auffassung von der Auferstehung, wie die Sadduzäer sie benutzten bei Mk 12,18–27 (und Parall.). Wenn die Auferstehung der Toten den Leib betrifft, wie muß man sie dann verstehen? Die Frage ist von Wichtigkeit. Darum zitiert der Apostel Paulus sie in denselben Worten, in denen sie ihm vorgelegt worden ist: Aber – wird einer sagen – wie werden denn die Toten erweckt? In was für einem Leibe (wie wir sagen würden: in was für einem Kleid) kommen sie?

1. Das aktuelle Interesse, das dem Auferstehungsleib entgegengebracht wird

Dieses Interesse ist nicht bloß Sache der Theologen, sondern auch aller, die auf dem Standpunkt stehen, daß man einer objektiven Wirklichkeit mehr und mehr nahekommen kann. Das Wort Leib übt eine Anziehungskraft aus auf die, welche durch die historische Methode die feststellbare Wirklichkeit des Ereignisses erfassen möchten, wenn schon nicht im Ablauf des Prozesses der Auferstehung selbst, so doch wenigstens in seinem Ergebnis: dem Leib der Auferstehung, dem Leib der Herrlichkeit. Ist es aber möglich, seine Historizität zugänglich zu machen, wenn wir darunter das Ergebnis verstehen, das wir mit Hilfe historischer Methoden gewonnen haben? Indem Paulus die Frage begrenzt auf das «In welchem Leibe kommen die Toten?» schneidet er jede Frage nach dem Vorgang selbst ab, um die Aufmerksamkeit auf sein Ergebnis zu konzentrieren, auf den Leib (1 Kor 15, 35–44). Wenn die historische Analyse uns keinerlei Hilfe bietet zur genaueren Bestimmung der historischen Wirklichkeit des auferstandenen Leibes, so ist dies nur ein Hinweis darauf, daß diese Wirklichkeit einer anderen Ordnung angehört.

Das Wort «Leib» zieht auch diejenigen an, die es auf eine von der Auffassung des Paulus verschiedene Weise verstehen. Sie nehmen die Auferstehung als möglich an, begreifen sie aber nicht als eine leibliche Auferstehung. Sie erkennen die souveräne Initiative des lebendigen Gottes an, der Jesus über den Tod triumphieren läßt. Die Auferstehung wird gesehen als eine göttliche Tat, die das Leben in seiner ganzen Macht hervorbrechen läßt. Sie lehnen die Auferstehung der Leiber ab. Viele unserer Zeitgenossen sind hier einzuordnen. Warum? Vielleicht in erster Linie, weil die Übersetzung des griechischen «sôma» mit «Leib» auf den ersten Anhieb eine unscharfe Vorstellung weckt. Alles kommt sicherlich nicht daher. Aber es ist wichtig, zunächst einmal dieses Mißverständnis auszuräumen.

2. Der Leib im paulinischen Denken während der ephesinischen Periode

Wir sprechen hier von der Gedankenwelt, die sich erschließen läßt aus den fünf Schriften, die das Kennmal dieser Periode tragen: Gal, 1 Kor, Phil, 2 Kor, Röm. Unter den 91 Stellen im paulinischen Schrifttum, in denen das Wort «Leib» verwendet ist, finden sich 46 in 1 Kor, der ein Fünftel der Briefe des Paulus und zwei Siebtel der fünf erwähnten Schriften darstellt.

Für Paulus läßt der Leib sich nicht darauf reduzieren, die materielle Komponente des beseelten Wesens auszumachen, das der Mensch ist. Es genügt, z. B. 1 Kor 6,13–7,4; 12,12–27; 15,35–44 zu lesen, um bewußt zu machen, was der Leib ist: Er ermöglicht die gottgewollte menschliche Existenz; er ist Ausdruck der Möglichkeiten menschlichen Lebens; er ermöglicht die geschlechtliche Vereinigung und nimmt das ganze Wesen, das er ist und das er vergegenwärtigt, in Anspruch; er ist das «Zusammenspiel» der menschlichen Person, ihre Identifikation, ihre Wirklichkeit selbst mit all ihrem Tun und mit all ihren Werten. Er ist nicht nur ein Bestandteil unter anderen. Das Wort Leib beschreibt mehr den Menschen in seinen konkreten Situationen, mehr den Menschen, der in Beziehung gesetzt ist als den auf sich selbst reduzierten Menschen; mehr den Menschen, der seinen Ort hat in einem dynamischen Gefüge, das ihn mit anderen leben läßt; es drückt mehr seine Existenz

aus mit ihren offenen Möglichkeiten und ihrer dauernden Aktualität, als daß es ihn als statische Größe betrachten würde. Der Leib, das ist der Mensch, der verantwortlich ist für das, was er tut und was er lebt; es ist seine Gesamtsituation, seine Totalität, seine Personalität. Die alte Formel H. W. Robinsons in seinem Buch von 1925, The People and The Book, bleibt wahr: «Der Mensch ist ein beseelter Leib und nicht eine inkarnierte Seele.» In der Tat befindet dieser Leib sich derzeit unter der Kontrolle, unter dem belebenden Einfluß der Psyche (der Seele, des Lebensprinzips). Nach der Auferstehung wird er unter die Kontrolle und den belebenden Einfluß des Pneumas, des Geistes, gestellt. Er empfängt dann seine endgültige Gestalt, wenn die Personalität ihre volle Identität erreicht hat. So führt für Paulus der Leib das lebendige Überdauern des Menschen in seiner Identität weiter, durch alle Wandlungen hindurch, die sich vollziehen in ihm, für ihn, durch ihn und mit ihm. Selbst wenn sie unzureichend bleibt, drückt die Definition R. Bultmanns einen wesentlichen Aspekt aus: Der Mensch «heißt sôma, sofern er sich selbst zum Objekt seines Tuns machen kann oder sich selbst als Subjekt eines Geschehens, eines Erleidens erfährt».[2] Es ist also das Ich in seiner Kontinuität, seiner Identität und seinen Umgestaltungen, was hier gemeint ist.

3. 1 Kor 15,35–42 und die drei Initiativen Gottes

Um auf das «Wie» zu antworten, unterstreicht der Apostel die Initiative Gottes: Gott gibt dem Samen eine solche leibliche Gestalt, wie er sie aus freiem Entschluß gewollt hat. Er ist nicht bloß der Schöpfer zur Zeit des Ursprungs, in einer ersten Initiative. Er ist noch jetzt und immer wieder der Schöpfer. Seine ursprüngliche Initiative fordert eine beständige Erneuerung seines Eingreifens auf dem Wege der Schöpfung zu ihrem Ziel. Dies ist ein hebräischer Gedanke: Gott ist nicht allein der Schöpfer des Leibes des ersten Menschen. Er ist auch noch der Schöpfer des Leibes eines jeden einzelnen. Die Beziehung zwischen dem schlichten Samenkorn und der ausgewachsenen Pflanze beleuchtet diese Aussage. Selbst wenn man unter antiken Voraussetzungen nicht wußte, was sich zuträgt zwischen dem Augenblick der Aussaat und dem Augenblick, da das Wachstum sich in sichtbarer Weise zu vollziehen beginnt – Gott erschien als der Schöpfer des je besonderen Typs der Entwicklung, der Art des Wachstums, der Weise des Werdens (vgl. 1 Kor 3,6). Seine immer wieder erneuerte Initiative läßt den Tod des Samenkorns und die Auferstehung der Pflanze geschehen. In Vers 38 erhält das Wort Leib seine ganze Aussagekraft: Gott ist es, der dem Samenkorn seine Wirklichkeit als Gabe zuteilt: jedem Samenkorn seinen besonderen Leib. Das kennzeichnet seine Identität und das Erkennen dieser Identität. Was hier wiegt, ist nicht eine Idee der Entwicklung, die der damaligen Zeit fremd war, sondern die Idee der *fortdauernden Initiative Gottes* im Blick auf die Identität des Leibes in den Wandlungen seiner Gestalt.

Gewiß gibt es Wandlung und Unterschiede: Die Aufzählungen der Verse 39–41 zeigen dies. Aber diese Unterscheidung ist nur dazu da, das Sich-Durchhalten der besonderen Identität deutlich erscheinen zu lassen.

4. 1 Kor 15,42–44: Derzeitiger und zukünftiger Leib

Die Verse 42–44 berufen sich auf ein «Vorher» und ein «Nachher», aber wir finden nicht den griechischen Gegensatz zwischen Stofflichkeit und Nichtstofflichkeit. Eine einfache und schöne Aussage in vier Punkten unterstreicht die Konstante und die Variante, den Zusammenhang und den Wandel. Betrachten wir diese vier Antithesen:

a) Verwesung und Unverweslichkeit.

«Verwesung» umfaßt den gesamten langsamen Vorgang der Zerstörung, der Verderbnis, die aus einem gesunden Wesen ein verwüstetes Wesen macht, das von seiner wahren Bestimmung abgekommen ist. Dieses Verderben ist eine Versklavung, die den Menschen sich selbst entfremdet (Röm 8,20). Es ist dieses schleichende Sterben, das auf allen Ebenen, selbst auf der Ebene der Beziehungen unter den Menschen den Platz behauptet. Im Gegensatz dazu bedeutet «Unverweslichkeit» die voll verwirklichte Freiheit, die Erreichung des Zieles, die Wiedererlangung der unzweideutigen und umfassenden Verantwortungsfähigkeit, die Gewährung der Nähe zu Gott, die Eliminierung des Todes in all seinen Formen.

b) Elend und Herrlichkeit

Das «Elend», die Schande, das ist die Zerstörung der lebendigen wechselseitigen Beziehung zwischen Gott und Mensch durch den Menschen selbst. Im Gegensatz dazu ist die «Herrlichkeit» die Wiederherstellung einer vollwertigen Beziehung zu Gott. Darin erfahren wir vorwegnehmend aufs deutlichste, daß die Initiative der Auferstehung, die Gott wirkt, eine Initiative der Nähe, der

Gemeinschaft, der Kommunikation und der Anwesenheit ist.

c) Schwachheit und Kraft

Die «Schwachheit» ist nicht bloß die menschliche Schwäche im Vergleich zu Gottes Macht. Sie bezeichnet in den meisten Fällen diesen unwiderstehlichen Hang, getrennt von ihm zu leben, diese angeborene Neigung, seinen Weg, wenn schon nicht gegen, so doch wenigstens ohne den Willen Gottes zu gehen. Die «Kraft» findet sich in der Fähigkeit zur souveränen Initiative. In ihren Auswirkungen ist sie wie eine volle Gesundheit gegenüber der Krankheit. Als Kennzeichen Gottes wird sie dem Menschen als Gabe mitgeteilt.

d) Psychisch und geistlich

Während der derzeitige Leib belebt ist durch die Psyche, die für ihn Leben und Seele darstellt, wird der Leib auferweckt als ein vom Pneuma, vom Geist mit Leben erfüllter. Diese vierte Antithese, die nur schwer in moderne Sprechweise zu übersetzen ist, unterstreicht einen Hauptpunkt: Welchen Deutungen das paulinische Denken auch unterworfen werden kann – es ist doch immer dieselbe Person, die in der Herrlichkeit ist, nachdem sie im Elend gewesen war; die unter dem belebenden und leitenden Einfluß des Geistes steht, nachdem sie unter der Leitung der Psyche als Lebensprinzip gewesen war. Es ist der Leib, der die Kontinuität anzeigt, und an ihm wirken sich die Initiativen Gottes aus. Diese leibliche, somatische Kontinuität wird betrachtet als etwas, das sich durchhält durch eine tiefe, radikale und endgültige Umgestaltung des Seins, durch die Auferstehung hindurch.

5. 1 Kor 15,45–52: Die drei Initiativen Gottes

Die Verse 45–52 unterstreichen, daß diese Auferstehung nicht der Endpunkt eines Prozesses ist, der seine bewegende Kraft in sich selbst hätte, der sich abwickelte wie ein Programm, wie ein Verhängnis, in das Gott nicht oder nicht mehr eingriffe. Im Gegenteil zeigt Gottes Initiative sich dem Menschen auf dreifache Weise, in drei verschiedenen Anläufen:

a) Erste Initiative:

Das menschliche Wesen, die lebendige Person ist ein Geschöpf Gottes wie Adam. Selbst wenn sein Leib den Einbrüchen der Sünde (Röm 6,6) oder des Todes (Röm 7,24) ausgesetzt ist, selbst wenn sein Leib Anwandlungen der Begehrlichkeit haben kann (Röm 6,12) (und um diese Texte richtig zu verstehen, sollten wir für «Leib» das Wort «Person» einsetzen!), er trägt doch das Bild des Menschen, der aus der Erde gebildet wurde, gestaltet von Gott, dem Töpfermeister der Schöpfung (45, 48, 49).

b) Zweite Initiative:

Fleisch und Blut, das soll heißen der Mensch in seiner derzeitigen menschlichen Wirklichkeit, kann im Reiche Gottes nicht sein Erbe antreten, nicht seinen wahren Platz finden. Paulus zeigt 2 Kor 4,16, daß der äußere Mensch, das heißt der Mensch unter dem Aspekt seiner Verderbnis dabei ist, sich selbst zu zerstören, und daß er so weit geht, zunichte zu werden. Der innere Mensch dagegen, das heißt der Mensch als Person, die schon unter dem Zugriff des Herrn steht (von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, sagt Paulus), erneuert sich unablässig. Hier beginnt die Kontinuität der Initiative Gottes und Christi, die der Innerlichkeit des Menschen gestattet, ihrer Vollendung entgegenzugehen. Diese Initiative beginnt in dem Augenblick, an dem durch einen schöpferischen Akt Gott im Herzen des bis dahin verblendeten Menschen aufstrahlt (2 Kor 4,4–6.16–17). Diese zweite Initiative ist das tätige Eingreifen Christi. Sie ist – nach der Taufe – gekennzeichnet durch den Wandel in der Neuheit des Lebens (Röm 6,4), die gläubige Zuwendung zur künftigen Wirklichkeit des Menschen, und sie vollzieht sich im Laufe des irdischen Lebens des Gläubigen.

Hier wäre es interessant zu zeigen, wie «die Herrlichkeit» schon jetzt diese Initiative wirksamer Gegenwart kennzeichnet:[3] Sie gestaltet den Menschen um nach dem Bilde Christi von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, sie macht die Dynamik des tätigen Dienstes der Kirche und der Gläubigen aus, sie ist wirksam in Gottesdienst, Taufe, Herrenmahl, sie ist mitten in den derzeitigen Leiden anwesend, sie verleiht dem täglichen Leben seine Zielsetzung und macht es möglich, für die Herrlichkeit Gottes zu wirken. Sie bleibt wirkkräftig für den verstorbenen Gläubigen, da ja der Tod – nach dem Tode Christi für uns – offenkundig den Charakter der Trennung von Gott verloren hat. Das Wunder der Herrlichkeit besteht also darin, dem sôma, dem Leib, der Person eine Existenz selbst im Tode zu verleihen. Um diese Kontinuität verstehen zu können, muß man sich nur davor hüten, die Übersetzung «Leib» vereinfachend in einem bloß biologischen Sinne zu verstehen.

c) Wie könnten wir sonst auch die *dritte Initiative* begreifen, die Auferstehung der Toten, die Paulus zu erklären versucht durch den Wechsel in der Qualifikation des Leibes, durch die Umgestaltung, die in der Weise seiner Beseelung gewirkt wird, wo das Pneuma, der Geist, die Stelle von Psyche, Seele oder Leben, einnimmt. Diese dritte Initiative bringt den Leib bzw. die Personwirklichkeit zur Erfüllung. Phil 3,20 bietet eine hervorragende Zusammenfassung: «Er wird den Leib unserer Niedrigkeit umwandeln, daß er gleichgestaltet sei dem Leibe seiner Herrlichkeit.» Im Augenblick dieser Umgestaltung, dieser Wandlung, die nach 1 Kor 15,51 alle Gläubigen, lebend oder tot, erwartet, wird der Leib «Leib der Herrlichkeit» geworden sein.

6. Der Leib und die Nähe Gottes

«Leib» stellt den Menschen dar in seiner möglichen Nähe zu Gott, während «Fleisch» den Menschen darstellt in seiner Distanz, in seiner Trennung. Das sôma, der Leib ist es auch, der durch die dreifache Initiative angesprochen wird. Von der zweiten an kann er «Tempel des Heiligen Geistes» genannt werden (1 Kor 6,16). Nach Abschluß der dritten wird er vollständig unter der Herrschaft des Geistes sein, durch diesen schöpferischen Akt völlig erneuerte Person. Der Apostel Paulus zeigt uns auf seine Weise, wie der Mensch vom Seelen-Ich zum Geist-Ich übergeht, vom persönlichen Ich, das von der Seele regiert wird, zum persönlichen Ich, das vom Geist belebt und geleitet wird.

Alle Personleiber als Tempel des Heiligen Geistes bilden zusammen *den* Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor 3,16–17), was auch zum Ausdruck kommt in dem Wort «Ihr seid der Leib Christi, einzeln genommen dessen Glieder» (1 Kor 12,27). So läßt Paulus die Einheit in Erscheinung treten zwischen Christus in seinem auferstandenen Leib und dem Leib Christi, der sich zusammensetzt aus allen Gläubigen. Das Herrenmahl läßt diesen Leib Christi wachsen. Es soll seine Wirkungen ausdehnen, indem es in immer größerem Umkreis das Leben vermittelt, das von Christus kommt und im Glauben empfangen wird. Es soll alles bannen, was der Entfaltung des neuen Menschen schadet.

Kommt das, was Paulus über den Leib der Herrlichkeit sagt, von der Weise, wie er den Herrn gesehen hat?

Paulus hat den Herrn gesehen (1 Kor 9,8). Er ist auch ihm erschienen (1 Kor 15,8). Beruht das, was er vom Leib der Herrlichkeit (Phil 3,21) oder über den vom Geist belebten Leib (1 Kor 15,44) sagt, auf dem Ergebnis der Initiative Christi ihm gegenüber? Wir wollen versuchen, diese Frage zu beantworten und vergleichen dazu das bei Paulus Gegebene mit dem, was uns der Evangelist Lukas berichtet, dessen Nüchternheit, Maßhalten und Achtung vor den empfangenen Überlieferungen bekannt sind. Als Schüler des Paulus versteht er es, Beweise für systematische Einsichten und für wissenschaftliches Vorgehen zu geben. Interessant ist es auch für uns, uns an das 24. Kapitel seines Evangeliums zu erinnern. Das von ihm mit größter Sorgfalt gesammelte Sondermaterial ist überreich, aber überraschend ist seine Art und Weise, von dem auferstandenen Jesus zu sprechen: Er bezeichnet ihn mit dem Ausdruck «er selbst». «Er selbst» ist es, der sich nähert (24,15); obwohl anwesend, bleibt er abwesend für die, die bei ihm sind. Die Frauen berichten, daß die Engel ihnen von «ihm selbst» gesagt haben: er lebt (24,23); die Jünger haben «ihn selbst» nicht gesehen (24,24). Ergebnis dieser ersten Initiative: der da ist, das ist *er*, aber er wird nicht gesehen als der, der er ist (24,13–24). Zweite Initiative: Er ergreift das Wort, um zu erklären, was die Schriften über *ihn* sagen (24,25–27). Dritte Initiative: «Er selbst» will weitergehen, aber er bleibt. «Er selbst» ist bei Tisch und bricht das Brot (24,30). Gesamtergebnis für die drei Initiativen: «Er selbst» wird schließlich erkannt als der, der er wirklich ist (24,31). So wird er mit einem Schlage auf dreifache Weise erkannt: als der Anwesende (24,15–24), als Schrift (24,25–27), als Zeichen in der Gebärde des Brotbrechens (24,28–31).

Aber es ist so, daß er, wenn er anwesend wird, anwesend als er selbst, erkannt als er selbst, daß er wieder der Abwesende wird... Hier spüren wir, daß der Bericht des Lukas diese Tatsache betonen will und damit unterstreicht, daß es sich um Initiativen des Auferstandenen handelt, daß sie von denen, denen er erscheint, angenommen werden können oder nicht; so daß er, obwohl auf vielerlei Weise auf dem Wege anwesend, dennoch abwesend blieb. Jetzt, da das, was sie gehindert hatte, ihn in seiner lebendigen Wahrheit zu erkennen, gewichen ist, jetzt, als er da ist, ist er abwesend. So ist er in dem Augenblick, da sie sagen können: das ist er, schon nicht mehr da. Anders gesagt: Sosehr er anwesend ist, er bleibt abwesend, obwohl er auf dreifache Weise mit ihnen wandert, obwohl er doch in dreifacher Weise Initiativen ergreift, die eine dreifache Begegnung bewirken. Jetzt, da er

wieder anwesend geworden ist nicht allein auf ihrem Wege, sondern in ihrem Herzen, in ihrem Leben, in ihrer Person, läßt er sie allein auf ihrem Weg, und dann brechen sie auf, um die anderen zu finden und ihnen Rechenschaft zu geben von dieser neuen Weise der Gegenwart – voller Initiative zueinander sprechend: Er ist wahrhaftig auferstanden (24,33–35).

Mit dem folgenden Bericht, der Erscheinung vor den Elfen (24,36–49), läßt Lukas das Verstehen der Weise der Anwesenheit des Auferstandenen weiter fortschreiten. Lukas will unterstreichen, was an «ihm» so überraschend ist. Wie könnte man sagen «Es ist er», wenn das nicht derselbe wäre? Nun hat er uns bisher durch den vorausgehenden Bericht (24,13–35) zu dieser Erkenntnis führen wollen: Es ist wohl er in seiner Identität, aber nicht mehr er in derselben Weise, wie er vorher war. Und dies auf zweifache Art: Einerseits ist er umgestaltet, gewandelt in der Weise sich darzustellen als er selbst; andererseits unterstreicht Lukas die souveräne Freiheit der Initiative des Erscheinens oder des Unsichtbarwerdens, die Jesus von nun an hat. So erschien er auch, während er die zwei Jünger auf dem Wege nach Emmaus begleitete, in einer anderen Weise, in einem anderen Bereich, unter anderen Bedingungen.

