

zu bedenken, daß wir nur von seiten des Paulus über den Vorfall orientiert sind. Für ihn stand in Antiochia das Evangelium auf dem Spiel. Petrus hat hingegen eher «kirchenpolitisch» reagiert. Die Geschichte hat, wie die Klauseln in Apg 15, 29 zeigen, die Schwierigkeiten gemischter Gemeinden teilweise auf dem Wege gelöst, daß den Heidenchristen die Beobachtung gewisser Gesetzesvorschriften anempfohlen wurde. Je mehr das Judentum aus der Geschichte verschwand, umso weniger war die Gesetzesproblematik aktuell. Man kann beobachten, daß Paulus vielfach als kirchlicher Außenseiter angesehen wurde.<sup>15</sup> Sein Evangelium von der Freiheit kam in der Kirchengeschichte nur sporadisch und mühsam voran.

In der Kirche von heute gibt es nicht einmal selten die Konfrontation zwischen denen, die im Blick

auf das Wohl der Kirche planend und abwägend Maßnahmen und Entscheidungen treffen, und denen, die nicht zu Kompromissen bereit sind, weil sie auf das Evangelium schauen und in seiner Konsequenz ohne Abstriche handeln wollen. Sie müssen daher öffentlich kontestieren – zum Wohl der Kirche und für die Wahrheit des Evangeliums. Die letztere Gruppe wird hier – wenigstens äußerlich – vielfach scheitern. Doch die genannte Konfrontation besteht bei näherem Zusehen nicht einmal nur zwischen bestimmten Gruppen der Christenheit, etwa zwischen Kirchenleitungen und christlichem Volk. Sie ist im Grunde eine Konfrontation, in der jeder Gläubige steht, der einerseits in dieser Welt gestaltend tätig ist und andererseits (unter dem Kreuz) täglich die Wahrheit des Evangeliums zu leben hat.

<sup>1</sup> Brockhaus Enzyklopädie, Bd. 10 (Wiesbaden 1970), s.v. Kontestation.

<sup>2</sup> K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. 1 (Hannover 11962) s.v. contestatio. 3 AaO. s.v. contestari. Vgl. das italienische contestare beziehungsweise contestazione.

<sup>4</sup> Siehe G. Schneider, Die zwölf Apostel als «Zeugen». Wesen, Ursprung und Funktion einer lukanischen Konzeption: Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien, herausgegeben von Scheele/Schneider (Essen 1970) 39–65.

<sup>5</sup> Siehe F. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache, Bd. 2, 2 (Leipzig 1857), s.v. *συμμαρτυρέω*; W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT (Berlin 1958) unter dem gleichen Stichwort.

<sup>6</sup> Übersetzung nach G. Schneider, Der Brief an die Galater (Düsseldorf 1968). Zur folgenden Auslegung siehe auch die Kommentare von A. Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater (Berlin 1957), und H. Schlier, Der Brief an die Galater (Göttingen 1965).

<sup>7</sup> Vgl. K. Holl, Der Streit zwischen Petrus und Paulus in Antiochien in seiner Bedeutung für Luthers Entwicklung: Zeitschrift für Kirchengeschichte 38 (1920) 23–40.

<sup>8</sup> So schon Augustinus, Ep. 82, 11; ferner Zahn/Hauck, Der Brief des Paulus an die Galater (Leipzig 1922) 112f.; J. Munck, Paulus und die Heilsgeschichte (Kopenhagen 1954) 92–95; H.-M. Féret, Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le «conflit» des deux Apôtres (Paris 1955). Zur Kritik dieser These siehe J. Dupont, Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem: Rech. de Science Rel. 45 (1957) 42–60.

<sup>9</sup> P. Gaechter, Petrus in Antiochia (Gal 2, 11–14): Zeitschrift für katholische Theologie 72 (1950) 177–212; neu bearbeitet in: Derselbe, Petrus und seine Zeit (Innsbruck 1958) 213–257.

<sup>10</sup> B. Reicke, Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und die Antiochia-Episode, Gal. 2, 1–14: Studia Paulina in honorem J. de Zwaan (Haarlem 1953) 172–187.

<sup>11</sup> Mit G. Bornkamm, Paulus (Stuttgart 1969) 67f.

<sup>12</sup> So J. M. González Ruiz, Pedro en Antioquia, Jefe de toda la Iglesia, según Gal. 2, 11–14: Studiorum Paulinorum Congressus, Bd. 2 (Rom 1963) 11–16.

<sup>13</sup> Vgl. Oepke aaO. 56: «Der antiochenische Konflikt zeigt – das muß man sich klarmachen – die Frage in einem völlig neuen Stadium.»

<sup>14</sup> Siehe die Imperfekt-Formen in V. 12 b.

<sup>15</sup> Dazu G. Strecker, Paulus in nachpaulinischer Zeit: Kairos 12 (1970) 208–216.