So will Lukas, auf andere Weise als Paulus, aber mit derselben Absicht diejenigen, die ihn lesen, zu der Erkenntnis führen, daß der Auferstandene wohl der den Jüngern schon vor seinem Tode und im Laufe seines irdischen Auftrags bekannte Jesus ist; und zugleich will er sie entdecken lassen, daß er, wenn er auch derselbe ist in seiner Identität, er doch nicht mehr derselbe ist im ganzen Umfang seiner Realität. Um die verwandelte Realität mit faßbaren Worten auszudrücken, geht Lukas so vor, daß er die plötzliche Weise des Anwesendwerdens Jesu zur Geltung bringt durch eine doppelte Aussage: die erste unterstreicht den Unterschied: Er, Jesus, aber ungenannt, tritt in ihre Mitte, erregt Entsetzen, Bestürzung, Verwirrung bei den Elfen: Es ist er, aber... man glaubt einen Geist zu sehen (24,37). Die zweite Aussage betont die Wirklichkeit der Anwesenheit, wobei die Kontinuität und Identität durch einige plastische Vermerke ausgedrückt werden: «Seht meine Hände und meine Füße: Ich bin er selbst» (24,39) Man kann ihn berühren, und er ist fähig zu essen. Diese beiden Beteuerungen: Geist und Leib, bilden einen Kontrast und sind gruppiert um das Wort «Ich bin er selbst».

Und dann finden sich noch, aber in einer anderen Ausdrucksweise als bei Paulus, Aussagen über folgendes: die Sendung, die den zweiflerischen Jüngern anvertraut wird; ihr künftiges Zeugnis über dieses Geschehen: er ist auferstanden; wie sie die geflohenen Jünger wieder in ihre Gemeinschaft aufnehmen; wie sie den Geist empfangen, um die nötige Kraft für die Verwirklichung ihrer Sendung zu haben.

So konzentriert Lukas die gesamte Ostererfahrung der Zeugen. Die erzählerischen Details laufen darauf hinaus, den Sinngehalt zur Wirkung zu bringen. Lukas verwendet nicht das Wort «Leib», aber durch die Übereinanderlegung von zwei unterschiedlichen Zeichnungen, deren eine zur anderen in einem Hiatus steht, gibt er der Wahrheit Relief, die aus ihren zusammengefügten Unterschieden hervorleuchtet (als Gespenst vorgestellter Geist, berührbare Person). Dies läßt sich so als wesentliches Ergebnis umsetzen: Der die Initiative ergreift, ist nicht mehr bloß der wiedergefundene Meister, der enthüllte leidende Gottesknecht, der kundgewordene Herr: Es ist «er», in seiner wahrsten Identität, in seiner realsten Kontinuität, in seiner souveränsten Initiative. Es ist wahrhaftig «er selbst», weil er nicht mehr «derselbe» ist. Es ist wohl er, weil er sich gewandelt hat, weil er anders ist. Er ist jetzt dieses andere geworden, das Lukas schon bei der Verklärung ankündigte, da er sagte: «Der Anblick seiner Person (oder seines Antlitzes) wurde ein anderer» (Lk 9,29).

Lukas bringt so die doppelte Initiative zum Ausdruck, die in den paulinischen Wendungen «Leib der Auferstehung» oder «Leib der Herrlichkeit» enthalten ist: Jesus ist vollständig «er selbst» nur, indem er anders wird. Hier, bei den Erscheinungen des Auferstandenen, bricht seine Initiative durch: Er gibt sich seinen Jüngern nicht nur zu sehen, er will sich erweisen als der, der wahrhaft «er selbst» ist, weil er anders ist.

Das vierte Evangelium bietet Züge, die denen des Lukas-Evangeliums nahekommen. Johannes betont die Wirklichkeit des Leibes des Auferstandenen (Jo 20,17.20.27). Die Initiativkraft und die Umgestaltung Jesu sind angedeutet durch die Weise, wie er bei verschlossenen Türen unter sie tritt (Jo 20,19.26).

Lk und Jo, die beiden für Griechen bestimmten Evangelien, haben also dieselbe Intention: die Initiative Jesu bei der Auferstehung deutlich zu machen.[1] Die Erscheinungen hängen von ihm ab und nicht von den Jüngern.[2] Jesus zeigt sich in seiner wahren Wirklichkeit, da er, obwohl «er

selbst», ganz anders geworden ist. Diese Identität in ihrer offenbarungsmächtigen Differenz hat Paulus übernommen und daraus auf zweifache Weise die Folgerungen für die Glaubenden gezogen: a) Wenn Jesus nicht auferstanden ist, dann gibt es keine Auferstehung der Toten. b) Der umgestaltete Leib zeigt an, daß die Auferstehung stattgefunden hat: der Leib der Niedrigkeit ist zum Leib der Herrlichkeit geworden (Phil 3,21).

Am Ziel dieser Untersuchung über den Auferstehungsleib bleiben einige Fragen: 1. Gibt es Tote, die nicht gläubig gewesen sind und deren «inneres Wesen» nicht als Träger der leiblichen Identität erfunden wird? 1 Pt 3,18–4,6 antwortet zum Teil auf diese Frage: Das Evangelium wurde durch Christus den Toten verkündigt. Aber es wird nicht genauer ausgeführt, ob dieses Handeln sich auf die beschränkt, die vor der irdischen Ankunft Christi gelebt haben, oder ob es sich auf alle erstreckt als eine letzte Chance. 2. Dn 12,2 und Jo 5, 29 setzen eine Auferstehung voraus «zur Schande und zum ewigen Grauen» (Dn) oder «zum Gericht» (Jo). Kann man aber dann von «Auferstehung» sprechen? Und zwar im Sinne eines Eingehens in die Fülle des Lebens mit einem umgestalteten Leib? Sicherlich nicht! Hat nicht das vierte Evangelium Auferstehung und Leben in der Person Jesu zusammengebunden (Jo 11,25)? Handelt es sich da nicht eher um das Erscheinen vor dem großen Gericht, auf das angespielt wird in Mt 11,22; 12,41–42; 25,46; Apg 24,15; Offb 20,5. 12.13?

Der Apostel Paulus, der schon bei der positiven Verwendung des Wortes Auferstehung – angewandt auf Jesus und auf die Gläubigen – Schwierigkeiten begegnet war, hat es verstanden, einen Beweis seiner Klarsicht zu geben, indem er die Idee einer doppelten Auferstehung, der man im späteren Judentum begegnen konnte, nicht auf seine Rechnung übernahm. Er hat aus der Auferstehung das Leben schlechthin gemacht, das die Person in ihrer tiefsten Identität enthüllt, und so konnte er nicht von einer Auferstehung der Bösen sprechen!

Muß man sagen, daß Paulus selbst für die Gläubigen nicht völlig sicher war, daß alle zur Auferstehung gelangen? Wir glauben nicht, daß der Text von Phil 3,11 so verstanden werden muß. Wenn Paulus sagt: «... wenn ich hingelangen könnte zur Auferstehung der Toten», so überläßt er damit alle Initiative seinem Herrn (vgl. Phil 3,21). Er ist es, der den Leib der Niedrigkeit in den Leib der Herrlichkeit umwandeln wird. Aber Paulus könnte zwei Gedanken haben: Demut des Verfolgers vor dieser Gnade, die ihm widerfahren ist (wie in 1 Kor 15,8–9) oder auch die Hoffnung, schon nach kurzer Zeit zur Auferstehung zu gelangen, wenn er noch am Leben ist. Er würde dann die Umgestaltung erfahren, die 1 Kor 15,52 angedeutet ist.

[1] 362.

[2] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (Tübingen 1953) 192.

[3] M. Carrez, De la Souffrance à la Gloire (Neuchâtel et Paris 1964) 145–164; M. Carrez, L'herméneutique paulinienne de la Résurrection: E. de Surgy, P. Grelot, M. Carrez, S. George, J. Delorme, X. Léon-Dufour, La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne (Paris 1969) 59–63.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MAURICE CARREZ

geboren am 24. Februar 1922 in Nazelles, 1949 in der reformierten Kirche Frankreichs ordiniert. Er studierte an den Universitäten von Lille und Paris sowie an den evangelisch-theologischen Fakultäten von Paris und Basel, ist Lizentiat der Philosophie, erwarb das Diplom für alte semitische Sprachen und ist Doktor der Theologie. Er ist Professor für Neues Testament an der evangelisch-theologischen Fakultät von Paris und veröffentlichte unter anderem: De la souffrance à la gloire (Paris 1964).

Pierre Benoit

Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tod?

Die Auferstehung des Leibes ist schon in sich eine Wahrheit, der man nur schwer zustimmen kann. Die einen halten sie für unmöglich, die anderen für unnütz. In den Augen der Materialisten teilt sie die Absurdität jeder Idee vom Fortleben. Für die Spiritualisten belastet sie die Unsterblichkeit der Seele allein mit einer überflüssigen Bürde. Es bedurfte der biblischen und christlichen Offenbarung, um zu lehren, daß der Leib, das gute Werk des Schöpfers, ebenso wie die Seele vom Joch der Sünde befreit werden und das Leben wieder erhalten soll und daß ihm das Heil erworben ist von Jesus Christus, der in seinem Leib wie in seiner Seele über den Tod triumphierte. Die vorhergehenden Artikel haben diese wesentliche Botschaft des Glaubens soweit möglich in Erinnerung gebracht und begründet.

Doch auch für den Gläubigen bleibt eine Schwierigkeit, die sich aus der Verzögerung dieser ihm verheißenen totalen Erneuerung ergibt. Er anerkennt im Glauben, daß Jesus Christus wahrhaft im Leib auferstanden ist, und sein Glaube lehrt ihn darüber hinaus, daß diese Auferstehung des Erstgeborenen Unterpfand seiner eigenen Auferstehung ist (1 Kor 15,20–22; Röm 8,11). Doch würde gerade die Logik erfordern, daß die Wirkung gleich auf die Ursache folgt, daß sich der Auferstehung des Herrn gleich die seiner Gläubigen anschließt. Wenn einmal der Tod durch Christus besiegt ist, müßte er die Menschen freigeben, die er gefangen hält und nicht immer neue und weitere in seine Gefangenschaft nehmen. Doch damit ist nichts. Die Verstorbenen der Vergangenheit bleiben in ihren Gräbern; die Lebenden sterben weiterhin; die den einen wie den anderen verheißene Auferstehung verzögert sich von Generation zu Generation, und das bereits seit Jahrhunderten.

Dieser ständig wachsende Aufschub muß den Geist beängstigen und den Glauben beunruhigen. Wie soll man sich die Auferstehung eines seit Jahrhunderten in der Erde verfallenen Leibes vorstellen? Celsus und Porphyrius haben sich darüber lustig gemacht. So sehr die Rückkehr zum Leben nach einer kurzen Todesfrist denkbar schien – vor allem in dem Maße, in dem man sich, im übrigen fälschlich, diese Rückkehr als Wiederbelebung des noch bestehenden Leichnams, der noch vorhandenen Gebeine, vorstellte –, so undenkbar erscheint dieses Wiederaufleben nach einer langen Wartezeit, wenn der Leib vollkommen aufgelöst und in einem kosmischen Universum aufgegangen ist.

Diese Schwierigkeit wird erst wirklich überwunden durch ein richtiges Verständnis dessen, was Auferstehung bedeutet – nämlich nicht Wiederbelebung eines Leichnams, sondern Erschaffung eines erneuerten Wesens. Paulus hat sich darüber nach besten Kräften ausgesprochen (1 Kor 15,35–53). Doch eine andere Schwierigkeit bleibt, für die man in der geoffenbarten Lehre keine so leichte Lösung finden kann. Wie soll man sich dieses «Zwischenstadium» vorstellen, in das der Christ sich zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung verwiesen sieht? Gestattet die biblische Anthropologie, darin ein echtes Leben ohne Leib zu sehen? Wie soll man sich die Situation des Menschen während dieser langen Wartezeit vorstellen: als volle geistige Aktivität seiner (vom Leib) «getrennten» Seele, oder als «Schlafzustand» ihrer Kräfte? Und wenn keine dieser Lösungen befriedigend ist – muß man dann nicht die Behauptung, die die Schwierigkeit schafft, revidieren: jene Verschiebung der Auferstehung auf das «Ende der Zeiten», auf die Parusie? Wäre es dann nicht leichter, sich eine Auferstehung zu denken, die für jeden gleich nach seinem Tod eintritt?

Viele neigen heute zu dieser Annahme, und das Problem verdient, daß man sich damit auseinandersetzt. Im übrigen ist es gar nicht neu, und wir finden Anzeichen dafür bereits zu Beginn des Christentums.

Die ersten Todesfälle gleich nach der Auferstehung des Herrn müssen die Brüderschaft der Christen sehr betroffen haben. Christus hatte den Tod besiegt – und nun übte er immer noch seine Schreckensherrschaft aus! Man hat eine Spur dieser Erregung in der seltsamen Episode von Ananias und Saphira erblicken wollen (Apg 5,1–11).[1] Doch ist es nicht sicher, daß hier der Ton auf der Verfrühtheit dieser beiden Todesfälle liegt; er liegt vielmehr auf ihrem erschreckenden und numinosen Charakter, der die Präsenz des Heiligen Geistes, den man nicht belügen darf, in der Gemeinde kundtut.

Auf jeden Fall bezeugt der Erste Thessalonicherbrief, die älteste Schrift des Neuen Testamentes, unbestreitbar die Unruhe, von der wir eben sprachen. Weniger weil man sich wunderte, Brüder sterben zu sehen, sondern weil man fürchtete, sie seien am Tag der Wiederkehr des Herrn im Nachteil. Paulus beruhigt seine Gläubigen, indem er ihnen beteuert, daß diese Verstorbenen rechtzeitig auferstehen werden, um zusammen mit ihren noch lebenden Brüdern an der endgültigen Wiederkehr des Herrn teilzunehmen (1 Thess 4, 13–18). Er sagt in diesem Zusammenhang nichts über das Schicksal dieser Verstorbenen in der Zeit zwischen ihrem Tod und ihrer Auferstehung. Außerdem scheint auch er anzunehmen, daß die Wartezeit nur sehr kurz sein soll.

Aber immer mehr Zeit verstreicht, ohne daß Christus wiederkehrt, und die immer länger werdende Wartefrist weckt nach und nach Zweifel: Kann man wirklich auf eine künftige Auferstehung rechnen? Hat nicht die Taufe bereits die eigentliche, ganz geistige Auferstehung bewirkt, nach der nichts mehr zu erwarten bleibt? Abgesehen davon, daß sie die Unruhe einer ins Unbestimmte verlängerten und enttäuschten Erwartung beschwichtigte, bot diese Lösung den Vorteil, dem Widerstreben des griechischen Geistes gegen eine leibliche Auferstehung Genugtuung zu geben.

Wenn man verschiedenen modernen Exegeten glauben darf, hat Paulus bereits in Kapitel 15 des Ersten Korintherbriefes einen derartigen Irrtum zurückgewiesen. Doch die Beweisführung, die er vorlegt, scheint einer solchen Interpretation nicht voll und ganz zu entsprechen. Gleichwohl taucht die Lehre von der «bereits erfolgten Auferstehung» zweifellos einige Jahre später auf, in 2 Tim 2, 17f, wo sie dem Hymenäus und dem Philetus zugeschrieben wird. Allerdings gestattet die kurze Anspielung, die sich auf sie bezieht, keine klare Vorstellung von der Art ihres Irrtums. Hätten sie einfach gesagt, die Taufe sei bereits eine Art Auferstehung, so hätte man ihnen kaum etwas vorwerfen können. Das hat Paulus selbst auch gesagt. Aber weil ihre Lehre «bei manchen den Glauben» zerstörte, dürften sie zweifellos jede weitere Auferstehung in der Zukunft geleugnet haben. Aber weshalb und in welcher Form?

Wenn wir auch nur schwer erkennen, wie sich diese Dinge positiv zugetragen haben, so ahnen wir doch die Gründe ihrer Ablehnung: Einerseits war es die typisch griechische Abneigung gegen eine Auferstehung des Leibes, vor allem in der sehr materiellen Form, wie sie von bestimmten jüdischen und christlichen Kreisen behauptet wurde; auf der anderen Seite war es die ständig wachsende Verzögerung der Parusie, die eine leibliche Auferstehung immer unvorstellbarer werden ließ.

Im 2. Jahrhundert verbreitet sich die Lehre von der «bereits erfolgten Auferstehung» immer mehr, vor allem in gnostischen Kreisen, und zweifellos aus denselben Gründen. Die verschiedenen Formen, in denen man sie versteht, erscheinen dabei noch deutlicher. Für Demas und Hermogenes in den *Acta Pauli* Kap. 14, scheint die stark jüdische Vorstellung eines Fortlebens durch die Kinder zu genügen. Aber derselbe zweifellos überarbeitete Text fügt dann noch die Kenntnis des wahren Gottes hinzu. Nun findet sich aber der Gedanke einer geistigen Auferstehung, die in der Anerkennung der Wahrheit besteht und jede künftige leibliche Auferstehung ausschließt, auch bei den valentinianischen Gnostikern wieder.[2] Nach ihrer Auffassung empfängt der Mensch durch den Glauben und die Taufe die Erkenntnis *(γνῶσις)* seines wahren, «pneumatischen» Wesens: eine Erleuchtung, die ihn aus dem Tod der Unwissenheit heraustreten läßt und ihn zum unvergänglichen Leben erweckt. Wenn er auf diese Weise geistig auferweckt ist, kann er nicht mehr sterben. Natürlich muß er den physischen Tod erleiden, doch wird dieser nur vernichten, was in ihm «leiblich» und «psychisch» ist.[3] Sein eigentliches «pneumatisches» Wesen, das durch die Vereinigung mit Christus wiedergefunden ist, wird für immer bleiben. Sie geben sogar eine Auferstehung des «Fleisches» zu, aber unter der Bedingung, daß diese als Eingliederung in das pneumatische Fleisch Christi verstanden wird, in dem sich der Logos und der Geist befinden.[4] Und diese Auferstehung geschieht bereits im Augenblick des Todes. Eine Auferstehung der Leiber «am Ende der Zeiten» wird entschieden geleugnet.

Diese gnostische Konzeption gründet sich zwar auf die authentische Lehre des Apostels Paulus, die wir uns eben vergegenwärtigt haben, weicht aber durch ein ontologisches und deterministisches, der Auffassung des Apostels fremdes Heilsverständnis von ihr ab. Sie verdankt ihr jedoch eine echt christliche Inspiration, und ihr Versuch, die paulinische Lehre von der mystischen Vereinigung mit Christus schon bei der Taufe und nach dem Tod auszuwerten, ist nicht uninteressant. Ihre Ablehnung einer künftigen Auferstehung des Leibes ist von der traditionellen Orthodoxie nicht akzeptiert worden. Sie verstößt auch in der Tat gegen die formelle Lehre des Neuen Testamentes, wie wir gleich sehen werden. Dennoch enthält sie viel-

leicht einen Wahrheitsanteil, der beachtet zu werden verdient.

Das Problem, das aus der ständig wachsenden Verzögerung der Parusie entsteht, hat keineswegs nur häretische Geister beunruhigt. Es hat bereits die Autoren des Neuen Testamentes bewegt, und es ist recht interessant festzustellen, wie ein Paulus oder ein Johannes auf diese Schwierigkeit reagiert haben, vor allem in dem Punkt der Auferstehung der Christen, der uns hier interessiert.

In den Paulusbriefen läßt sich unschwer eine Entwicklung feststellen. Im Ersten Thessalonicherbrief und noch sechs Jahre später im Ersten Korintherbrief hält er die Parusie für immer noch nahe genug bevorstehend, um sich selbst, zumindest hypothetisch, zu denen zählen zu können, die sie unter den Lebenden antreffen wird. Unter diesen Umständen bildet das Los der Christen, die während der Zwischenzeit gestorben sind, kein ernsthaftes Problem: Sie werden auferweckt, um dem Herrn zugleich mit den Lebenden entgegenzugehen (1 Thess 4,15–17) die, so erklärt näher 1 Kor 15,51–52, selbst umgewandelt werden müssen. Dabei wird kein Wort über den Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung gesagt, der alles in allem nur von sehr kurzer Dauer sein kann.

Doch bereits kurze Zeit danach, im Zweiten Korintherbrief, rechnet der Apostel, zweifellos unter dem Einfluß schwerer Prüfungen, die ihn in Lebensgefahr gebracht (1 Kor 15,32; 2 Kor 1, 8–10; 4,7–12) und in ihm «den äußeren Menschen» (2 Kor 4,16) zerrüttet haben, damit, vor der Rückkehr Christi sterben zu müssen, das heißt vor dem großen, entscheidenden Tag, an dem die Christen ihren Leib der Herrlichkeit empfangen werden (2 Kor 5,1–10). Zweifellos hätte er sich lieber «überkleidet (survêtir)» wie die Lebenden, die dann umgestaltet werden, und sich nicht zunächst «entkleidet (dévêtir)» wie die, die sterben und auferweckt werden müssen. Wichtig ist, daß er sich mit der Gewißheit tröstet, daß er selbst ohne seinen Leib, in einem Zustand der «Nacktheit», bereits «beim Herrn» sein wird. Er sagt nicht deutlich, wie er dieses Leben mit Christus außerhalb des Leibes versteht; aber zwei Dinge sind sicher: Einerseits verzichtet er nicht auf die traditionelle Auffassung von der am Ende erfolgenden Auferstehung, bei der alle, seien sie mit ihrer «ewigen Bleibe» (Vers 1) «wieder bekleidet» oder «überkleidet», «offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi» (Vers 10; vgl. 4,14); andererseits räumt er ein, daß es schon nach dem Tod und vor der Auferstehung ein Leben außerhalb des Leibes beim Herrn gibt, das wünschenswerter ist als das Leben im Leibe fern von ihm (Verse 6–8).

Dieselbe Perspektive finden wir in dem gleichzeitigen Philipperbrief.[5] Auch hier hält er an der Idee der Entscheidung am Ende der Zeit fest, bei der der Erlöser und Herr Jesus Christus vom Himmel her wiederkommt und «den Leib unserer Niedrigkeit verwandeln und dem Leib seiner Herrlichkeit gleichgestalten wird» (Phil 3,20–21; vgl. 3,11); aber auch hier läßt er bereits nach dem Tod und vor dieser endgültigen Entscheidung Raum für ein Leben mit Christus, das dem Leben hienieden vorzuziehen ist (1,21–24).

Das Motiv dieser Einstellung des Apostels Paulus ist in seiner Grundüberzeugung zu suchen, daß der Christ bereits jetzt auf eine geistige, verborgene aber reale Weise das Leben Christi besitzt, und zwar durch eine bei der Taufe vollzogene Vereinigung. Je mehr daher der entscheidende Augenblick der vollen und endgültigen Gemeinschaft im Auferstehungsleib auf sich warten läßt, desto mehr legt der Apostel Wert auf die Feststellung, daß das Wesentliche bereits jetzt gegeben ist. In seiner Ausführung über die Taufe in Röm 6,1–11 erklärt er, daß der Tod des Christen bereits in der mystischen Form des Sakramentes vollzogen ist und er schon aus dem neuen Leben Christi in Gott lebt. Noch wagt er nicht zu sagen, daß der Christ bereits auferstanden sei.[6] Doch bald schon wird er auch dies wagen.

So trägt er in den Gefangenschaftsbriefen, der letzten Etappe seines theologischen Denkens,[7] in der Tat keine Bedenken mehr zu sagen, daß der Christ in der Taufe mit Christus begraben und mit ihm auferweckt ist (Kol 2,12). Der Epheserbrief geht sogar noch weiter: Er erklärt, daß wir schon «mit versetzt sind in den Himmel» (Eph 2,6). Gleichzeitig aber beharrt Paulus darauf, daß dieses neue Leben der Auferstandenen mit Christus in Gott verborgen bleibt und erst mit dem Erscheinen Christi, das heißt mit der Parusie, sichtbar wird (Kol 3,1–4).

Doch spürt man, daß Paulus zwar die traditionelle Aussage von der Auferstehung am Ende der Zeit achtet, ihr dabei aber immer weniger Bedeutung zumißt und das Wesentliche als bereits geschehen ansieht. Seine Eschatologie, die anfangs Zukunftsvision war, ist mehr und mehr schon realisierte Wirklichkeit geworden. Darin lag etwas, das dazu angetan war, gnostische Auffassungen zu wecken, wie wir sie eben gesehen haben.

Darin liegt ferner etwas, das uns selbst zum Nachdenken veranlassen kann in einer Zeit, zu der das Warten auf die Parusie bereits beträchtlich länger währt als zur Zeit des hl. Paulus.

Ehe wir zu diesen Überlegungen übergehen, wird uns ein kurzer Überblick über das Vierte Evangelium in diesem eine der des Apostels Paulus sehr ähnliche Dialektik enthüllen. Man sieht darin zugleich, ja sogar häufig nebeneinander, scheinbar widersprüchliche Aussagen auftreten. Auf der einen Seite die Verkündigung der Auferstehung «am Jüngsten Tag», nicht allein von Marthas Lippen, als Ausdruck eines traditionell jüdischen Glaubens (Jo 11,24), sondern auch von den Lippen Jesu selbst (6,39.40.44.54). Auf der anderen Seite die Erklärung, daß wer an Jesus glaubt, bereits das Leben in ihm hat (5,24; 6,40.47), vom Tod zum Leben gegangen ist (5,24f) und nicht mehr sterben wird (11,26). Dieselbe Verheißung wird dem gegeben, der sein Fleisch ißt, das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist (6,50–51 und 58), und der sein Wort bewahrt (8,51). Tatsächlich besteht hier, wenn man die Dinge aus der Nähe betrachtet, kein wirklicher Widerspruch, denn Johannes spricht nicht von bereits geschehener Auferstehung wie Paulus es im Blick auf die Taufe getan hat. Für ihn wird dieses Sakrament vielmehr eine «neue Geburt» (3,3–8). Es besteht nur ein Gegensatz zwischen dem bereits erworbenen Heil und seiner noch in der Zukunft liegenden Vollendung, zwischen der schon Wirklichkeit gewordenen Eschatologie und der Eschatologie, die noch kommt. Es ist jene unvermeidliche Dialektik des «Nicht-mehr» und des «Noch-nicht», die im Zentrum der Heilsgeschichte liegt aufgrund dessen, daß der Sieg Christi über den Tod nicht mit dem Ende der alten Welt zusammenfällt.

Diese verschiedenen Formen, die Dinge zu sehen, sind komplementär, und der Geist kann stärker auf der einen oder auf der anderen beharren. Wir haben bei Paulus in der Abfolge seiner Schriften eine Entwicklung gesehen. Wir können uns durchaus eine ähnliche Entwicklung in der johanneischen Tradition vorstellen, jedoch mit dem Unterschied auf der literarischen Ebene, daß die divergierenden Aussagen sich nicht auf eine Vielzahl von Briefen aufteilen, sondern in einer Schrift zusammengefaßt sind als sukzessive Redaktionsschichten. Die Exegese hat das Recht, diese Schichten zu unterscheiden, nicht aber, die einen festzuhalten und die anderen abzulehnen. Für den Glauben sind sie gleicherweise von Gott inspiriert, und die Theologie muß sie alle annehmen, um aus ihrer dialektischen Konfrontation die komplexe Wahrheit herauszulösen. Man begreift jedenfalls, daß die gnostische Häresie, indem sie wie jede αἵρεσις «ausgewählt hat», bei der johanneischen Idee von dem dem Tode entronnenen Gläubigen stehengeblieben ist, um sie mit der paulinischen Idee von der bereits eingetretenen Auferstehung zu kombinieren und daraus ihre Lehre abzuleiten.

Wenn wir nun unsererseits über dieses Problem nachdenken, dessen Elemente und Lösungsversuche wir eben gesehen haben, werden wir auf drei Fragen eine Antwort zu finden suchen: 1. Welche Glaubensgegebenheiten müssen wir annehmen, und welches Gleichgewicht dürfen wir in ihre Komplexität hineinbringen? – 2. Wie läßt sich das «Zwischenstadium» denken, in das wir nach dem Tod eintreten? – 3. Gibt es hierbei nicht ein Problem der «Zeit», das uns berechtigt, ja auffordert, in all dies eine gewisse Relativität hineinzubringen?

1. Im Gefolge der Apostel Paulus und Johannes und des ganzen Neuen Testamentes hat der christliche Glaube stets an der Erwartung eines «Endes der Welt» festgehalten, das sich nicht aus seinem Glaubensbekenntnis streichen läßt. Die Zeit der alten Welt, der Sünde und des Todes ist noch nicht beendet; und es ist für den Glauben gewiß, daß sie enden muß. Die Leiblichkeit wird nicht aus der neuen Welt verschwinden, doch kann sie in diese nicht so eingehen, wie sie ist (1 Kor 15,50) und muß vom Geist umgewandelt werden. Das leibliche Element des Menschen muß an dieser pneumatischen Erneuerung teilnehmen. Daher verbindet der Glaube mit dem Ende der Welt die Auferstehung der Toten.[8] In diese allgemeinen Begriffe gefaßt, haben wir hier eine Lehre, die zum traditionellen Lehrgut der Kirche gehört.

Doch haben wir gesehen, daß Theologen wie Paulus und Johannes diesen Ausblick auf das Ende zwar voll und ganz beibehalten, dabei aber die Tendenz zeigen, sie abzuschwächen zugunsten einer näherliegenden, aber nicht minder gewissen Erwartung einer Vereinigung mit Christus schon nach dem Tod des Einzelmenschen (Paulus), einer Vereinigung, die so wirksam ist, daß sie einer Befreiung vom Tod gleichkommt (Johannes). Ferner liegt in dieser Verschiebung des Schwerpunktes der Hoffnung die kostbare Lehre, das wesentlich Neue am Christentum – die lebendige Gemeinschaft des Gläubigen mit dem auferstandenen Christus, die schon jetzt durch Glauben und Taufe vollzogen wird – nicht der traditionellen, vom Juden-

tum übernommenen Lehre von einer erst am Ende stehenden Entscheidung zu opfern, die auf die Vollendung dieser Weltzeit verschoben ist.

Denn diesem Problem liegt das Zusammentreffen zweier Perspektiven zugrunde, die sich nicht leicht in ein umfassenderes Ordnungsgefüge bringen ließen. Das Urchristentum hat vom Judentum die Erwartung des Tages Jahwes mit seiner kosmischen Erschütterung empfangen, mußte diese aber mit der Erfahrung des Sieges, den Christus durch seine Auferstehung über den Tod errungen hat, kombinieren.[9] Es hat diese Kombination auf verschiedene Arten und Weisen versucht, ohne zu einer vollendeten Klarheit zu gelangen. Unser spezielles Problem veranschaulicht diese Schwierigkeit sehr gut.[10] Die zweifache Auferstehung – die geistige und die leibliche – ist die Folge der Verdoppelung, die durch das christliche «Paradox» der bereits in der Person Christi eingeleiteten, aber noch nicht in den Personen seiner Gläubigen vollendeten messianischen Zeit, in die Eschatologie hineingebracht worden ist. Hier liegt ein Mysterium, bei dem wir die beiden Enden der Kette festhalten müssen, ohne vielleicht jemals sehen zu können, wie sie zusammenhängen. Doch dürfen wir mit Paulus und Johannes den am spezifischsten christlichen Aspekt dieser komplexen Gegebenheit betonen: den des neuen Lebens in Christus, das wir bereits durch die Taufe empfangen haben und das sich nach dem Tod fortsetzt.

2. Ferner müssen wir versuchen, uns einen Begriff davon zu machen, was dieses Leben «mit Christus» für den Christen im Zustand der «Nacktheit», das heißt außerhalb seines irdischen Leibes, sein kann. Paulus versucht sich an diesem Problem, ohne jedoch das Geheimnis voll zu durchdringen; doch liefert er Elemente zu seiner Lösung. Wir wollen zwei davon herausgreifen.

Das erste ist, daß er ganz gewiß nicht an eine «unsterbliche Seele» nach Art des Platonismus denkt.[11] Für ihn wie für das gesamte biblische Denken ist die Seele, die von Gott mit dem Leib zusammen geschaffen wurde, sterblich wie er. Ja, sie ist gestorben durch die Sünde. Wenn Gott ihr das Leben durch die Verzeihung der Erlösung wiedergibt, dann geschieht das keineswegs dadurch, daß er in ihr ein Leben befreit, das sie von Natur aus gehabt hätte, sondern vielmehr dadurch, daß er dieses Leben neu schafft, das sie vollkommen und in jeder Hinsicht verloren hatte. Der Wirker dieser Neuschöpfung ist der Geist, der schafft und belebt. Dieser Heilige Geist, den der auferstandene Christus in Fülle besaß, wird von diesem seinem Gläubigen mitgeteilt, der von dem Augenblick an aus ihm, in ihm, durch ihn und für ihn lebt. Diese in der Taufe vollzogene Vereinigung ist aus sich endgültig. Und man begreift, daß für Paulus der Tod des Leibes sie nicht unterbrechen kann. Er glaubt vielmehr und er hat es auch gesagt, daß der irdische Leib von Christus fernhält, so sehr, daß das Fernsein von diesem Leib uns Christus näherbringt (2 Kor 5,6–8). Die Frage stellen, wie die Seele erkennen und lieben kann ohne Hilfe ihres Leibes und dies als möglich oder unmöglich beurteilen, bedeutet in Kategorien der natürlichen – griechischen oder semitischen – Psychologie denken, die nicht die der geoffenbarten Botschaft sind, auf deren Boden sich der hl. Paulus gestellt hat. Für ihn geht es weder um eine von Natur unsterbliche Seele, die in ihrem Zustand der «Getrenntheit» in normaler Weise tätig ist, noch um eine Seele, die mit Notwendigkeit an den Körper gebunden und zu einem «Schlafzustand» verurteilt ist, sobald dieser stirbt. Für ihn handelt es sich um einen «Geist», der durch die Neuschöpfung und die Einwohnung des Geistes Christi in den Menschen eingesenkt ist (2 Kor 5,5) und der aus dieser Quelle die Kräfte eines neuen, übernatürlichen, geheimnisvollen, aber wirklichen Lebens schöpft.

Ja, man kann noch weiter gehen. Es scheint, als sei die «himmlische Wohnung», die wir schon jetzt im Himmel besitzen (2 Kor 5,1) nicht ein individueller Auferstehungsleib, der bereits im voraus bereitgestellt wäre und die Jahrhunderte hindurch auf den Augenblick wartet, in dem er uns bekleiden kann. Es handelt sich vielmehr um den Leib des auferstandenen Christus selbst,[12] der bereits in den Zustand der himmlischen Herrlichkeit eingesetzt ist und darauf wartet, sich dort endgültig und in vollem Umfang seine Auserwählten zu verbinden. Mit diesem Leib Christi, der mit sich die Leiber aller Christen als seine Glieder vereint,[13] sind wir bereits in mystischer Weise bekleidet durch die Taufe (Gal 3,27; Röm 13,14). Kann man nun nicht zugeben, vor allem wenn man mehr in den anthropologischen Kategorien des semitischen Monismus als des platonischen Dualismus denkt, daß der Geist, der die Seele belebt (das *πνεῦμα* des *νοῦς*, Eph 4,23) über den Tod des irdischen Leibes hinaus ein geheimnisvolles, aber lebendiges Band mit diesem auferstandenen Leib Christi wahrt und in ihm die Quelle und Möglichkeit einer übernatürlichen und glückseligen Tätigkeit findet? Diese Sicht macht es keineswegs überflüssig, die Auferstehung des Leibes am Ende der Zeiten als letzte,

endgültige Erlösung des Menschen als ganzen zu erwarten (Röm 8,23), gestattet uns aber, für die Zwischenzeit an einen bereits wesentlichen Besitz des himmlischen Lebens zu denken aufgrund der Gemeinschaft mit Dem, der schon jetzt in der Totalität seines auferstandenen Wesens – Seele und Leib – dieses Leben in Fülle besitzt.[13]

3. Eine dritte und letzte Überlegung kann dieses Problem weiter klären, indem sie es relativiert. Was bedeutet «Ende der Zeiten»? Zweifellos ist damit unsere irdische Zeit, die Zeit unserer gegenwärtigen Welt gemeint. Doch die Zeit der «zukünftigen» oder sagen wir besser «neuen» oder «höheren» Welt ist gewiß anderer Art.[14] Diese Welt, deren Zentrum der auferstandene Christus ist, lebt auch in einer gewissen Zeit, ebenso wie sie an einem bestimmten Ort situiert ist. Als neugeschaffene bleibt sie geschaffen, geschaffen auf der Grundlage der Körperlichkeit. Es gibt eine Dauer, die verschieden ist von der punktuellen und unzeitlichen Ewigkeit Gottes. Doch diese Dauer entzieht sich vollkommen unserer Vorstellung. Was können wir dann, wenn wir davon sprechen, anderes tun als stammeln? Wir wenden auf sie im analogen Sinne die Gegebenheiten unserer Erfahrung an; und das ist berechtigt, ja notwendig, wenn wir uns überhaupt ausdrücken wollen. Gott selbst hat es in den Schriften der Offenbarung so gehalten. Aber wir dürfen uns durch diese Begriffs- und Vorstellungsübertragung der Sprache nicht täuschen lassen, noch das «ewige Leben», die «kommende Welt», das «Ende der Zeiten» nach dem Maß unserer irdischen Zeit messen. Diese Warnung ist zweifellos negativ, denn sie sagt uns nichts Positives über das Wesen der höheren Zeit; und doch ist sie eine Wohltat, weil sie uns auffordert, die Ausdrucksformen einer notwendig ungeschickten Sprache zu relativieren.[15]

Kurzum: wenn wir mit dem traditionellen Glauben glauben sollen, daß unsere Leiber am Ende der alten Weltzeit, in die wir hineingestellt sind, auferstehen werden, müssen wir zugleich bekennen, daß wir nicht das geringste von dem wissen, dem dieses Ende unserer Zeit in der neuen und bereits wirklichen Welt, in der der auferstandene Christus lebt, entspricht. Und da wir uns im übrigen bereits hienieden im Geist dem Leibe des auferstandenen Christus vereint wissen, können wir glauben, daß wir schon nach unserem Tod als Einzelmenschen in dieser Vereinigung, die keine Unterbrechung duldet, Quelle und Mittel unserer wesenhaften Glückseligkeit finden werden.

[1] Ph.-H. Menoud, La mort d'Ananias et de Saphire (Actes 5, 1–11) = Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à Maurice Goguel (Neuchâtel 1950) 146–154.

[2] Siehe in der Ausgabe von De Resurrectione (Epistula ad Rheginum) von M. Malinine, H.-C. Puech, G. Quispel, W. Till (Zürich-Stuttgart 1963) die Einleitung von Puech und Quispel X–XIV, XXIX. – Vgl. auch J.-E. Ménard, L'Evangile selon Philippe (Straßburg 1967) 15f.

[3] Das gilt zumindest für die orientalischen Valentinianer; vgl. Puech und Quispel aaO. XXII–XXIV.

[4] Evangile selon Philippe, Seite 58, Zeile 26 bis Seite 59 Zeile 19.

[5] Ich denke, daß der Philipperbrief während des Aufenthaltes in Ephesus (54–57) und nicht während der römischen Gefangenschaft (61–63) geschrieben worden ist.

[6] Ein wenig vorher, nämlich zu 1 Kor 6,14, gibt es eine Textvariante, der zufolge Paulus sagt, daß Gott «uns auferweckt hat». Aber diese Anspielung auf die geistige Auferweckung der Taufe, die in sich völlig legitim ist, scheint an dieser Stelle im Gesamtzusammenhang der literarischen Entwicklung der paulinischen Schriften verfrüht; diese im übrigen nur auf schwachen Füßen stehende Variante muß abgelehnt werden.

[7] Ich halte die beiden Briefe für paulinisch, obwohl die Redaktion des Epheserbriefes wohl einem Schüler-Sekretär zugeschrieben werden muß, dessen mühsame und bisweilen ungeschickte literarische Methoden unschwer erkennbar sind. Vgl. Exégèse et Théologie III (Paris 1968) 318–334.

[8] Bisweilen auch als «Auferstehung des Fleisches» bezeichnet, wobei dieser im übrigen in der Tradition sehr weit zurückreichende Ausdruck nur die physische Wirklichkeit der Auferstehung betonen will. So wie der Ausdruck verwendet ist, wird «Fleisch» im Sinne von «Leib» verwendet. Vgl. H. B. Swete, The Resurrection of the Flesh: Journal of Theological Studies 18 (1917) 135–141.

[9] Ja, das Judentum zur Zeit des Evangeliums oder zumindest einige seiner Strömungen haben, unter verschiedenen Formen, ebenfalls damit gerechnet, daß gleich nach dem Tod des Einzelmenschen eine moralische Sanktion und ein Leben der Glückseligkeit für die Gerechten bei Gott zu erwarten sei. In Lk 16,19–31; 23,42f finden wir ein Echo dieser Glaubensvorstellung. Doch handelte es sich nicht um eine – wenn auch nur geistige – vorweggenommene Auferstehung. Die Auferstehung konnte nur mit dem Leib verstanden werden und blieb mit dem Ende der Zeiten assoziiert. Vgl. P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter (Tübingen ^{2}1934) 229–272.

[10] Dasselbe gilt für die Unterscheidung zwischen besonderem Gericht nach dem Tod des Einzelmenschen und allgemeinem Gericht bei der Parusie: ein zwar mit unserem Thema zusammenhängendes, aber doch von ihm verschiedenes Problem, das wir hier nicht behandeln können.

[11] Vgl. Ph.-H. Menoud, Le sort des trépassés (Neuchâtel 1945) 43; O. Cullmann, Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? (Neuchâtel 1956) 71–77.

[12] Vgl. A. Feuillet, La demeure céleste et la destinée des chrétiens. Exégèse de II Cor., v. 1–10 et contribution à l'étude des fondements de l'eschatologie paulinienne: RSR 44 (1956) 161–192, 360 bis 402.

[13] Vgl. P. Benoit: RB 63 (1956) 7–22.

[14] Vgl. P. Benoit: RB 77 (1970) 25–29.

[15] Vgl. K. Hanhart, The Intermediate State in the New Testament 1 (966) 5 ff und die von ihm zitierten Autoren: K. Barth, E. Brunner, P. Althaus...

Übersetzt von Karlhermann Bergner

PIERRE BENOIT

geboren am 3. August 1906 in Nancy, Dominikaner, 1934 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Bibelwissenschaften und Magister der Theologie. Er ist Direktor der Ecole Biblique von Jerusalem, Direktor der Zeitschrift «La Revue Biblique» und Bearbeiter des Matthäusevangeliums und der Gefangenschaftsbriefe in der Jerusalemer Bibel.

Joseph Blenkinsopp

Theologische Synthese und hermeneutische Folgerungen

I. Vorbemerkungen

Es ist heute nicht mehr so leicht, zugleich theologisch und ehrlich vom Leben nach dem Tod zu sprechen. Trotz dem wachsenden Interesse am Spiritismus und am Okkulten sowie dem Fortbestand höchst mythischer Vorstellungen von Himmel und Hölle in der Volksfrömmigkeit, weckt dieses Thema, zumindest für die hochentwickelte Bewußtheit des westlichen Menschen einen Eindruck der Unwirklichkeit und weitgehenden Fehlens existentieller Betroffenheit. Schöpferische Schriftsteller so unterschiedlicher Art wie Camus, Rilke und Kazantzakis haben die christliche Lehre vom Leben nach dem Tod als einen Verrat an unserer Verpflichtung für diese Welt gebrandmarkt. Für sehr viele unserer Zeitgenossen gilt als wahr, daß das Jenseits, das uns nach unserem Grab im Himmel erwartet, durch das Jenseits verdrängt ist, das nach unserem Grab auf Erden kommt (Feuerbach) und daß alle jenseitigen Welten durch Leiden und Unfähigkeit geschaffen worden sind (Nietzsche). Jüngste Versuche, eine christliche Theologie der Hoffnung neu zu formulieren, haben dieser Einstellung deutlich Rechnung getragen, indem sie den Ton von der individuellen Eschatologie (Tod, Gericht, Hölle, Himmel) fortverlegen und es ablehnen, positive Aussagen über das zu machen, was den Christen nach dem Tod erwartet. Interessant ist es dabei, daß die marxistische Eschatologie (vor allem in der von E. Bloch in seinem Buch *Das Prinzip Hoffnung* vertretenen Form) diesen Neuformulierungen unverkennbar ihren Stempel aufgeprägt hat.

Selbstverständlich kann theologische Reflexion über dieses Thema, wenn sie ernst genommen werden will, nicht an der Erfahrung der modernen Zeit vorbeigehen, noch, wenn sie verstanden werden will, einfach bei den Kategorien und Denkmustern einer früheren Zeit stehenbleiben. Wenn, wie Moltmann es ausdrückt, von Gott nicht unter Bezugnahme auf die Erfahrung des Menschen von sich selbst und seiner Welt gesprochen wird, dann zieht sich die Theologie in ein Getto zurück, und die Wirklichkeit, mit der der Mensch zu tun hat, wird der Gottlosigkeit überlassen.[1] Die hermeneutische Aufgabe besteht somit darin, sich zunächst auf den Boden der traditionellen (und das heißt natürlich auch der biblischen) Aussagen über Auferstehung und Leben nach dem Tod zu stellen, um die Erfahrung und das unmittelbare Erlebnis zu erfassen, aus dem sie entstanden sind, und festzustellen, ob eine solche Erfahrung für den modernen Menschen noch zugänglich ist und ob sie noch zu seiner Selbst- und Welterfahrung sprechen kann. Kurzum: Es geht hier um das Problem von Verständnis und Verwendung der durch die christliche Gemeinde vermittelten Rede- und Ausdrucksweise.

Als erstes muß notwendig festgestellt werden, daß die traditionellen Aussagen über das Leben nach dem Tod historisch zu verstehen sind. Das bedeutet unter anderem, daß wir uns nicht auf die Schriften des jüdischen und des christlichen Kanons beschränken können. Historisch gesehen ist Auferstehung der Toten eine Kategorie jüdischer Apokalyptik, ähnlich wie das Gericht über die Toten, die Hölle als Ort der Qual, die kosmische Endkatastrophe. Zwar hat sie, wie wir gleich sehen werden, tiefe Wurzeln in der biblischen Tradition. Doch ihre konkrete Formulierung ist aus einer historischen Krisensituation mit ihren Angsterlebnissen erwachsen. So klar dies als Tatsache ist, müssen wir doch ausdrücklich darauf hinweisen, daß die ersten Christen – und natürlich auch Jesus selbst – das apokalyptische Weltverständnis teilten und daher glaubten, die Auferstehung der Toten werde das anschließende Tätigwerden Gottes zur Beschließung der Geschichte begleiten. Paulus als früherer Pharisäer hatte an die Auferstehung der Toten geglaubt, ehe er zu der Überzeugung gelangte, daß Jesus von den Toten auferstanden war (siehe z. B. Apg 23,6). Wenn wir ihn ernst nehmen, wirft der historische Charakter dieses Glaubens die Frage auf, ob die Sprache der jüdischen Apokalyptik, die allem Anschein nach der modernen Mentalität so wenig eingeht, verstanden und angepaßt werden kann. Hier liegt wirklich der Kern des Problems.

II. Auferstehung der Toten – Unsterblichkeit der Seele

Eine der Schwierigkeiten bei der Erfüllung unserer Aufgabe, uns um ein historisches Verständnis

zu bemühen, besteht darin, die genaue Form der christlichen Hoffnung auf Leben nach dem Tod zu bestimmen. Dabei ergibt sich besonders die Frage, ob Platos Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die in der katholischen Theologie und Apologetik einen sicheren, aber nicht unbestrittenen Platz erobert hat, ein authentischer Teil der ursprünglichen christlichen Hoffnung ist.[2] Vom rein historischen Standpunkt aus sollten wir uns darüber klar sein, daß dieses Problem nicht speziell das frühe Christentum, sondern das Judentum als ganzes während der zwischentestamentlichen Periode betrifft. Platonisches Denken über das Schicksal der Seele begann während der hellenistischen Periode seinen Einfluß auf das Judentum auszuüben, zur gleichen Zeit wie jener Glaube an die Auferstehung am Ende der Zeiten sich in Apokalyptikerkreisen großer Beliebtheit erfreute. Beide Denkweisen lassen sich in jüdischen Schriften von der zwischentestamentlichen Zeit an finden, bisweilen sogar im gleichen Buch, und die Harmonisierung beider, die weithin vom Christentum angenommen worden ist, war im Judentum bereits vor der Zeit Christi versucht worden.[3] Möglicherweise, wenn auch keineswegs sicher, war das auch in der asketischen und apokalyptischen Gemeinde von Qumran der Fall.[4]

Das Zeugnis der frühen Kirche in dieser Hinsicht ist zumindest vollkommen eindeutig. Es zeigt uns zwar nicht die Möglichkeit, wohl aber die Notwendigkeit der Auferstehung von den Toten als eschatologisches Ereignis, das bereits eingeleitet ist durch die Auferstehung Jesu. Diese war in der frühesten Tradition kein Ereignis, das Jesus allein betraf, sondern erste und entscheidende Phase des *ἔσχατον*, wie es in den apokalyptischen Kreisen ausgemalt wurde, denen die ersten Jünger Jesu angehörten (siehe Apg 2,16–36; 1 Thess 4,15–17; 1 Kor 15,20; Mt 7,52–53). Laut Apg 4,2 betrifft das Kerygma direkt und wesentlich die Auferstehung von den Toten, wie sie heute schon in Jesus begonnen hat. In dieser Perspektive ist wirklich kein Platz für eine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, noch gibt es irgendeinen Beweis dafür, daß einer der neutestamentlichen Autoren direkt von ihr beeinflußt gewesen wäre. Die Notwendigkeit, den Charakter der ursprünglichen christlichen Hoffnung, die im Osterglauben wurzelt, neu zu sehen und neu zu formulieren, ergab sich erst mit dem Verzug der Wiederkunft des Herrn, der die Auferstehung Jesu von dem vorhergehenden religiösen Postulat der Auferstehung von den Toten zu trennen drohte. In diesem Augenblick begannen unterschiedliche Arten des Verständnisses der Menschennatur und vor allem des Verhältnisses zwischen Leib und Persönlichkeit eine entscheidende Rolle zu spielen. Philosophischem und religiösem Denken aus dem griechischen Raum, das dazu neigte, den Leib als Grab der Seele zu verstehen *(τὸ σῶμα σῆμα)*, mußte schließlich die Idee von einem auferstandenen Leib sowohl unverständlich als auch wenig wünschenswert vorkommen (vgl. Apg 17,31–32; 1 Kor 15,12ff).

Wir können diese Frage hier natürlich nicht erschöpfend behandeln. Dennoch müssen eine oder zwei Feststellungen getroffen werden angesichts der schwerwiegenden Fehlvorstellungen, die aus einem anfechtbaren hermeneutischen Verfahren entstanden sind. Lassen wir für einen Augenblick 1 Kor 15,53f und 1 Tim 6,16, die scheinbar *gegen* einen Unsterblichkeitsglauben zeugen, beiseite, so ist keineswegs klar und selbstverständlich, daß dieser Glaube, wie er verschiedentlich in jüdischen und christlichen Schriften der Frühzeit zum Ausdruck kommt, hier tatsächlich dasselbe bedeutet, was er für viele Christen heutzutage bedeutet. So müssen wir uns klarmachen, daß Weish 2, 23–24 – eine wichtige Belegstelle der katholischen Apologetik – auf den Bericht von Gn 2–3 Bezug nimmt. Und Gn 2,17 gleicht auf den ersten Blick ganz einem Todesurteil der Art, wie es im Alten Testament in vielen Gesetzen für spezifische Übertretungen verhängt wird. Überdies ist aber an dieser Stelle gar keine Rede davon, daß der erste Mensch wirklich von der Frucht des Baumes des Lebens ißt, obwohl er offenbar einen Zugang zu ihm hat. Wir könnten uns daher versucht fühlen, uns den ersten Menschen als sterblich wie alle Menschen und zum Tode verurteilt, aber begnadigt gleich David (2 Sam 12,5 und 13) vorzustellen. Gerade hier aber müssen wir uns die mythischen Elemente vergegenwärtigen, die der Autor übernommen hat, und die mythischen Parallelen, an die er ganz offenbar denkt. Im Lichte dieser Zusammenhänge dürfte sichtbar werden, daß das Ziel beim Verzehr dieser Frucht die Verjüngung ist (genauso wie im Gilgamesch-Epos); das aber bedeutet, daß die Frucht erst im Alter gegessen wurde. Im Gefolge der Sünde wird die Sterblichkeit zweifellos als Bestrafung angesehen, wie deutlich aus der Assoziierung von *'adam-'adamah* hervorgeht, die wir in dem Urteilsspruch über den gefallenen Menschen sehen (Gn 3,19). Doch die Freiheit vom Tod, für die der Mensch ursprünglich bestimmt ist, war, wie ebenfalls aus den mythologischen Parallelen hervorgeht, direktes Geschenk

Gottes und nicht etwas, das dem Menschen aus sich selbst eigen gewesen wäre. Das ist etwas ganz anderes als die platonische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

Wir müssen uns weiter darüber klar sein, daß es sich dabei für Plato jedenfalls auch nicht um eine philosophische Idee handelte, zu der er durch reines Schlußverfahren gelangt wäre. Wir erinnern daran, daß Sokrates, ehe er den Schierlingsbecher trank, der *Hoffnung* Ausdruck gab, nach dem Tod Gemeinschaft mit den Göttern zu bekommen. Tatsächlich können wir, unabhängig von allen religiösen Prämissen, zu einer Intuition der Unzerstörbarkeit des Persönlichkeitsgrundes gelangen. Doch das ist mehr eine existentielle als eine rein rationale Gewißheit. Hier von einer rationalen Gewißheit reden, bedeutet nur zu leicht sowohl den Tod als auch die christliche Verheißung neuen Lebens aus dem Tod ihres wahren Sinnes entleeren.

Dieser letzte Punkt ist von entscheidender, unmittelbarer Bedeutung. Den Inhalt der christlichen Hoffnung in einem reinen Überleben des Todes erblicken – wie dies noch weithin getan wird – oder in einer Überzeugung, daß das Leben weitergehen kann wie vorher, heißt den Tod zu einem leeren Schein herabwürdigen. Es muß erwähnt werden, daß wir an keiner Stelle der Bibel etwas von einer derart legeren, romantisierenden oder unbesorgten Haltung dem Tod gegenüber finden. Der Tod ist nicht lediglich ein biologisches Ereignis. In seiner totalen menschlichen und existentiellen Bedeutung ist er ein unnatürliches, schreckliches Zerbrechen, das in seinem innersten Wesen nur als Strafe für Sünde begriffen werden kann.[5] Die in der christlichen Geschichte immer wiederkehrende Tendenz, den Ton auf die Unsterblichkeit zu verlegen – vielleicht weil es leichter schien, sie in eine total vernunftgemäße Erklärung einzubauen –, hat die unglückliche Auswirkung gehabt, die Menschen zu dem Glauben zu bringen, daß letzten Endes doch nur der Leib stirbt und das eigentliche Subjekt, der innerste Persönlichkeitskern, vom Tode unberührt bliebe. Es wäre interessant und durchaus möglich, diesen Unglauben dem Tod gegenüber von verschiedenen heutigen Formen des christlichen Begräbnisses aus zu belegen.

Und schließlich sollten wir hinzufügen, daß die christliche Hoffnung auf die Auferstehung auch häufig als ein Überleben nach dem Tod fehlgedeutet wird. Soweit sie in diesem Sinne verstanden wird, gilt auch ihr der Vorwurf, sie sei ein Manöver, der Realität und Endgültigkeit des Todes auszuweichen. Es sollte ganz deutlich sein, daß es keinerlei Parallele gibt zwischen dem Schicksal des im Glauben mit dem auferstandenen Christus vereinten Christen und dem der nach bestimmten biblischen Berichten auf wunderbare Weise wieder zum Leben erweckten Einzelpersonen (1 Kg 17, 17–24; 2 Kg 4, 32–37; 13–21; Mk 5, 35–43; Lk 7, 11–16; Jo 11, 1–44; Apg 20, 9–12).[6] Man kann nicht stark genug betonen, daß jede Form von Hoffnung oder Überzeugung, die die Wirklichkeit und Endgültigkeit des Todes nicht voll in Rechnung stellt und Leiden und Sterben aus ihrer Dialektik ausklammert, nicht allein illusorisch, sondern unchristlich ist.

III. Der biblische Kontext des Auferstehungsglaubens

Wir haben gesehen, daß der Glaube an eine eschatologische Auferstehung, allgemein verstanden in einem ganz buchstäblichen Sinne, in jüdischen Apokalyptikerkreisen während der hellenistischen Periode, ja vielleicht noch früher, auftauchte (Dan 12, 2 f; 2 Makk 7, 9 ff; 14, 46; vielleicht auch Is 26, 19). Das ist nicht so sehr, wie man häufig behauptet hat,[7] eine Übernahme aus der Religion des Zoroaster, sondern hat seine Wurzeln in einer älteren biblischen Tradition und gelangte in einer Zeit nationaler Krisen und Leiden unter dem machtvollen Eindruck der zahlreichen Martyrien der seleukidischen Verfolgung zum Durchbruch.[8] Ein solcher Glaube unterliegt natürlich keiner empirischen Verifizierung, noch haben diejenigen, die sich zuerst zu seinen Sprechern machten, sich vorgestellt, dies könne der Fall sein. Der Vergleich des Aufstehens vom Schlaf, des Überganges vom Schlaf- zum Wachzustand wies auf eine intuitive und indirekte Weise über sich selbst hinaus auf den Übergang vom Tod zum Leben. In der biblischen Welt wie im Bereich der religiösen Erfahrung der Antike bedeutete die Metapher des Aufstehens, des Auferwecktwerdens (vom Tod) mehr ein Verlangen und Sehnen als eine Behauptung. Wenn wir zugeben können, daß die Funktion der Sprache nicht ausschließlich und nicht einmal in erster Linie im Behaupten besteht, können wir viele Ausdrücke dieses Verlangens und Sehnens sowohl im Alten Testament wie in religiösen Schriften der Antike finden: in Mythen, Kulthymnen, Klagen von Einzelmenschen und religiösen Feiern. Besonders wichtig ist es, sich klar zu werden, daß die Formulierung dieser Hoffnung durch die Autoren apokalyptischer Schriften in zweierlei Hinsicht ein durchaus organischer Teil

der gesamten biblischen Tradition ist: Er leitete sich in seinem Wesen und in der Wirklichkeit von der Offenbarung eines Gottes her, von dem man glaubte, daß er Quelle allen Lebens sei; sie wies auf die Erfüllung einer von Anbeginn an der Schöpfung innewohnenden Zielgerichtetheit hin. Betrachten wir kurz diese beiden Aspekte.

In der biblischen Tradition ist Jahwe der lebendige Gott und Quelle allen Lebens. In der Schöpfung empfängt der Mensch seine besondere Existenzweise aus dem göttlichen Lebenshauch (Gn 2,7, vgl. 1,2), der beim Tod zu seiner Quelle zurückkehrt (vgl. Pred 12,7). Für seine Frommen ist Jahwe der, der «tot macht und lebendig macht, (der) stürzt in den Scheol und führt heraus» (1 Sam 2,6: man beachte hier wie an anderen Stellen den Parallelismus von «[er] macht lebendig... [er] führt heraus»). Seine typische Handlung – gleich ob im Leben der Gemeinschaft oder im Leben des Einzelmenschen – besteht darin, vom Tod zu retten und neue Lebensmöglichkeit zu geben. Im deutlichen Gegensatz zu anderen Glaubensvorstellungen zeigt der Jahwismus eine totale Verwerfung jeden Kultes des Todes und eine unwiderstehliche Geöffnetheit für das Leben.

Wir können nur eins von vielen Beispielen dafür aus der Tradition nehmen. Der Zyklus der Abrahamerzählungen (Gn 12–25) entstand als Zeugnis für die Macht des Gottes der Hebräer, Leben zu schaffen und seine Verheißungen zu erfüllen, selbst angesichts des Todes – der erstorbenen Zeugungskraft Abrahams und des unfruchtbaren Schoßes Sarahs (es ist bezeichnend, daß alle Stammütter unfruchtbar waren!), und auch Isaak ist auf dem Opferaltar so gut wie tot. Die jüdische Tradition hat allgemein das *akedah* oder «Binden Isaaks» (Gn 22,9) auf Jahwes Verfahren mit Israel hin interpretiert, das vom Tod errettet und dem ein neues Leben geschenkt wurde. So empfand Paulus es als ganz natürlich, diese Erzählungen nach Art eines Midrasch auf Christi Auferstehung hin zu interpretieren (Röm 4,15 und 17); und der Autor des *Hebräer*briefes spricht im Zusammenhang mit Isaak von einer Auferweckung vom Tod (vgl. Hebr 11,19). Der Glaube an Jahwe schloß notwendig die Macht ein, Leben aus dem Tod zu schaffen. Und die frühe Kirche war sich ständig bewußt, daß es derselbe Gott war, der Jesus von den Toten auferweckte (vgl. Apg 3,13).

Es muß hinzugefügt werden, daß nach gut belegter synoptischer Tradition (Mk 12,18–27; Mt 22,23–33; Lk 20,27–40) Jesus in der Frage der Auferstehung der Toten auf seiten der Pharisäer gegen die Sadduzäer stand und als Beleg für seine Meinung die Erzählung vom brennenden Dornbusch, vor allem die Anrufung Jahwes als Gott der Väter nahm. Das bedeutet – wobei wir die Genehmigung der Exegese gebührend in Rechnung stellen –, daß der physische Tod kein Hindernis für die Macht göttlichen Lebens bildet.

Und nun zu unserer zweiten Feststellung. Hier ist zunächst zu sagen, daß sowohl die Autoren apokalyptischer Schriften, wie die des Neuen Testamentes die Auferstehung von den Toten als einen Aspekt oder eine Phase in dem komplexen Ereignis des *ἔσχατον*, der Vollendung der Geschichte, darstellen. In 1 Thess 4,14–17 folgt auf die Auferstehung Christi binnen kurzem, bei seiner Wiederkehr, die Auferstehung der verstorbenen Christen und die Aufnahme der noch Lebenden (um den auferstandenen Herrn bei seiner Rückkehr zur Erde zu begleiten). In 1 Kor 15,23–28, wo Paulus sich ausdrücklich und in polemischer Form mit der Auferstehung der Toten befaßt, sind die Phasen: Auferstehung Christi; seine *Parusie*, begleitet von der Auferstehung der Gläubigen; die Übernahme des Reiches durch den Vater; die Überwindung des Todes, des letzten Feindes. Zwar verwenden diese Darstellungen noch die bildhafte Sprache jüdischer Apokalyptik (bestimmte chronologische Abfolgereihen, räumliche Bilder größten Maßstabes), doch ist nicht schwer zu begreifen, was damit gesagt sein soll. Jesus hat die Verheißung des Lebens geerbt. In seiner Auferstehung ist der Sieg des Lebens über die Macht des Todes verkündet worden. Seine Auferstehung hat ein neues und endgültiges Zeitalter eingeleitet in einer erneuerten Welt. Wir sehen hier wieder, wie im frühesten christlichen Zeugnis die Auferstehung nur in diesem Kontext der Erwartung eines neuen Zeitalters verständlich ist.

Man braucht nicht eigens zu betonen, daß die Zukunftshoffnung, die das Alte Testament beherrscht, stärker auf Gottes Handeln an der Gemeinschaft als auf das Geschick des Einzelmenschen gerichtet ist. Besonders deutlich wird das in Is 40–55, wo die Motive der Schaffung und Erlösung eines Volkes eng miteinander verbunden sind.[9] Aber diese Tendenz ist überall zu erkennen und muß als eine notwendige Voraussetzung des Auferstehungsglaubens betrachtet werden. Sowohl bei Ez 37 (das Tal der verdorrten Gebeine) als auch in der sogenannten Isaias-Apokalypse (24–27 vor allem 26, 19) wird die Neuerschaffung der in der Zerstreuung lebenden Gemeinde als eine Auferweckung vom Tod dargestellt. Und in kei-

nem der beiden Fälle ist die Vorstellung einer individuellen Auferstehung impliziert. In Ezechiels Vision bildet die Rolle des Wortes und des Geistes eine thematische Verbindung zum Schöpfungsbericht von Gn 1, die für spätere Formulierungen des Auferstehungsglaubens von Bedeutung ist.[10] Selbst bei Daniel, wo zweifellos die Auferstehung des Einzelmenschen geschaut wird, ist das Hauptanliegen doch immer noch die gläubige Gemeinde, «die Heiligen des Allerhöchsten» (7,18.22). Und schließlich sei noch erwähnt, daß die Mutter der sieben Martyrer zur Zeit des Antiochus eindeutig der Überzeugung Ausdruck gibt, daß ihre Söhne vom Schöpfer der Welt Leben und Odem zurückerhalten werden (2 Makk 7,23).

Auch die Autoren apokalyptischer Darstellungen sind vom Glauben an den Schöpfer-Gott ergriffen, wenn sie in die Zukunft blicken, auf den «neuen Himmel und die neue Erde» (Is 66,22; vgl. 2 Petr 3,13; Apk 21,1), das heißt auf eine Welt, die durch den Schöpferakt erneuert ist, der sie überhaupt ins Leben gerufen hat. Und wir verfälschen die Ideen, auf die sie Bezug nehmen, nicht, wenn wir sagen, daß es bei ihnen keine Auferstehung der Toten ohne die Neugeburt einer neuen Welt gibt.

Wenn diese Assoziation zwischen der Schöpfung «im Anfang» und einer neuen Schöpfung des Lebens aus dem Tod (Chaos) eine notwendige Voraussetzung für die Auferstehung allgemein ist, dürfen wir nicht erwarten, daß es im Glauben der frühen Christen mit der Auferstehung Jesu anders war. Er ist «der Erstgeborene von den Toten» und *als solcher* auch «der Erstgeborene von aller Schöpfung» (Kol 1,15. 18; vgl. Apk 3,14). Indem er an diesem «neuen Sein» teilnimmt, wird der Christ selbst «neue Schöpfung» (2 Kor 5,17; Gal 6,15).

Diese Feststellungen, die keinen Anspruch darauf erheben, erschöpfend zu sein, können irgendwie dazu beitragen, die allgemeine Annahme zu entkräften, der Auferstehungsglaube sei eine späte und ziemlich erratische, periphere Beifügung zum biblischen Glauben. Während ihre Formulierung im Sinne der individuellen Auferstehung tatsächlich relativ spät erfolgte, sollte man sich klar darüber sein, daß der Auferstehungsglaube an sich in einem realen Sinne logische Folge des hebräischen Gottesglaubens ist. Doch selbst in seinen ausdrücklichsten Formulierungen bleibt er mehr ein Sehnen und Verlangen (das zwar wohl begründet ist), als eine dogmatische Aussage – und zwar ein Sehnen und Verlangen, das nur aus der Dialektik von Leiden und Erwartung, von Annahme des Todes und ungebrochenem Vertrauen erwachsen kann. Das alles hat Paulus in den Worten zusammengefaßt: «Ihn will ich erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Leidensgemeinschaft mit ihm, indem ich gleichförmig werde mit seinem Tode, ob ich hingelangen *könnte* zur Auferstehung der Toten» (Phil 3,10f).

Offenbar gibt es keinen Weg, rational zu begreifen, was in unserer Erfahrung nur als Ausdruck einer Zukunftshoffnung liegt, noch eine Art und Weise, in positiven, analytischen Begriffen von dieser Hoffnung zu sprechen. Diese beunruhigende Sprechweise können wir uns nur soweit aneignen, wie die Geschichte der Verheißung für uns irgendwie sinn- und belangvoll ist. Alle Fehlinterpretationen des Auferstehungsglaubens können so oder so auf eine Fehlinterpretation der Verheißung zurückgeführt werden. Die Gnostiker haben ihre eigene Weise der Neuformulierung der Auferstehung Jesu gefunden: als Verkörperung einer von der historischen Wirklichkeit geschiedenen Heilsidee oder -lehre; und sie hatten die ganze Geschichte hindurch bis auf unsere Tage ihre Anhänger. Und wenn vom Osterglauben als neuer Existenzmöglichkeit gesprochen wird, die für den Glaubenden die Möglichkeit einer Befreiung *von* der Geschichte einschließt, so ist das im Grunde gar nicht sehr verschieden davon.[11] Die Inadäquatheit anderer Neuinterpretationen der Auferstehung – etwa als symbolhafter Ausdruck für die Hochschätzung der körperlichen Existenz, einer äußersten Freiheit vom Todestrieb *(θάνατος)*, einer neuen Art von Kommunikation in einer verwandelten Umwelt – erwächst aus einer zu geringen Berücksichtigung des historischen und eschatologischen Kontextes des Auferstehungsglaubens. Oft, wenn auch nicht immer, geht diese Hand in Hand mit einer zu geringen Berücksichtigung seiner sozialen und ökologischen Implikationen; und diesen wenden wir uns nun abschließend zu.

IV. Soziale und ökologische Aspekte des Auferstehungsglaubens

Ein Großteil der Schwierigkeit beim Verständnis des Auferstehungsglaubens erwächst aus der Verwendung des Begriffes «Leib». Bekanntlich hat das Hebräische kein anderes Wort für «Leib» als das Wort für den toten Leib, den Leichnam *(nebēlāh, peger)*. Ebensowenig entspricht das griechische Wort σῶμα, das Paulus verwendet, wenn er von der Auferstehung spricht, dem Wort «Leib» in unserem heutigen Sprachgebrauch. Obwohl er

in der Verwendung des Wortes nicht völlig konsequent ist, gebraucht Paulus es allgemein zur Bezeichnung des Menschen in seiner konkreten Existenz. Der Mensch *ist* ein Leib, ein Körper; die körperliche Existenz ist die für ihn eigentümliche Existenzweise. Bultmann hat darauf hingewiesen, daß für Paulus «Leib» Mensch ist, insofern er sich in Beziehung zu sich selbst oder zur Welt erfährt.[12] Als «gefallener» Mensch aber ist diese Erfahrung für ihn eine Erfahrung der Entfremdung sich selbst und seiner Umwelt gegenüber. Die Notwendigkeit der Erlösung erwächst aus dieser tiefempfundenen Erfahrung der Gespaltenheit in diesem «Todesleib» (Röm 7,24); daher die Notwendigkeit einer *Umgestaltung*, die für den Christen bei der Taufe beginnt und sein ganzes Leben hindurch fortschreitet (vgl. Röm 8,23; 2Kor 3,18 usw.). Damit haben wir einen wichtigen Schlüssel für das Verständnis der paulinischen Diskussion über die Auferstehung in 1Kor 15. Auch hier liegt der Ton deutlich auf der Umwandlung und nicht allein einer Wiederherstellung des physischen Leibes und erst recht nicht einem reinen Überleben nach dem Tod. Die Umwandlung vom natürlichen zum geistigen Leib *(σῶμα πνευματικόν)* ist nicht dasselbe wie Umwandlung vom Materiellen zum Immateriellen. In diesem Zusammenhang bezeichnet «geistig, geistlich» nicht die Substanz des Leibes; es bedeutet, daß jetzt, in der eschatologischen Zeit, der Geist die leibliche Existenz beherrscht, an Stelle der negativen und todbringenden Kräfte, die in der gegenwärtigen Zeit in Raum und Zeit am Werke sind. Der Mensch befindet sich endlich in Übereinstimmung mit sich selbst und mit der Welt. Es war sehr naheliegend, daß Paulus in diesem Zusammenhang von dem auferstandenen Leib in den Begriffen und Vorstellungen des Adamsmythos sprach, auf den jüdische Schriftsteller der vorchristlichen Ära häufig Bezug nahmen (1Kor 15,20–22, 45–49). Der erste Mensch war nach dem Bild Gottes geschaffen, in Harmonie mit sich selbst und seiner Umwelt. Doch nach dem Falle war er inneren Zwängen und Trieben ausgesetzt, in sich gespalten (er schämte sich seiner Nacktheit), unter die Macht des Todes gestellt, der Natur und der animalischen Welt entfremdet. Betrachtet man nun das *ἔσχατον* als eine *ἀποκατάστασις*, die Wiederherstellung eines Urzustandes, so ist die leibliche Existenz in der eschatologischen Zeit nicht anders, als sie im Anfang war: durchdrungen von dem lebengebenden Geist Gottes.

Doch das ist nicht alles. In Röm 8,18–25 kommt Paulus auf das gleiche Thema zurück, wo er von der Solidarität zwischen dem Geschick des Einzelmenschen und dem der gesamten geschöpflichen Ordnung spricht. Ebenso wie die Versklavung des ersten Menschen an die Sünde die gesamte geschöpfliche Ordnung mit sich zog – in Gn 3 wird *'adam* der *'adamah* entfremdet – bringt die Schöpfung eines neuen Menschen, eines neuen Wesens in Christus, den ganzen Kosmos mit sich, der bis dahin in Geburtswehen seufzt, da er nur im Menschen eine Artikulation seiner Hoffnung auf Freiheit vom Verfall findet.[13] Das Seufzen und die Geburtswehen der Schöpfung deuten auf eine schmerzliche, aber sinn- und zweckvolle Erlösung hin, die vom Menschen abhängt. Sie ist eben jetzt im Gange, und ihre Vollendung ist die künftige Auferstehung. Diese Sicht des Menschen in seiner Integriertheit in die Ordnung eines Kosmos, der von ihm abhängt und für den er verantwortlich ist, könnte – nebenbei gesagt – eine tragfähige theologische Basis für ein christliches Herantreten an die Ökologie sein; und wie ein jüdischer Kommentar zu Gn 3 sagt, ist selbst die Luftverschmutzung ein Ergebnis des menschlichen Falles.

Während wir die volkstümliche Vorstellung von der Auferstehung, die Vorstellung, «auf der anderen Seite» warte auf uns ein neuer Leib, wie ein neuer Anzug, der nur angezogen zu werden braucht – als eine einigermaßen lächerliche Karikatur erkennen, ist es, selbst für den intellektuellen Christen des Westens immer noch sehr schwierig, sie sich anders als individualistisch vorzustellen. Daher muß betont werden, daß Auferstehung von den Toten *nicht* Gewähr für ein persönliches Fortleben nach dem Tod ist. Wenn wir uns getreulich an das biblische Zeugnis halten wollen, dürfen wir das Geschick des Einzelmenschen nicht von dem der Gemeinschaft – des Leibes Christi – und der gesamten geschaffenen Ordnung trennen. Die Auferstehung des Leibes «meint» in erster Linie und wesentlich das Geschick der neuen Gemeinde, des eucharistischen Leibes, des Leibes des auferstandenen Christus, der das Zentrum einer weltweiten Gemeinschaft ist. Darüber hinaus weist sie auf «die Solidarität der in Christus neu geschaffenen Welt»[14] hin, da «Leib» auch für «Mensch in der Solidarität mit der Schöpfung» steht. Wir sagen nicht zuviel, wenn wir feststellen, daß von Leib sprechen soviel bedeutet wie von dem Teil der Welt sprechen, der wir selbst sind und für den wir verantwortlich sind.[15] Diese beiden Aspekte, die absolut unverzichtbar sind, führen uns erneut vor Augen, daß Auferstehung, verstanden als die Möglichkeit einer letztgültigen Umwandlung, nicht ausschließ-

lich als punktuelles Ereignis aufgefaßt werden kann. Hier und jetzt, in dieser unerlösten Welt, in der Sünde und Tod so deutlich sichtbar vor uns stehen, «sind wir in sein Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit» (2Kor 3,18). Hier und jetzt, in einer Welt, die vom Menschen der Nichtigkeit anheimgegeben ist, «wartet die Schöpfung sehnsüchtig auf die Offenbarung der Söhne Gottes» (Röm 8,19). Die Auferstehung ist daher nicht allein Hoffnung auf Zukunft, sondern Pflicht und Aufgabe für die Gegenwart.

[1] J.Moltmann, Theology of Hope (New York 1967) 89; deutsches Original: Theologie der Hoffnung (München 1965).

[2] Zu dieser Frage siehe besonders O.Cullmann, Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts? (Neuchâtel 1956).

[3] Für die einschlägige Literatur siehe D.S.Russell, The Method and Message of Jewish Apocalyptic (Philadelphia 1964) 366–374.

[4] Russell aaO. 373f.

[5] Eine gute Darstellung dieser Auffassung haben wir bei J.Pieper, Death and Immortality (New York 1969); deutsches Original: Tod und Unsterblichkeit (München 1968).

[6] Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß all diese Stellen eine sorgfältige exegetische Bearbeitung erfordern; ihre Historizität läßt sich nicht einfach annehmen.

[7] Russell aaO. 385f; R.Bultmann, Primitive Christianity (London 1960) 55,99; deutsches Original: Das Christentum im Rahmen der antiken Religionen (Zürich 1949).

[8] Renan hat jedoch übertrieben, wenn er schrieb, der Martyrer sei der eigentliche Schöpfer des Glaubens an ein zweites Leben, vgl. Histoire du Peuple d'Israel IV (Paris) 226.

[9] Siehe meinen Beitrag, Absicht und Sinn der Exodustradition in Deuterojesaja: Concilium (Dezember 1966) 762–767.

[10] Siehe W.Zimmerlis aufschlußreichen Aufsatz, «Leben» und «Tod» im Buch des Propheten Ezechiel = Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze (1963).

[11] Bultmann aaO. 232ff.

[12] Bultmann, Theology of the New Testament I (New York 1951) 195–200; deutsches Original: Theologie des Neuen Testaments (Tübingen 1948).

[13] Betr. des jüdischen Kontextes dieser Denkweise siehe W.D. Davies, Paul and Rabbinical Judaism (London ^{2}1955) 38ff.

[14] J.A.T.Robinson, The Body. A Study in Pauline Theology (London 1952) 79.

[15] E.Käsemann, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik: ZThK 59 (1962) 282 = Exegetische Versuche und Besinnungen II (Göttingen ^{2}1965) 129.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH BLENKINSOPP

geboren 1927 in Durham, Katholik. Er studierte am Bibelinstitut in Rom sowie an der Universität London, ist Lizentiat der Theologie und der Bibelwissenschaften und Lektor für Bibelwissenschaften an der Universität Vanderbilt (USA). Er veröffentlichte: Celibacy, Ministry and the Church (New York 1968).

Bericht

Joachim Gnilka

Die Auferstehung des Leibes in der modernen exegetischen Diskussion

Drei Vorbemerkungen: 1. Die neutestamentliche Exegese ist von ihrem Objekt her eine ökumenische theologische Disziplin. Jeder Exeget, gleich welcher Richtung, hat es mit dem gleichen Materialobjekt, dem Neuen Testament und seinen Texten, zu tun. Angesichts der vielfältigen Bemühungen kann es sich keiner leisten, den anderen zu überhören. Darum soll im folgenden Literaturbericht der jeweils besprochene Autor nur dann eigens als katholischer oder protestantischer vorgestellt werden, wenn es um gravierende Unterschiede in den Auffassungen geht.

2. Zur Sache: Wenn das Thema Auferstehung *(ἀνάστασις)* als endgültiges Schicksal der Gläubigen formelhaft im NT zur Sprache kommt, ist regelmäßig von der «Auferstehung der Toten» (z. B. Apg 24,21; 1 Kor 15,12f.21.42; Hebr 6,2) bzw. «aus den Toten» (z. B. Apg 4,2; Lk 20,35) die Rede, nicht von Auferstehung des Leibes. Selbstverständlich ist dabei mit Ausnahme des Johannes-Evangeliums unbestritten vorausgesetzt, daß die Auferstehung der Toten als Auferstehung des Leibes konzipiert ist. Immerhin macht diese Beobachtung deutlich, daß der Gedanke von der Auferstehung des Leibes als Interpretation zur Auferstehung von den Toten hinzutritt. Andere Interpretationen sind möglich, mögen diese auch von den Autoren der neutestamentlichen Schriften abgelehnt werden. Den *gedanklichen* Fortschritt von der Auferstehung der Toten zur Auferstehung des Leibes markiert Paulus, wenn er in 1 Kor 15, *nachdem* er die Auferstehung der Toten sichergestellt hat, die Frage aufwirft: «Wie werden die Toten auferweckt? Mit welchem Leib kommen sie?» (V 35.) Dringend notwendig erscheint eine saubere Klärung der Begriffe. Leider wird diese Notwendigkeit auch in der modernen Diskussion nicht immer beachtet.

3. Wie notwendig eine präzise Abklärung der Begriffe ist, kann die folgende Feststellung beleuchten. Im Apostolischen Glaubensbekenntnis wird der Glaube an die carnis resurrectio formuliert. In 1 Kor 15,50 lesen wir den Satz: «*Fleisch* und Blut können das Reich Gottes nicht erben; nicht erbt das Verwesliche die Unverweslichkeit.» Versteht das Apostolikum «Fleisch» offenbar im Sinne von Leib, so verdeutlicht Paulus, daß nicht eine beliebige «Leiblichkeit» Teilhaberin der Auferstehung ist, sondern nur eine gewandelte.

Die monistische und die dualistische Auffassung vom Menschen

Solange es eine kritische Exegese gibt, steht man vor der Frage, welcher der beiden Kulturräume das Zustandekommen des NT und seiner Schriften im stärkeren Maß beeinflußte, der palästinisch-jüdische oder der hellenistische. Das Pendel schwenkte bald mehr auf diese, bald mehr auf jene Seite. In der Gegenwart erkennt man, daß die beiden Räume sich viel intensiver gegenseitig durchdrangen, als man bisher angenommen hatte. Das heißt, hellenistisches Gedankengut gab es auch im Palästina des ersten christlichen Jahrhunderts.[1] Übertragen auf den Glauben an die Auferstehung der Toten und seine Präzisierung wird die Unterscheidung von palästinisch-jüdischem und hellenistischem Kulturraum wichtig in bezug auf das Bild vom Menschen, das man da und dort entwickelt hatte. Während der Jude ganzheitlich-monistisch vom Menschen dachte, spaltete der Grieche ihn auf in Leib und Seele. Konsequent zu Ende gedacht bedeutete das, daß der Jude Auferstehung begreifen konnte in naiver Form als Restituierung des alten Menschen oder als Neuschöpfung und daß der Grieche Auferstehung entweder völlig ablehnen mußte oder als Wiederzusammenführung der überlebenden Seele mit einer neuen Leiblichkeit sich vorstellen konnte. Die anthropologischen Voraussetzungen der *paulinischen* Eschatologie sind in der Diskussion der neueren Zeit öfter behandelt worden. Weithin rechnet man mit einer Entwicklung des Apostels in dieser Sache. Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist die Erwartung der Parusie mit der Auferstehung der Toten, die in dem Maß im Leben des Paulus zurückgetreten sei, als er hellenistischen Einflüssen ausgeliefert gewesen wäre und persönlich in Todesnot geraten sei. Eine Verdrängung des Auferstehungsglaubens durch die Unsterblichkeitshoffnung, wie sie gegen Ende des letzten Jahrhunderts noch der Protestant *E. Teich-*

mann[2] annahm, wird allerdings heute mit guten Gründen nicht mehr vertreten. *J. Dupont*,[3] der in einem imponierenden Werk eine ganze Forschungsrichtung zusammenfaßt, bemüht sich, die Hinwendung des Paulus zur Unsterblichkeitshoffnung anhand von Phil 1,21–23 aufzuweisen, wobei die Voraussetzung bleibt, daß die Erwartung der Auferstehung für Paulus das tragende Gewicht behält. Die Wertung des Todes als das «weitaus bessere» und die Sehnsucht «aufzubrechen *(ἀναλῦσαι)* und mit Christus zu sein» werden mit Hilfe paralleler hellenistischer Aussagen interpretiert. *Ἀναλῦσαι* wird im Sinn von Auflösung, Lösung der Seele vom Leib (Vulgata: dissolvi) gefaßt, und damit wird in der Tat der Eindruck vermittelt, daß der Apostel sich ganz auf das hellenistische Menschenbild eingelassen hat.[4] Kritisch mit Dupont setzt sich *P. Hoffmann*[5] in einer umfänglichen Untersuchung zur paulinischen Eschatologie auseinander. Weder berechtige eine Übereinstimmung der Terminologie des Paulus mit der hellenistischen zur Annahme einer Übereinstimmung in der Sache noch gebe es eine Entwicklung in der Eschatologie des Apostels. Nach Hoffmann kann Paulus von Anfang an das Nebeneinander von Auferstehungsglaube und Fortexistenz des Glaubenden nach dem Tod vereinbaren und hat er beides gleichrangig durchgehalten. Denn er steht in der Abhängigkeit von der Eschatologie der jüdischen Apokalyptik, in der es bereits vor Paulus dieses Nebeneinander gegeben hat und in die in einer vulgarisierten Form die hellenistische Auffassung vom Menschen Eingang gefunden hatte. Das machte es Paulus möglich, sich ein Leben des Menschen nach dem Tod vorzustellen, ohne besonders nach anthropologischen Kategorien zu fragen. Hervorzuheben aber ist, daß Paulus das Fortleben des Glaubenden von Christus her versteht. Nicht ist dieses gesichert durch eine anthropologische Kategorie oder durch den hellenistischen Begriff Unsterblichkeit. In der Gemeinschaft mit Christus, die durch den Tod nicht zerschnitten werden kann (Phil 1,23), ist die Auferstehungshoffnung geborgen, da es die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus ist.[6]

Bezüglich der synoptischen Evangelien kommt *G. Dautzenberg*[7] zu ähnlichen Ergebnissen wie Hoffmann und bestätigt damit indirekt dessen Resultate. Das ganzheitliche Bild vom Menschen ist auch hier beherrschend. Das wird anhand des Begriffs *ψυχή* (= Leben) schön gezeigt. Wo *ψυχή* als die den irdischen Tod überlebende Größe und damit im Sinn von Seele konzipiert ist wie in Mt, 10 28, wird der Seele keinesfalls eine naturhafte Unsterblichkeit zugesprochen, sondern der Blick auf den Gerichtstag und damit die dem Menschen übertragene Verantwortung gelenkt.[8] Nun wird man nicht alle drei Synoptiker gleich beurteilen können, sondern zumindest für Lukas/Apg mit einem eigenen Konzept rechnen müssen (vgl. Apg 2,27 und 31). Leider fehlt hier bis heute eine eindringende Untersuchung. Ähnliches gilt – soweit ich sehen kann – für das Johannes-Evangelium, dem neben Paulus und den Synoptikern dritten wichtigen neutestamentlichen Komplex für unser Thema. Das entscheidendste Zeugnis für den Glauben an die Auferstehung des Leibes im vierten Evangelium findet sich in Joh 5,28f. *R. Bultmann*, der Johannes vom gnostischen Mythos beeinflußt sieht und die präsentische Eschatologie unter bewußtem Abstrich aller zukunfts-eschatologischen Aussagen als die typisch johanneische erkennen zu können glaubt, möchte freilich Joh 5,28f der von ihm postulierten kirchlichen Redaktion zuschreiben und damit als sekundäre Zutat betrachten.[9] Die Verheißung des Johannes gehe auf den Aufstieg der einzelnen Seelen nach dem Tode in die Lichtwelt, wie das in 14,2ff zum Ausdruck gebracht sei.[10] *J. Blank*,[11] der in einer scharfsinnigen Studie Bultmanns Thesen prüft, hat die johanneische Eschatologie als einheitliche, Gegenwart *und* Zukunft umspannende dargestellt. Zu Joh 5 sagt er nachdrücklich, daß sich nach der Auffassung des Evangelisten Tod und Leben an der Leiblichkeit des Menschen in ihrer ganzen Macht zu manifestieren hätten.[12] Nicht wird untersucht, welches anthropologische Konzept Johannes vertritt.

Christologische Zentration

Christlicher Auferstehungsglaube ist begründet in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Dieser Satz ist unbestritten, mag man die Auferstehung Jesu auch mit verschiedenen Deutungen versehen. Aber die Auferstehung Jesu steht hier nicht zur Debatte. Nur in der Rückbindung des Auferstehungsglaubens an die Auferstehung Jesu kommt dieser überhaupt als christlicher in den Griff. Denn Auferstehungsglauben gibt es auch in anderen Religionen, z. B. im Parsismus, wo man seinen Ursprung vermutet, oder in der jüdischen Apokalyptik. *F. X. Durrwell* verdient volle Zustimmung, wenn er sagt, daß die leibliche Auferstehung der Gläubigen die letzte und unausbleibliche Folgerung aus der Auferweckungstat Gottes an Christus bildet, oder daß die von Gott

bewirkte Heiligung der Ordnung der physischen Wirklichkeiten angehört.[13] Freilich fällt auf, daß Durrwell sich ausschließlich auf paulinische Texte beruft.[14] Diese Beobachtung berührt sich mit der Auffassung *R. Bultmanns*, daß ein innerer ursächlicher Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und der allgemeinen Totenerweckung nur in jenem Gedankenkreis Gegenstand der Reflexion sei, der bei Paulus (und später bei Ignatios von Antiocheia) von ausschlaggebender Bedeutung ist.[15] In den Reden der Apostelgeschichte z. B. gilt die Auferstehung Christi wesentlich als seine Beglaubigung. Diese Erkenntnis ist richtig, nur wird man – wie Bultmann selbst zugibt – diesen Zusammenhang, mag er auch nicht ausdrücklich ausgesprochen werden – für die anderen neutestamentlichen Schreiber voraussetzen können.

Wenn Jesus etwa in Apg 3,15; 5,31 «Anführer (des Lebens)» genannt wird, so ist damit die Bedeutung seiner Auferstehung *für uns* aufgewiesen, aber auch die Wahrheit, daß es eine Auferstehung der Toten und ein Gericht gibt.[16] Oder wenn Christus nach Apk 1,18 die Schlüssel des Todes und des Hades hat, bedeutet das, daß er durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod auch für uns vernichtet hat. Paulus ist es möglich, den ursächlichen Konnex zwischen Christi Auferstehung und der Auferstehung der Gläubigen präziser darzustellen, weil er für die Verbindung der Gläubigen mit Christus – wie heute von zahlreichen Interpreten angenommen wird – auf das semitische Denkmodell von der korporativen Persönlichkeit zurückgreift.[17] Danach hat alles, was Christus tut und erfährt, nicht nur Bedeutung für ihn, sondern auch für alle zu ihm gehörigen Menschen, die er darstellt und vertritt. Die Vorstellung von der korporativen Persönlichkeit erlaubt es, die Aussagen von dem Einen auf die Vielen zu übertragen, doch immer so, daß die echte historische Vorrangigkeit gewahrt bleibt. In diesem Kontext müssen die sogenannten Syn-Komposita erwähnt werden, die in letzter Zeit öfter Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gewesen sind.[18] Mit ihrer Hilfe kann Paulus das Schicksal Christi mit dem Schicksal der Christen existentiell verbinden, so wenn er sagt, daß wir mit Christus (in der Taufe) mit gekreuzigt und mit begraben worden sind (Röm 6, 4–6), daß wir mit ihm leben (6,8), mit ihm erben und verherrlicht werden (8,17), und daß wir vor allem gleichgestaltet sein werden *mit* dem Leib seiner Herrlichkeit (Phil 3,21). *F. Mußner*[19] hat neuerdings sowohl die christologische Verankerung des neutestamentlichen Auferstehungsglaubens als auch die Christozentrik der paulinischen Aussagen über den Auferstehungsleib herausgearbeitet. Er beruft sich dabei auf die klassischen Stellen 1 Kor 15,35–53 und Phil 3,20f. Für Mußner ist ein Zweifaches wichtig: Paulus habe mit dem Blick auf Christus die Überzeugung gewonnen, daß die jüdische Auffassung von der Selbigkeit des Auferstehungsleibes und des irdischen Leibes radikal transzendiert werden müsse. Er sei aber auch mit dem gleichen Blick auf Christus gegen die griechische Idee einer für immer leibfreien Unsterblichkeit darin überzeugt worden, daß ein endgültiges Heil ohne Auferstehungsleib nicht denkbar ist. Es ist interessant, daß Mußner dabei Gewicht legt auf die dem Apostel zuteil gewordene Erscheinungserfahrung: «Wenn der Apostel sich auch nicht näher darüber ausläßt, wie der Auferstandene (genauer gesagt: sein Leib) geartet war, der ihm vor Damaskus erschien, so dürfte es gerade diese Erscheinungserfahrung gewesen sein, die ihn seine Anschauung über die Auferstehungsleiblichkeit gewinnen ließ.»[20] Dieser Satz, der einer katholischen Tradition entspricht, vermag an den Nerv der Diskussion heranzuführen. Er ist gegeben mit der Frage:

Was ist Soma?

Nochmals muß an die ganzheitliche Schau der Bibel vom Menschen erinnert werden, die sich von der griechischen Dichotomie wesentlich unterscheidet. Das erweist sich gerade am Begriff Soma. Im griechischen Bereich ist seit den Orphikern die Formel σῶμα/σῆμα geläufig, die besagt, daß die Seele als der bessere Teil des Menschen im *Leib* wie in einem *Grab* gefangen ist und durch den Tod Befreiung erlangt. Sobald das Wort Soma, für das es kein einheitliches hebräisches Äquivalent gibt, im biblischen Bereich (Septuaginta) auftaucht, erfährt es eine Umprägung. *E. Schweizer* hat diese wichtigen sprachbegrifflichen und -geschichtlichen Voraussetzungen im vorzüglichen einschlägigen Artikel im Theologischen Wörterbuch zum NT geklärt.[21] In der griechischen Bibel bezeichnet Soma den ganzen Menschen unter dem besonderen Aspekt seiner leiblichen Verfaßtheit. Diese verschiedenen Sichten mußten dazu führen, daß der Grieche ein völlig anderes Verhältnis zu seinem Leib fand als der Semit. Der Grieche besitzt den Leib und verfügt über ihn so wie über andere Gebrauchsgegenstände des irdischen Lebens, der Semit identifiziert sich mit ihm. Auf eine Merkformel gebracht, läßt sich sagen, der eine *hat* Soma, der andere *ist* Soma.

Diese notwendigen Voraussetzungen bedenkend, können neue Interpretationen für Soma mit dem Blick auf die «Auferstehung des Leibes» vorgestellt werden. Sie stammen fast ausschließlich aus der protestantischen Exegese,[22] in Deutschland vorwiegend von Vertretern der Bultmann-Schule und solchen, die von ihr abhängig sind. *R. Bultmann*,[23] der den Begriff Soma für den umfassendsten und zugleich kompliziertesten für menschliches Sein bei Paulus hält, geht davon aus, daß das Soma konstitutiv zum menschlichen Sein dazugehört. Das gehe am deutlichsten daraus hervor, daß Paulus sich auch das zukünftige menschliche Leben jenseits der Todesgrenze in der Vollendung nicht als Sein ohne Soma vorstellen kann. Allerdings warnt Bultmann davor, für die Gewinnung des paulinischen Somaverständnisses von 1 Kor 15,35 ff auszugehen, weil der Apostel hier auf die Argumentationsweise seiner Gegner eingehe und darum den Begriff Soma nicht in der für ihn charakteristischen Weise verwende. Das ist auch einer der Haupteinwände Bultmanns gegen die sonst immer noch recht lesenswerte Studie von K. Barth über «Die Auferstehung der Toten»,[24] zumindest daß Barth es unterlassen hätte zu klären, was Paulus unter Soma versteht.[25] Für Bultmann klärt sich der paulinische Somabegriff ab im Licht seines eigenen Interpretationsansatzes von der existentialen Auslegung des NT. Diese, hier vor allem anhand von 1 Kor 6,13–20 entwickelnd, führt zu dem Ergebnis: Der Mensch heißt Soma, sofern er sich selbst zum Objekt seines Tuns machen kann. Das geschehe auf zweifache Weise. Er kann als Soma einmal mit sich selbst umgehen; z. B. kann er sich mißhandeln oder knechten (1 Kor 9,27), er kann sich verbrennen lassen (1 Kor 13,3), er kann sich der Sünde oder Gott zum Dienst anbieten (Röm 6,12 ff). Alle diese Erfahrungen macht der Mensch primär an seinem Leib. Zum anderen erfährt der Mensch als Soma sich selbst fremdem Wollen unterworfen. Sein Verhaftetsein an fremde Mächte wird ihm in seiner leiblichen Abhängigkeit von diesen bewußt. Diesen Sinn habe es, wenn Paulus vom Leib der Sünde (Röm 6,6) oder von den Begierden des sterblichen Leibes rede (Röm 6,12). Sein Ausgeliefertsein an fremde Gewalten erfährt der Mensch sowohl als Ausgeliefertsein an zerstörende als auch als Ausgeliefertsein an beglückende und befreiende Mächte. Als der Vergänglichkeit und dem Tod unterworfen ist das Soma ein sterbliches, ein Leib der Niedrigkeit (Phil 3,21), als Auferstehungsleib ist es ein geistliches (1 Kor 15,44), ein Leib der Herrlichkeit (Phil 3,21). Somit wird für Bultmann Soma zu einer ontologischen Struktur, die auch im Tod nicht wegfalle, weil der Mensch ohne Soma aufhörte, Mensch zu sein. Paulus bezeuge durch den Satz, daß Glaube, Hoffnung, Liebe in der Vollendung bleiben (1 Kor 13,13), daß das menschliche Wesen in seiner ontologischen Struktur unveränderlich sei, denn im Glauben, Hoffen, Lieben hat der Mensch immer auch ein Verhältnis zu sich selbst. Wichtig ist der Satz, daß dasselbe sich für den richtig interpretierten Auferstehungsleib (*σῶμα πνευματικόν*) ergebe, «der im Grunde nicht einen aus einem ätherischen Stoff gebildeten Körper meint, sondern die Bestimmtheit des Ich durch die Macht Gottes, die den Zwiespalt im Menschen zwischen Ich und Ich versöhnt und also gerade ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst voraussetzt».[26]

Weitere Interpretationen von Soma schließen an die Bultmannsche Konzeption an, diese kritisierend oder weiterführend. *E. Güttgemanns*[27] greift den Gedanken auf, daß Soma von Paulus zu einer ontologischen Struktur gemacht sei. Soma sei ein rein anthropologischer Begriff und bezeichne den ganzen Menschen in seiner Relation zu einem Gegenüber. Das Neue, das Güttgemanns einbringt, ist die Zeit. Die Einseitigkeit aber, mit der auf die Zeit abgehoben wird, macht deutlich, daß diese Spekulation sich unzulässig mehr auf eine moderne Philosophie als auf die Theologie des Apostels eingelassen hat. Was wir dem Evangelium verdanken, sei letztlich, daß es uns die Zeit zuspricht, aus welcher wir ein neues Dasein empfangen. Und hier wird auch das Soma ins Spiel gebracht. Soma wird zum Ort, wo wir den Wechsel von der alten zur neuen Zeit, von der Vergangenheit zur Zukunft erfahren. Wer sich der Sünde unterwirft, ist der Vergangenheit verfallen, wer sich dem Kyrios unterwirft, ist der Zukunft Gottes verfallen. Die Theologie wird in ein neues Existenzverständnis aufgelöst, Soma wird zu einem reinen Relationsbegriff, hinter dem keine empirische Gegebenheit mehr steht. Gewichtiger scheinen die Überlegungen von *E. Käsemann*[28] zu sein. Käsemann will weg von der formalen Struktur zu einer Betonung der leiblichen Konkretheit. Damit greift er ohne Zweifel wieder unmittelbarer auf die Anliegen des Apostels Paulus zurück. Das Bultmannsche Konzept hält er wegen seiner Ausrichtung auf das Individuum für korrigierbar. Für Paulus bedeute Soma nicht Individualität. Das sei für den modernen Person- oder gar Persönlichkeitsbegriff charakteristisch. Für Paulus erfahre der Leib auch

nicht durch Form und Gestalt seine Abgrenzung. Das sei das klassisch-griechische Verständnis. Für Paulus sei im Gegensatz dazu Soma Mittel der Kommunikation und die Realität der Zugehörigkeit des Menschen zur Welt. Einmal kann Käsemann so energisch den Gehorsamscharakter der christlichen Existenz zur Darstellung bringen. Gott beanspruche unsere Leiblichkeit, weil er die Welt nicht länger sich selbst überlassen will, und in unserem leiblichen Gehorsam komme zum Ausdruck, daß er in uns und mit uns die Welt zu seinem Dienst zurückgerufen hat. 1 Kor 6,15 f kann dann verdeutlichen, was Soma als Mittel der Kommunikation besagt. Im Leib stehe man unter der Notwendigkeit, einen Herrn zu haben, einer Herrschaft eingegliedert zu sein, entweder der Adams als Repräsentant des Kosmos oder der Christi als Repräsentant der Auferstehungswelt. Die Möglichkeit, ein Leib mit der Hure oder ein Leib mit Christus zu sein, Glied der einen oder des anderen zu werden, realisiert sich leiblich, «nämlich im Geschlechtsverkehr mit der Hure oder in dem durch sakramentales Handeln begründeten leiblichen Gehorsam Christus gegenüber».[29] Damit ist bereits das andere in den Blick getreten, wie nämlich Soma in Beziehung zu setzen ist zur Auferstehung. Als Leib steht der Mensch dann nämlich in der Ausrichtung auf andere, in der Gebundenheit durch die Welt und im Anspruch des Schöpfers. Man wird Käsemann zustimmen, wenn er sagt, daß nur in solcher Realität letztlich auch die Realität des (leiblichen) Todes Jesu und darüber hinaus der Inkarnation festgehalten wird. Wie in der Schöpfung wird in der Auferstehung leiblich an uns gehandelt. *E. Schweizer*[30] nimmt eine vermittelnde Position ein. Einerseits stimmt er mit Bultmann überein, indem er sagt, daß die häufig mögliche Wiedergabe des paulinischen Soma mit Person, Persönlichkeit oder gar Individualität ihr Recht darin habe, daß das Wort immer den ganzen Menschen und nie bloß einen Teil meint. Andererseits aber gesteht er zu, daß so das Verständnis des Apostels nicht getroffen sei. Denn Soma wolle nicht die Abgeschlossenheit des Menschen in sich betonen, sondern den Menschen in seinem Gegenüber artikulieren. So betont auch Schweizer sehr stark, daß der Leib der Ort ist, an dem der Glaube lebt, an dem sich der Mensch in die Herrschaft Gottes hineinbegibt. Paulus sei immer nur am Tun des Leibes interessiert, nie an dessen Aussehen oder Fähigkeiten. Die von Paulus festgehaltene Ganzheit des Menschen als Soma gestatte es nicht, das Ich aufzuteilen in eine Innerlichkeit der Seele, des Gefühls oder Verstandes, in der man die Verkündigung vernimmt, und eine Äußerlichkeit des Leibes, in der man daraus die Konsequenzen zieht oder nicht. In diesem Ganzsein ließen sich Fühlen, Erleben, Handeln nicht mehr voneinander scheiden. Die Auferweckung des Leibes wertet Schweizer mit Recht ganz als Gottes Tat. Das sei dadurch gesichert, daß für Paulus eben der Leib in keiner Weise trennbar ist vom Ich des Menschen, und daß es kein Innerstes gebe, in dem himmlisches Leben schon zum sicheren Besitz des Menschen geworden wäre, so daß er nicht mehr auf Gottes Schöpfertat angewiesen sei. Das werde deutlich in der Auseinandersetzung mit den korinthischen Enthusiasten, die sich selbst schon als Gerettete und Vollendete betrachteten. Die Akzentuierung der Auferweckung des Leibes als Gottes Schöpfungstat verdient festgehalten zu werden, weil es so möglich ist, über das Verständnis von Soma als nur einer ontologischen Struktur des Menschen hinauszukommen.

Ein Teilproblem, das die Auferstehung des Leibes betrifft, ist die Frage nach dem Verhältnis des neuen zum alten Soma, eine Frage, die man exegetisch herkömmlicherweise mit der Interpretation von 1 Kor 15,35 ff verbindet. Jedoch ist hier Vorsicht geboten, weil 1 Kor 15,38 die einzige Stelle bei Paulus ist, wo Soma in die Nähe des Begriffs Gestalt kommt. Paulus stellt sich offenbar auf die Argumentation seiner Gegner ein. *K. Barth*[31] bestimmte den Wechsel vom Samenkorn zur Pflanze, mit dessen Hilfe Paulus die Frage «Wie stehen die Toten auf? Mit welchem Leib kommen sie?» zu beantworten versucht, als Wechsel der Prädikate bei beharrendem Subjekt. Mitten zwischen Saat und Pflanze liege irgendwo der kritische Punkt, wo das Samenkorn als solches sterben muß und in seinem ganzen Bestand auf- und übergeht in die werdende Pflanze. Der Nullpunkt sei zugleich die Synthese der Plus- und Minusseite. Der völlig unanschauliche Prädikatswechsel von der alten zur neuen Leiblichkeit trage den Anschein einer völligen Diskontinuität. *J. Ratzinger*[32] geht noch weiter, wenn er meint, daß die Auferstehung nicht an den «Reliquien» des alten Erdenleibs vorbeigehe, soweit sie noch eindeutig als solche vorhanden seien, argumentiert freilich nicht von der Schrift, sondern von späteren Auffassungen aus. Den Intentionen des Apostels näher ist *F. Mußner*,[33] wenn er fordert, daß die Selbigkeit des Auferstehungsleibes und des irdischen Leibes radikal transzendiert werden müsse. Die Auferstehungsleiblichkeit bilde ein totaliter-aliter im Vergleich zum irdischen To-

desleib des Menschen. Der Gedanke eines Anziehens oder einer Verwandlung (1 Kor 15,52f) schließe aber deutlich in sich, daß sich diese der menschlichen Erfahrung einstweilen völlig entziehenden Vorgänge auf denselben Menschen beziehen. Der auferweckte Mensch sei personidentisch mit dem irdischen, genau wie das bei Christus der Fall ist. *H. Conzelmann*[34] sieht, daß Paulus keinen Begriff für das Überdauernde, die Kontinuität Bildende besitzt. Dieses könne gar nicht anthropologisch-gegenständlich bezeichnet werden. Paulus lege den Naturvorgang von Saatkorn und Pflanze nicht auf eine Entelechie hin aus, auf den organischen Zusammenhang von Keim und Entfaltung, sondern auf die Neuschöpfung durch Gott. Das neue Leben ist neue Schöpfung, Geschenk Gottes, wie Gott will; es ist nicht theoretisch betrachtet, sondern mein Leben! *E. Fuchs*[35] ermuntert, es komme nicht darauf an, daß wir uns *Vorstellungen* über den Zustand und die Zukunft der Toten bilden, sondern entscheidend sei die Frage, ob wir an das Evangelium glauben.

Relativierung des Glaubens an die Auferstehung des Leibes?

Die kritische Bemerkung von E. Fuchs leitet über zu einem praktischen Problem. Welcher Stellenwert kommt christlichem Auferstehungsglauben im Gebäude der Verkündigung zu? Die Frage ist schwierig zu beantworten angesichts der Vielfalt der Meinungen. Zwei Meinungen sollen die Reichweite des angeschnittenen Feldes kurz markieren. *E. Kretz* schreibt im Vorwort zur deutschen Übersetzung des bereits erwähnten Buches von F. X. Durrwell,[36] daß die Erscheinung dieses Buches für manche eine kopernikanische Wende bedeutet hätte. Sie hätten erkannt, daß Ostern die Mitte ist und alle anderen Mysterien wie Sterne um diese Ostersonne kreisen. *E. Käsemann*[37] formuliert beim Abwägen von theologia gloriae und theologia crucis angesichts eines leidenschaftlichen theologischen Kampfes: «Wo das Überleben nach dem Grabe den Schwerpunkt bildet, wird, mag das noch so mirakelhaft geschehen, eine Hoffnung laut, die nicht spezifisch christlich ist und nichts entscheidet. So sicher ist es schließlich nicht, daß selbst ein Überleben des Grabes die Seligkeit garantiert.» Die Wahrheit zwischen den Meinungen liegt darin, daß christlichem Auferstehungsglauben nicht gedient ist, wenn man ihn nur spekulativ durchdringt und theoretisch glaubt, ohne ihn in seinem Leben, *leiblich*, zu bezeugen. Im letzten ist das auch das Anliegen Käsemanns. Wer den Auferstehungsglauben nur für wahr, möglich oder begründbar hielte, ohne ihn zu leben, ohne die Welt und sich selbst verändernd dieser Wirklichkeit entgegenzuführen, hätte ihn schon begraben. Andererseits wäre es fatal und tödlich für die christliche Sache, gäbe sie den Auferstehungsglauben auf. Angesichts falsch und einseitig verstandener Theologien der Revolution und Theologien als Soziologien bleibt das Wort *K. Barths*[38] bedenkenswert, daß wir bei Aufgabe dieses Glaubens in die lange Reihe der Kirchenmänner gehören würden, die «eine Autorität in Anspruch nehmen, die uns niemand gegeben hat, theologische Auguren und Haruspizes, die sich nicht begegnen können, ohne sich bedeutsam zuzulächeln im Bewußtsein des fatalen Geheimnisses der gänzlichen Bedeutungslosigkeit ihres Tuns».

[1] Vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus (Tübingen 1969).
[2] Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht (Freiburg-Leipzig 1896) 59.
[3] *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ.* L'union avec le Christ suivant s. Paul (Brügge-Löwen-Paris 1952).
[4] AaO. 173–181.
[5] Die Toten in Christus = Neutest. Abhandlungen NF 2 (Münster ^{2}1969) 296–301.
[6] AaO. 286–347.
[7] Sein Leben bewahren. *ψυχή* in den Herrenworten der Evangelien = Studien zum A und NT 14 (München 1966).
[8] AaO. 138–153.
[9] R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (Göttingen ^{15}1957) 196f.
[10] AaO. 464 Anm. 1.
[11] Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie (Freiburg i. Br. 1964).
[12] AaO. 179.
[13] F. X. Durrwell, Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium (Salzburg 1958) 300 (La résurrection de Jésus mystère de salut [Paris 1950]).
[14] Vgl. aaO. 300–302.
[15] R. Bultmann, Theologie des NT (Tübingen ^{5}1965) 84.
[16] Vgl. H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit (Tübingen ^{5}1964) 191.
[17] Vgl. J. de Fraine, Adam und seine Nachkommen (Köln 1962) 209–223 (Adam et son Lignage [Brügge 1959]).
[18] Vgl. O. Kuß, Der Römerbrief (Regensburg 1957ff) 319–381; J. Gnilka, Der Philipperbrief = Herders Theol. Kommentar zum NT (Freiburg i. Br. 1968) 76–93.
[19] Die Auferstehung Jesu (München 1969) 106–120.
[20] AaO. 110.
[21] VII, 1024–1091.
[22] Vgl. J. A. T. Robinson, The Body (London 1957).
[23] Theologie des NT 193–203.
[24] München ^{3}1935.
[25] R. Bultmann: Glauben und Verstehen I (Tübingen ^{4}1961) 53.
[26] Theologie 200.
[27] Der leidende Apostel und sein Herr (Göttingen 1966) 199–281.
[28] Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) 11–34. 32–34; Gottesdienst im Alltag der Welt: Judentum, Urchristentum, Kirche (Festschrift für J. Jeremias) (Berlin ^{2}1964) 165–171. 167f.

[29] Anliegen 32.
[30] AaO. 1057–1064.
[31] AaO. 111.
[32] Auferstehungsleib: Lexikon für Theologie und Kirche I ([2]1957) 1053.
[33] AaO. 111f 118.
[34] Der erste Brief an die Korinther = Meyers Kommentar über das NT (Göttingen 1969) 333f.
[35] Die Auferstehungsgewißheit nach 1. Korinther 15: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie (Tübingen [2]1965) 197–210. 210.
[36] AaO. 5.
[37] Der Ruf der Freiheit (Tübingen 1968) 112.
[38] AaO. 92.

JOACHIM GNILKA

geboren am 8. Dezember 1928 in Leobschütz, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Würzburg und am Bibelinstitut in Rom, doktorierte und habilitierte in Theologie und ist Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Münster. Er veröffentlichte: Der Philipperbrief (Freiburg i. Br. 1968), Die Verhandlungen vor dem Synhedrion und vor Pilatus nach Markus 14,53–15,5: EKK 3 (Zürich/Neukirchen 1970).

Dokumentation Concilium

Jaap Hendrix

Perspektiven und Probleme der dritten Lebensphase

In dieser Dokumentation soll eine allgemeine Übersicht über die Gerontologie und einige grundlegende Probleme der Altenseelsorge gegeben werden.

Wenn man sich etwas mehr mit diesem Thema beschäftigt, erhält man den Eindruck, daß den Alten sowohl in der Wissenschaft wie in der religiösen und sozialen Pflege noch zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. In mancherlei Hinsicht sind sie eine vergessene Gruppe. Man kann das an der geringen Menge der Literatur bestätigt finden, die über sie erscheint – verglichen mit der großen Menge von Publikationen über andere Gruppen, und ebenfalls, wenn man in theologischen und anderen Lexika nachschlägt, was dort unter den Stichworten «Alte», «Alter», «Lebensalter» o. ä. zu finden ist.

Die Ursachen dafür sind verschiedener Art. Altenprobleme und Altenfürsorge sind in unserer Zeit anders als vor einigen Generationen, vor allem was die sozialen, demographischen und medizinischen Aspekte betrifft. «Das Alter hat nicht den Charakter eines seit Menschengedenken Bestehenden: wie die Entwicklungen, die in Jahrtausenden stattgefunden haben. Es scheint erst vor kurzer Zeit in der Geschichte der Arten erschienen zu sein und nur bei der gebildeten Menschenrasse vorzukommen... Das menschliche Alter wäre also etwas Künstliches, das durch einen Kunstgriff des Menschen entstanden ist, d. h. ein Überleben.»[1]

Eine andere Ursache für den beträchtlichen Rückstand auf diesem Gebiet ist die, daß es hier um eine sehr verwickelte Materie geht. Nicht nur ist die Gerontologie eine interdisziplinäre Wissenschaft, in der Psychologie, Soziologie, Medizin und eventuell Pastoraltheologie zusammenarbeiten müssen, sondern der alte Mensch selbst ist ein besonders schwieriger Forschungsbereich, der nur aus der Ganzheit seines Lebens verstanden werden kann. Man läuft Gefahr, dem alten Menschen unrecht zu tun, wenn man nur in allgemeinen Begriffen und mit allgemeinen Lösungen seine Probleme verstehen will. Wie der Tod hat auch das Alter, vielleicht gegen allen Anschein, einen streng persönlichen Charakter.[2]

Schließlich erhält man den Eindruck, daß es nicht sehr anziehend ist, sich mit dem Alter zu befassen. Seine Probleme sind meistens chronisch, und bei ihrer Lösung ist kein spektakulärer Erfolg zu erwarten. Aber vor allem wehrt sich ein Abwehrmechanismus in uns gegen Alter und Tod, und nur wer in gewissem Maße sein eigenes Älterwerden bewältigt hat, kann sich diesem Thema mit der notwendigen persönlichen Beziehung widmen.

1 Übersicht über die gerontologischen Studien

Wir beschränken uns hier in der Hauptsache auf die Psychogerontologie. Sie umfaßt zwei große Strömungen: die europäische und die amerikanische.[3]

a) Die europäische Richtung

Bezeichnend für sie ist, daß der Mensch als Einheit, als Person mit einem bestimmten Lebenslauf betrachtet wird. Einzelstudien werden möglichst

in die Ganzheit integriert, und in vielen Arbeiten spielt die Weltanschauung eine Rolle. Wir nennen hier Charlotte Bühler,[4] H.C. Rümke,[5] A.L. Vischer,[6] Romano Guardini[7] und J.M.A. Munnichs.[8] Für ein breiteres (niederländisches) Publikum sind einige Broschüren des Katholiek Nationaal Bureau voor Geestelijke Gezondheidszorg bestimmt.[9] Eine gute Zusammenfassung findet man bei H. J. Brouwer, Pastorale begeleiding van bejaarden.[10]

All diese Arbeiten befassen sich mit dem Alter als besonderer Lebensphase. Probleme werden angegangen wie: Der Zeitbegriff im Alter, zumal der Begriff der Vergänglichkeit. – Inwiefern ist das Alter von der Kultur bestimmt? – Welches Verhältnis besteht zwischen biologischem und psychologischem Alter? – Gibt es einen brauchbaren wissenschaftlichen Begriff vom Alter? usw. Dabei bleibt man in möglichst engem Kontakt mit den alten Menschen selbst.[11]

b) Die amerikanische Richtung

Der Pionier heißt hier George Stanley Hall, der im Jahre 1922 als Sechsundsiebzigjähriger sein Werk mit «Senescence, the last half of life» beschloß. Neben vielen Notizen zur eigenen Erfahrung und zur Erfahrung anderer gibt er auch eine breite Übersicht über die Publikationen der verschiedenen Wissenschaften auf diesem Gebiet. Er besteht auf dem Eigencharakter des Alters, sowohl in Hinsicht auf das biologische Leben wie das Gefühlsleben. Seine Methoden und seine Terminologie stammen zwar aus einer älteren Schule; aber die von ihm in den Vordergrund gerückten Hypothesen bleiben interessant.

In den fünfziger und sechziger Jahren haben in Amerika ausgedehnte Forschungen stattgefunden, die sich den Problemen der Psychogerontologie mehr vom Behaviorismus her nähern.[12] Die mathematischen Methoden dieser Untersuchungen haben wertvolles Material geliefert, z.B. über die verschiedenen Funktionswandlungen beim Älterwerden. Aber wir bekommen doch den Eindruck, daß man dabei zu wenig Blick für das persönlich Unwiederholbare des einzelnen Menschen hat. Die amerikanischen Autoren schenken dem Lebenslauf als einem persönlichen menschlichen Geschehen weniger Aufmerksamkeit und sprechen meistens von «living-things» oder von «the organism» statt von der Person. Tod und Vergänglichkeit fallen meistens außerhalb der Untersuchung. Trotzdem gibt es auch Wechselwirkungen zwischen dem europäischen und dem amerikanischen Verständnis, wie in dem Werk von E. Cumming und A. Henry, Growing old, the process of disengagement.[13]

Über die gesellschaftliche Situation der alten Menschen sind vor allem in England viele Studien gemacht worden, so von Peter Townsend.[14] Auf einzelne Themen kommen wir noch zurück. Schließlich sei noch erwähnt, daß seit diesem Jahr (1970) in den Niederlanden das Nederlands Tijdschrift voor Gerontologie erscheint, die vom Gerontologisch Centrum in Nimwegen herausgegeben wird, dessen Direktor Dr. J.M.A. Munnichs ist.

2. Der alte Mensch

Wir müssen nun etwas näher auf Definition und Begriffsbestimmung vom alten Menschen eingehen. Wie schon gesagt wurde, ist jeder von ihnen durch sein eigenes Leben gezeichnet, was aber nicht hindert, daß sie gewisse Eigenschaften gemeinsam haben.

Wann beginnt das Alter? Die Volksweisheit sagt: Man ist so alt, wie man sich fühlt. Oder: Man ist so alt, wie die andern einen schätzen. Der Arzt sagt: Dein Lebensalter wird vom Zustand deiner Blutgefäße bestimmt. Offensichtlich gibt es viele Seiten, von denen aus man das Alter ansehen kann. Es hängt nur davon ab, was man unter Alter versteht.

Man hat zwar gemeint, der Mensch verändere sich nach der Periode der Pubertät und Adoleszenz relativ wenig, bis er ins Alter kommt. Das Alter wurde dabei als negative Erscheinung charakterisiert, als Zerfallsperiode, die man möglichst lange hinauszuschieben versuchen soll. Heute hat man mehr Blick für die Tatsache bekommen, daß Älterwerden ein ganz allmählicher Prozeß ist, der nicht auf bestimmte Lebenszeiten begrenzt bleibt. In den verschiedenen Schichten, die sich im Menschen unterscheiden lassen: in der biologischen, psychischen und gesellschaftlichen Schicht treten ständig Veränderungen auf, so daß das Leben in allen Perioden ein dynamisches Gleichgewicht sucht. Dabei wäre es zu einseitig, das Alter als Periode des reinen Abbruchs zu sehen. Damit setzt man den jugendlichen oder den erwachsenen Menschen zur Norm, ohne zu fragen, ob das Alter nicht auch Eigennormen und eigene Aufgaben hat. Können z.B. die üblichen Intelligenz-Quotient-Tests auf das Alter angewandt werden, oder bekommt die Intelligenz im Alter eine andere Funktion?[15]

Es scheint also verantwortlich zu sein, den Be-

ginn des Alters nicht dort anzusetzen, wo das Leben zerfällt, sondern dort, wo eine neue Einstellung gegenüber dem Leben, gegenüber der Zeit und vor allem gegenüber der Vergänglichkeit des Lebens aufkommt. Untersuchungen, die wir hier nur zusammenfassend wiedergeben können,[16] haben gezeigt, daß das Älterwerden ein Prozeß der Distanzierung ist. Zwischen den alten Menschen und der Gesellschaft wächst ein Abstand; der Alte tritt in weniger Rollen auf, die Zahl der Kontakte vermindert sich. Damit hängt zusammen, daß die Haltungen und Erwartungen der Alten anders geworden sind. Es zeigt sich z. B., daß Menschen über siebzig viel mehr als Jüngere für Anteilnahme empfänglich sind.

Im Prozeß der Distanzierung spielt das Bewußtsein von dem im Hintergrund stehenden Tod eine Rolle. Der alte Mensch begreift, daß sich seine Perspektiven zur Zukunft hin immer mehr verengen; mit andern Worten: daß sein Leben zu Ende geht, wenigstens sein Leben in der Welt.

Die Bedeutung des Todes ist besonders schwer auszusprechen. Religiöse und kulturelle, persönliche und soziale, bewußte und unbewußte Komponenten spielen dabei mit. Kein Wunder, daß die Haltung gegenüber dem Tod immer einen ambivalenten Charakter hat.[17] In dem Bändchen «The Meaning of Death», herausgegeben von H. Feiffer (New York 1959), gibt Gardner Murphy sieben Kategorien der Haltung gegenüber dem Tod an: Der Tod ist einfach das Ende; der Tod wird gefürchtet, weil man dadurch das Bewußtsein verliert; Furcht vor Einsamkeit; Furcht vor dem Unbekannten; Furcht vor Strafe; Furcht um die Zukunft der Verwandten; und schließlich Furcht vor Unglück. Er betont, daß die Hoffnung auf das ewige Leben in dem Bändchen außer Betracht geblieben ist.

Welche Menschen kommen am leichtesten zur Bejahung des Todes? Für die Beantwortung dieser Frage muß man unterscheiden zwischen der Haltung gegenüber dem Sterben selbst und der Haltung gegenüber der Endlichkeit des Lebens. Es kommt nämlich vor, daß jemand diese Vergänglichkeit bejaht und sich gleichzeitig vor dem Tode fürchtet.

Bei Untersuchungen durch Gespräche mit hundert alten Menschen unterschied Munnichs[18] mehrere Haltungen gegenüber der Vergänglichkeit des Lebens, die vom Positiven bis zum Negativen reichen: Bejahung, Resignation, Ausweichen, Ausstreichen, Flucht. Daneben untersucht er, ob der alte Mensch der Vergänglichkeit einen bestimmten Sinn geben konnte. Es zeigte sich nun, daß diejenigen, die eine persönlich erlebte Sinngebung hatten, sei es nun ausdrücklich religiös, sei es ausdrücklich allgemein menschlich, am meisten zur Bejahung oder wenigstens zur Ergebenheit kamen; in dieser Gruppe kamen Haltungen wie Ausweichen, Negieren oder Flucht kaum vor. Auch die ziemlich große Gruppe, die zwar zu einer persönlich erlebten Sinngebung gekommen war, aber bei welcher der Inhalt dieser Sinngebung noch unklar blieb, kam beinahe ganz zur Bejahung oder Ergebung. Weit ungünstiger lag es bei denen, die lediglich zur formalreligiösen Sinngebung gekommen waren, mit anderen Worten: die auf den Inhalt ihres Glaubens hinwiesen, ohne daß dieser persönlich erlebt zu sein schien. Bei ihnen kam am meisten die Haltung des Ausweichens vor, in geringerem Maße die Haltung der Resignation und der Flucht. Ferner unterschied Munnichs die Kategorie derer, die der Sinngebung noch ambivalent gegenüberstanden (die noch nicht gewählt hatten), von denen, die nur stereotype Bemerkungen machten, und von denen, die der Vergänglichkeit keinen einzigen Sinn geben konnten. Ergebung oder Resignation kam hier noch seltener vor – am meisten gab es Ausweichen und Negieren.

Für die Seelsorge ist das ein wichtiger Hinweis, wie schwierig es ist, zur Bejahung der Vergänglichkeit des Lebens zu kommen, wenn man darauf nicht durch eine persönliche, echte Glaubenserfahrung oder wenigstens durch eine allgemein menschliche Sinngebung vorbereitet ist.[19]

Oben war mehrmals die Rede von der Bejahung der Vergänglichkeit des Daseins. Was bedeutet dann für gläubige alte Menschen die Hoffnung auf das ewige Leben, den Himmel, oder wie man es ausdrücken will? Wie steht es mit der Überzeugung, die Roger Troisfontaines zum Titel seines Buches machte: «Je ne meurs pas»?

Einerseits haben wir den Eindruck, daß die Untersuchung nicht bis dahin gekommen ist; auf theologischem Gebiet ist die Ernte der Gerontologie besonders mager. Anderseits müssen wir uns vor einem Vorurteil hüten, das gerade gegenüber alten Menschen so oft vorkommt, daß nämlich alte Menschen viel an den Tod dächten. Das Bewußtsein vom Tode ist viel stärker in der Zeit, die dem eigentlichen Alter vorausgeht, und wird mit dem Ansteigen der Jahre meistens schwächer. Wie Brouwer[20] betont, ist die Altenseelsorge hier manchmal von falscher Voraussetzung ausgegangen.

Ist es auch möglich, für das Alter verschiedene

Stadien zu nennen? Wir sahen schon, daß die Meinungen darüber noch geteilt sind. Im allgemeinen schrecken die Gerontologen unserer Zeit noch vor Einteilungen zurück, die sie künstlich oder voreilig nennen, weil die Forschung auf diesem Gebiet noch viel zu wünschen übrigläßt. Sie betonen den fließenden, durchlaufenden Charakter des Lebenslaufs und weisen darauf hin, daß biologische Alterserscheinungen manchmal eher, manchmal später als psychische Alterserscheinungen auftreten, abgesehen von noch anderen persönlichen Unterschieden.

Das hindert nicht, daß die Charakteristika und Probleme des Älterwerdens ein bestimmtes Nacheinander zeigen können. So spricht man vom Altersschock, den manchen trifft, wenn er (z. B. nach einer Krankheit) entdeckt, daß er wirklich alt wird. Der Ausdruck *praesenium* ist gebräuchlich für die Lebensphase, in der man versuchen soll, das Nahen des Alters zu bewältigen. Die Veränderungen in der Familie, wenn die Kinder nach und nach heiraten und der Mann pensioniert wird oder wenn einer der Ehepartner stirbt, haben selbstverständlich ihren Einfluß auf die psychische Entwicklung, indem die Distanz zur Gesellschaft zunimmt.

Bei der Frau setzt außerdem das Klimakterium eine deutliche Zäsur.[21] Nach Ansicht mancher Biologen ist Ähnliches auch beim Manne nachzuweisen; aber diese Theorie hat wenig Zustimmung gefunden.[22] Rümke spricht von der Krise um das fünfzigste Jahr, die von der Schwierigkeit gezeichnet ist, das Abnehmen der Aktivität und der Vitalität zu bewältigen. Die Aussicht, daß das näherkommende Alter einer Reihe von Erwartungen und Aussichten ein Ende machen wird, gibt manchmal Anlaß zur sogenannten Torschlußpanik. Auf sexuellem Gebiet äußert sich das manchmal durch eine Zeit der Ungebundenheit, die Fluchtcharakter trägt. Guardini[23] weist darauf hin, daß der Mensch, der diese Zeit gut übersteht, ein Ernüchterter wird, der die Grenzen, Beschränkungen, Mißerfolge sieht und bejaht und einfach weiterhin seine Pflicht tut; der sich keine Illusionen mehr macht, aber gerade dadurch fähig wird, das zu vollbringen, worauf es ankommt und was bleibend ist.

Auch im Alter selbst geht noch eine Entwicklung weiter, die nicht notwendig vom biologischen Abbruch bestimmt wird. Je mehr der alte Mensch die Vergänglichkeit des Lebens bejaht, desto fähiger wird er, zu einem «erneuerten Engagement in Distanz» zu kommen (Munnichs). Es ist klar, daß dafür allerlei Bedingungen erfüllt werden müssen. «Da muß viel Leid erlitten werden, da muß viel Kampf gestritten werden...» Im Rahmen dieser Dokumentation können wir nicht näher darauf eingehen, was die uralte Lebensweisheit darüber zu sagen hat. Wir beschränken uns auf eine Übersicht über die zeitgenössischen Studien zu diesem Thema.

3. Der Sinn des Lebens für den alten Menschen

«Welchen Sinn hat mein Leben noch? Ich könnte viel besser tot sein.» Wer als Seelsorger oder in anderer Hinsicht für alte Menschen zu sorgen hat, wird mit dieser Frage immer wieder konfrontiert. Trotzdem befassen sich damit nur wenige wissenschaftliche Publikationen ausdrücklich; die meisten kommen sozusagen nicht so weit.

Die Antwort auf die Frage, welchen Sinn das Leben der alten Menschen hat, hängt von der Vorstellung ab, die man vom Alter hat. Sieht man das Wesen des Alters im Zerfall, wird die Antwort vielleicht sein, daß das ganze menschliche Leben, auch wenn Vitalität und Aktivität daraus geschwunden sind, Ehrfurcht verdient und der Sinn des menschlichen Lebens letztlich nicht mit einer gesellschaftlichen Rolle und wirtschaftlicher Leistung zusammenfällt. Sonst bliebe für eine *eigene* Aufgabe und *eigenen* Wert des Alters wenig Platz. Zwar kann man von Kreuz und Leid im Lichte des Glaubens sprechen, aber die Gefahr ist nicht eingebildet, daß der Pastor das selbst nicht genügend bewältigt hat und seine Worte als Verschleierung und abgedroschenes Argument ankommen. Der alte Mensch bekommt dann das Gefühl, es gebe darauf eigentlich keine Antwort. Über das Paradoxon des Kreuzes können wir erst authentisch sprechen, wenn wir unsere Haltung gegenüber dem Paradoxon des Todes gefunden haben.

Wie wir aber schon sagten, sehen mehrere Autoren (Rümke, Guardini, Munnichs, Cumming Henry u. a.) das Alter als Lebenszeit mit eigener Aufgabe, eigenen Normen, eigenem Wert. Rümke sieht z. B. als Hauptaufgabe der «absteigenden Lebensphase» die Integration der Persönlichkeit, wie die Integration in die Gesellschaft die Hauptaufgabe der aufsteigenden Lebensphase war. «Es ist Aufgabe des alten Menschen, Synthese zu bringen. Diese ist noch nie so nötig gewesen wie in unsrer eigenen Zeit der Zerstreuung und Spezialisierung. Das Alter hat eine didaktische Aufgabe, eine hohe kritische Funktion für Leben und Lebenseinstellung.»[24] Unter dem Titel «Die Saison ist geschlossen» weist Rümke darauf hin, daß der Lebenslauf eine zunehmende Zahl an Beschrän-

kungen und Entsagungen fordert. Diese ermöglichen aber immer tiefere Lebensformen, und der Blick auf die menschlichen Verhältnisse kann sich bis zum Letzten weiten und vertiefen. So hat auch der Aufenthalt in einem Ferienort nach Saisonschluß etwas besonders Anziehendes, trotz oder vielleicht gerade wegen der beschränkten Möglichkeiten. Guardini spricht vom Dünnerwerden des Daseins, wodurch das Vergängliche für das Absolute transparent wird. Der Mensch bekommt dadurch ein Unterscheidungsvermögen für das Wichtige und Unwichtige, für das Echte und Unechte. So kommt der Mensch zur Weisheit.[25]

Solche Überlegungen wären aber unvollständig und zu optimistisch, wenn wir für die Wandlungen in der soziologischen Situation blind wären. Wenn wir über das Altenproblem als ein neues Phänomen unserer Zeit sprechen, geht es tatsächlich vor allem um seine soziologische Seite. Das hindert nicht, daß es auch in psychischer und religiöser Hinsicht Unterschiede gibt zwischen den Alten, die einige Generationen früher lebten, und den Alten unserer Zeit. Darüber haben wir jedoch keine Studien gefunden, die einigermaßen interessieren könnten.

Es scheint zwar, als ob alle Entwicklungen in unserer Gesellschaft zusammenwirken, um den gesellschaftlichen Status der alten Menschen problematisch zu machen.[26]

1. Durch die Bevölkerungsentwicklung sind gegenwärtig 10% der Niederländer – um nur ein Beispiel herauszugreifen – 65 Jahre oder älter. Die absolute Zahl dieser Bevölkerungsgruppe wird (laut Prognose) im Jahr 1980 fast das Doppelte der Zahl von 1950 betragen, nämlich 1,5 Millionen. Während früher ein sehr alter Mensch eine seltene Ausnahme war, ein seltener Zeuge des Vergangenen, der als solcher oft in Ehren gehalten wurde, bilden die alten Menschen heute eine ziemlich amorphe Gruppe, für die kostspielige soziale Vorrichtungen nötig sind und von der die Wirtschaftsgesellschaft nichts zu erwarten hat.

2. Die Industrialisierung und der technische Fortschritt haben einen Teil der Erfahrung der Älteren überflüssig und sogar schädlich gemacht. Je schneller sich die Wandlungen vollzogen, desto eher war ihr Wissen veraltet. Damit trat der jüngere Mensch selbstverständlich nach vorn, weil seine Ausbildung und Erziehung der Zeit aufs beste angepaßt war und sein Alter ihn zu größerer Beweglichkeit fähig machte. Das gilt nicht nur für den Arbeitnehmer, sondern auch für den Menschen in leitender Stellung, was sicherlich zur Autoritätskrise unserer Zeit beigetragen hat.

3. Auch die Verstädterung gehört zu den Ursachen der Altenproblematik. In einer ländlichen Gesellschaft bleibt ein alter Mensch verhältnismäßig integriert. Die Rolle der Familie ist da stärker, jeder kennt jeden mit seinem ganzen Hintergrund, das Kulturmodell ist relativ statisch. Der alte Mensch läuft deshalb weniger Gefahr, seinen gesellschaftlichen Platz und seine Kontakte zu verlieren – wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß dort keine Konflikte entstehen können. In der städtischen Gesellschaft dagegen sind die Kontakte meistens flüchtig; man kennt einander nur in einer bestimmten Rolle, abgesehen von den Familienmitgliedern und Freunden. Wenn einer diese Rolle nicht mehr erfüllt – in seiner Familie, bei seiner Arbeit –, gerät er leicht in ein soziales Vakuum; er vereinsamt.

4. Die Wandlung der Familienstruktur[27] hängt mit der Verstädterung zusammen. Während auf dem Land die Eltern meistens bei ihren verheirateten Kindern wohnten (Drei-Generationen-Familie) und die Eltern mehr oder weniger die Leitung des Hofes in der Hand hielten, ist dieser Familientyp in der Stadt praktisch verschwunden. Der Zusammenhang mit den Kindern ist lockerer geworden; die alten Leute sind mehr sich selbst überlassen.

In wirtschaftlicher Hinsicht ist die Lage der alten Menschen gewiß besser geworden; allerdings wäre es vorteilhafter, wenn die Gesellschaft mehr Gebrauch von der noch vorhandenen Arbeitsmöglichkeit und Arbeitslust machte, z. B. indem sie Gelegenheit zur Halbtagsarbeit gibt u. ä.

Welche Folgen haben die hier beschriebenen Entwicklungen auf das Lebensbewußtsein der alten Menschen?

Es ist leichter, eine Reihe soziologischer Prozesse zu beschreiben, als diese Frage zu beantworten. Die dritte Lebensphase darf nicht an Normen und Begriffen gemessen werden, die für die erste und zweite Lebensphase gelten. Wenn ein alter Mann z. B. die Frage «Hältst du dich in deiner Umgebung für nützlich?» verneinend beantwortet, darf man dann daraus schließen, er fühle sich unglücklich oder er halte sein Leben für sinnlos?[29] Es kann sein, daß er zu einer Lebensanschauung gekommen ist, in der «Nutzen» kein durchschlagender Faktor mehr ist. Und wir dürfen hinzufügen, daß gerade solche Menschen in unserer Menschenwelt besonders wertvoll und «nützlich» sind. Und was für die «Nutzlosigkeit» gilt, gilt auch für die Abhängigkeit, in der alte Menschen oft leben müssen. Es ist unbedingt nötig, daß wir diese Le-

bensformen als vollwertig anerkennen lernen, gerade auch im Lichte des Evangeliums und als Gegengewicht gegen das Alleinseligmachende der Produktivität.[30]

Die soziologischen Fakten sind also wichtig, aber nicht entscheidend. Statusverlust braucht für einen alten Menschen, der zu einer reifen Persönlichkeit geworden ist, nicht so schlimm zu sein. Es kann ihm helfen, den Tod zu bejahen, bei dem er jeden Status und jede Funktion niederlegen muß. So kann auch die erzwungene Abhängigkeit dem alten Menschen helfen, sein Menschsein als Geschenk, als Gnade zu erfahren.

4. Altenseelsorge

Was schon von den alten Menschen generell gesagt wurde, gilt u. E. hier ganz besonders: Die alten Menschen sind im großen und ganzen eine vergessene Gruppe. Seelsorger gibt es immer weniger, und so sehen sie sich gezwungen, gewisse Arbeiten fallenzulassen; und wir haben den Eindruck, daß der Hausbesuch bei alten Menschen deshalb oft der letzte Posten im Etat ist. Sie haben schon genug Arbeit, um bei Taufe und Hochzeit gutes Geleit zu geben; aber Gespräche mit alten Menschen sind oft zeitraubend; man kommt nicht so leicht wieder fort...

Und doch ist gerade bei alten Menschen das Bedürfnis nach religiösem Geleit besonders groß. Die Wandlungen im Glaubenserlebnis, in der sittlichen Lebensführung und im Kirchenbild; kleine oder große Änderungen in der Liturgie oder in der Einrichtung der Kirchen; was sie lesen oder hören oder mitmachen – das alles ist für viele ein Quell der Unruhe. «Man weiß nicht mehr, woran man ist.» – «Man hat uns früher etwas weisgemacht; denn heute soll alles anders sein.» – «Wir alte Menschen zählen nicht mehr in der Pfarre.» Es wäre falsch, der alten Menschen wegen den Seelsorgekurs zu ändern; trotzdem sollte man mit viel Geduld auf ihre Schwierigkeiten hören. Dabei geht es nicht darum, sie zur «neuen Theologie» zu bekehren, sondern ihre Gefühlsschwierigkeiten ernst zu nehmen. Indem sich der Seelsorger einzuleben, einzufühlen sucht in die Bedeutung, die solche Schwierigkeiten für die alten Menschen persönlich haben (und sie haben für sie wahrscheinlich eine andere Bedeutung als dieselben Fakten im Leben des Seelsorgers), stellt er sich neben sie und durchbricht die um sie liegende Mauer der Einsamkeit. Häufig haben alte Menschen ja das Gefühl, daß sie «nicht mehr dazugehören»; in einem guten Gespräch mit dem Seelsorger kann ihr Kontakt zur Kirche sozusagen wieder lebendig werden.

Außer diesen mehr «aktuellen» Gründen für die Altenseelsorge ist natürlich die Aufgabe, die ihnen ihr Lebensalter stellt, ein Grund zum Helfen. Wenn sie ihr Alter und ihre erzwungene Arbeitslosigkeit schwer bejahen, wird es z. B. gut sein, mit ihnen gemeinsam nach dem Sinn eines Lebens zu suchen, in dem Erfolg und Leistung hinter Leid und Abhängigkeit zurückgetreten sind. Wir können hier nicht weiter darauf eingehen und verweisen auf einige Bücher, die zu diesem Thema etwas zu sagen haben.[31]

Abschließend noch ein Wort zur Problematik der sozialen Arbeit an den alten Menschen. Das Ziel dieser Arbeit ist natürlich das Wohl der alten Menschen. Aber wie wird das gesehen? Hier gibt es die verschiedensten Meinungen. Einerseits gibt es Verteidiger der «Tätigkeitstheorie», anderseits Vertreter der «Loslösungstheorie». Nach der ersten Theorie, die Professor Kooy vertritt,[32] soll dem Wohl des alten Menschen am meisten gedient sein, wenn man ihm die Tätigkeiten und Haltungen seines mittleren Lebensalters möglichst erhält. Nach der zweiten Theorie fordert sein Wohl die Bejahung des Wunsches nach Rückzug aus dem aktiven Leben. Wir haben hier mit einander diametral gegenüberstehenden Theorien zu tun, die eine stark voneinander abweichende Praxis zur Folge haben. Der eigentliche Unterschied ist nach Professor Kooy der, daß die Loslösungstheorie die Veränderung der bio-psychischen Bedürfnisse *im Einzelmenschen* als Ursache für den Rückzug des alten Menschen aus dem aktiven Leben betrachtet, während die Tätigkeitstheorie dafür die *Gesellschaft* verantwortlich macht. Natürlich kann man auch behaupten, wie Cumming und Henry es tun,[33] daß der einzelne und die Gesellschaft sich *beide* voneinander zurückziehen; außerdem kann die eine Theorie auf eine bestimmte Gruppe und die andere Theorie auf eine andere bestimmte Gruppe zutreffen. Gerade wenn es um alte Menschen geht, müssen wir ja mit allgemeinen Theorien sehr vorsichtig sein.

Diese zwei Theorien scheinen den zwei Auffassungen vom Alter zu entsprechen, denen wir schon mehrere Male begegnet sind. Hier sehen wir, welche konkreten Konsequenzen sie für die Altenfürsorge haben. Und es bedarf keines Beweises, daß die Beantwortung dieser Fragen, die das Menschsein der alten Menschen unmittelbar berühren, auch die Seelsorge stark interessieren wird.

[1] A. Requet, Survie, impensé, finitude: Esprit 37 (1969) 271.

[2] «In unserem Altwerden kommt sehr stark ein Kennzeichen unserer Art zum Ausdruck, nämlich die zugenommene Individualität, der persönliche Stempel des Individuums.» Siehe A. Portmann, Zoologie und das neue Bild des Menschen (Hamburg 1956) 103.

[3] Siehe J. M. A. Munnichs, A short History of Psychogerontology: Human Development 9 (1966) 230–245.

[4] Charlotte Bühler, Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem (Leipzig 1932, Göttingen [2]1959).

[5] H. Rümke, Levenstijdperken van de man (Amsterdam [4]1951).

[6] A. Vischer, Seelische Wandlungen beim alternden Menschen (Basel [2]1961).

[7] R. Guardini, Die Lebensalter (Würzburg 1953).

[8] J. M. A. Munnichs, Ouderdom en eindigheid (Assen 1964).

[9] J. M. A. Munnichs/H. A. de Moor/A. H. Maltha, Herfsttij van de levensloop (Utrecht 1956); F. J. J. Buytendijk/J. H. Huijts u. a., De derde levensfase (Utrecht 1966); J. H. Huijts/R. C. Kwant/J. M. A. Munnichs/P. J. Thung, Ouderdom en ontwikkeling (Hilversum 1965). – Ferner «Uitgeschakeld?», eine Betrachtungsreihe über das Älterwerden und das Alter, unter Redaktion des wissenschaftlichen Stabes des Gerontologisch Centrum in Nimwegen, Herausgeber Prof. Kooy (Hilversum 1970).

[10] Roermond 1969.

[11] In Frankreich sind u. a. wichtig die von der Groupe Lyonnais herausgegebene Studie «La vieillesse» (Paris 1961) und eine Reihe mehr philosophischer Studien über Tod und Zeiterfahrung.

[12] J. Birren, Psychology of Aging (Engelewood Cliffs 1964); Handbook of aging and the individual, psychological and biological aspects (Chicago 1959); J. Anderson, Psychological aspects of aging (Washington 1956). Ferner die Zeitschriften Journal of Gerontology und The Gerontologist.

[13] New York 1961.

[14] P. Townsend, The family life of old people (London 1957); ders., The last refuge, a survey of residential institutions and homes for the aged in England (London 1962); ders., in Zusammenarbeit mit Ethel Shanas u. a., Old people in three industrial societies (1968); die Untersuchung betrifft England, Dänemark und die Vereinigten Staaten von Amerika.

[15] Siehe P. Eliëns, De volwassen man (Haarlem o. J.) 151–174.

[16] E. Cumming u. W. Henry, Growing Old, The Process of Disengagement (New York 1961).

[17] Literatur: P. Chauchard, La mort («Que sais-je»: Paris o. J.); R. Mehl, Le vieillissement et la mort (Paris o. J.); A. Vuillemin, Essai sur la signification de la mort (Paris 1948); J. Hinton, Dying (London 1967); K. Rahner, Zur Theologie des Todes (Freiburg 1961); R. Troisfontaines, Je ne meurs pas (Paris 1960).

[18] Ouderdom en eindigheit: s. Anm. 8.

[19] Auch die psychische Gesundheit spielt hier natürlich eine Rolle. Siehe dazu J. M. A. Munnichs, Eindigheid en sterven in de sociale wetenschappen: Ned. Tijdschr. v. Gerontologie 1 (1970) 32.

[20] AaO. 26–31.

[21] Literatur: P. Guilly, L'âge critique (Paris 1953); J. Jaszmann, Op weg naar een nieuwe levensfase (Arnheim 1968).

[22] Siehe F. Kehrer, Vom seelischen Altern (Münster 1950) 33–34.

[23] AaO. 82–84.

[24] AaO. 115. – Man kann fragen, ob auf das so charakterisierte Alter der Ausdruck «absteigende Lebensphase» wohl anwendbar ist.

[25] AaO. 97. – Eine andere Definition finden wir bei R. Mehl aaO. 128–130. Er sieht das Charakteristische des Alters in dem immer größeren Wegfall von immer mehr Möglichkeiten. Der Ernst des Alters kommt nach ihm nicht notwendig vom Bewußtsein der nahen Ewigkeit, sondern aus der Gewißheit, daß es sich nicht mehr lohnt, eine große Zahl von Möglichkeiten zu berücksichtigen, die sich doch nicht mehr verwirklichen lassen.

[26] Siehe R. de Moor, Oud worden als sociaal verschijnsel: Herfsttij van de levensloop (Utrecht 1956) 34–57.

[27] Literatur: P. Townsend, The family life of old people (London 1957); L. Rosenmayr und E. Köckeis, Umwelt und Familie alter Menschen (Neuwied/Berlin 1965).

[28] Die geringe gesellschaftliche Wertung zeigt sich oft aus der Art und Weise, wie über die alten Menschen und zu ihnen gesprochen wird. «Manchmal läßt mich die Art, wie wir über unsere alten Leute sprechen, unwiderstehlich an die Art und Weise denken, wie wir uns für den Schutz unserer Haustiere einsetzen. Wir wollen sie schützen, pflegen, sie notfalls auch lieben, aber immer mit einem gewissen Abstand. Den alten Menschen als vollwertigen Menschen zu akzeptieren, ist offenbar nicht so leicht. Das kommt einfach daher, daß er seine gesellschaftliche Rolle verloren hat und wir uns fragen, was der Sinn seines Lebens ist.» Siehe J. Schreuder, De ouderdom als uitdaging: De derde levensfase (Utrecht 1966) 28.

[29] Siehe Cumming u. Henry aaO. 17–19.

[30] Ein anderes Beispiel, wie leicht wir unsere Normen bei der Beurteilung der Situation alter Menschen anlegen, ist die «Einsamkeit». Es ist ein Gemeinplatz, daß die alten Menschen einsam sind. Es ist sicherlich vieles daran wahr – aber was meinen wir damit? Nach Munnichs (Loneliness, Isolation and Human Relations in Old Age: Vita Humana 7 [1964] 228–238) muß man unterscheiden zwischen Isolierung, d. h. objektivem Rückgang der sozialen Kontakte eines Menschen, und Einsamkeit, d. h. einem persönlichen Gefühl von Unbehagen über die Art der sozialen Kontakte. Nicht alle alten Menschen, die in einer sozialen Isolierung leben, scheinen sich einsam zu fühlen; für echte Einsamkeit scheinen noch andere Faktoren als gesellschaftliche Isolierung eine Rolle zu spielen.

[31] Weitere Literatur über Altenseelsorge: H. J. Brouwer, Pastorale begeleiding van bejaarden; Zielzorg voor ouderen en bejaarden, eine Broschürenveröffentlichung (Nr. 3) der Kath. Vereniging voor bejaardentehuizen (1966); J. C. Schreuder, Als daar muziek voor is... (Den Haag 1965); W. Klemp, Der alte Mensch in Kirche und Gesellschaft (Münster i. W. 1962).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Z 70/1391 h

17. Mai 1971

26. JUNI 1971

21. SEP. 1971

2. Feb. 1972

24. März 1972

12. APR. 1972

11. 7. 72

6. 9. 72

22. 2. 73

14. NOV. 1973

26. MRZ. 1974

2. MAI 1974

14. JUNI 1974

6. AUG. 1974

9. OKT. 197

12. 6. 75

16. 7. 75

25. AUG. 1975

3. Feb. 1976

11. April 1976

5. APR. 1976

13. 5. 76

20. 10. 76

5. JAN. 1977

27. JUNI 1977

10. AUG. 1978

26. 10. 78

7. 12. 78

5. FEB. 1979

22. MAI 1979

22. JUNI 1979

11. 3. 80

06. JUNI 1980

7. SEP. 1981

2. NOV. 1981

16.80