GERHARD SCHNEIDER

geboren am 15. Juni 1926 in Trier, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte in Trier und München, ist Doktor der Theologie, Professor für Neues Testament an der Universität Bochum. Er veröffentlichte u. a.: Der Herr, unser Gott. Zur biblischen Gottesverkündigung (Stuttgart 1965); Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22, 54–71. Studien zur lukanischen Darstellung der Passion (München 1969); Die Frage nach Jesus (Essen 1971).

Maria-Dominique Chenu  
 Kontestationsphänomene  
 in der Geschichte der  
 Kirche

Allzu häufig findet man in den kirchengeschichtlichen Lehrbüchern eine summarische Zweiteilung

in der Bewertung der institutionellen und mit der Lehre zusammenhängenden Phänomene: Die einen werden als der Wahrheit des Glaubens und der Kirche gemäß beurteilt, während die anderen als Abweichung verworfen werden. Bis in ihre Inhaltsverzeichnisse hinein erkennt man, wie sehr diese Lehrbücher in Verlegenheit gebracht sind durch die zahlreichen Phänomene, die offenbar nicht in diese Kategorien einzuordnen sind oder sich zumindest auf einer äußerst beweglichen Grenze entwickeln: in einem dritten Raum, der sich nicht bestimmen läßt durch die Begriffe Gehorsam oder Auflehnung, Orthodoxie oder Häresie. Zweifellos

liegt hier die Ursache dafür, daß um 1968 herum so viele überrascht waren und Anstoß daran nahmen, als in der Kirche die Kontestation immer mehr um sich griff: Das Phänomen stellte sich ihnen als etwas ganz Neues und damit Beunruhigendes dar, als Zeichen einer krankhaften Krise in der Kirche. Ja, das Wort «Kontestation» tauchte mit einmal auch in den theologischen und ekklesiologischen Repertoires auf, ebenso wie in besorgten Ansprachen von Trägern der Autorität. In Wirklichkeit aber hat sich, wie die besten Fachleute der Kirchengeschichte, des Lebens des Evangeliums in der Kirche, bezeugen, das Phänomen der Kontestation zu allen Zeiten periodisch in der Kirche entwickelt, im Institutionellen wie im Denken. In den meisten Fällen hat es sich durch Entstellung und Verwirrung hindurch gezeigt als Beweis für bereits im Gang befindlicher Erneuerung oder rechtzeitige Erkenntnis eines neu aufkommenden Problems.

Wir wollen hier nur eine sehr summarische, aber hinreichend aufschlußreiche Rückbesinnung auf einige Episoden vornehmen, in denen sich die typischen Züge – und die Ursachen – dessen beobachten lassen, was wir heute Kontestation nennen. Natürlich halten wir uns an den genauen Sinn des Wortes, wie er sich heute in der Polyvalenz der Bewegungen, des Suchens, der neuen Ideen, der Unruhe in der in einem Vorgang der Erneuerung befindlichen Kirche abzeichnet. In diesem Sinne ist er in dem ersten Beitrag dieses Heftes umrissen worden. Natürlich darf der übertriebene Gebrauch des Wortes mit seinen pejorativen Nebenbedeutungen nicht ausgeklammert werden; aber wenn sein spezifischer, bleibender, quasi-technischer Bedeutungsgehalt beibehalten werden muß, dann gerade damit eine fast ununterbrochene Reihe von Phänomenen, die sich nicht auf den juridischen Dualismus von Gefügigkeit und Aufbegehren reduzieren lassen, situiert und qualifiziert werden kann.

Ohne auf Ereignisse des Alten Bundes zurückzugehen und nachdem im vorhergehenden Beitrag die Fälle des Konfliktes von Antiochien und des Konzils von Jerusalem (Apg 15), der hauptsächliche «locus theologicus» der Kontestation im Verhalten der Kirche, erörtert und gewertet worden sind, wollen wir anhand einer alten Episode die ständige Spannung beleuchten, die zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens bestanden hat und noch besteht. Im Prinzip ist man sich darüber einig, daß ein institutioneller und theologischer Pluralismus zu Recht besteht; doch ist man sich nicht hinreichend klar über die Tatsache, daß ein solcher Pluralismus in sich eine ständige Kontestation enthält,

in deren Fortgang auch die gelungensten Abstimmungen aufeinander und Absprachen nur unter Mißverständnissen und Spannungen zustandekommen. Unter diesem Aspekt bleibt die Geschichte der Institutionen und der theologischen Systeme und Richtungen im Westen außerordentlich und unzulänglich, insofern sie die eigenständigen Auffassungen des Ostens als simple Varianten oder ärgerliche Mißverständnisse an den Rand verweist und ablehnt. Erwähnen wir hier unter den vielen Ereignissen, an deren Ende das sogenannte Schisma des Photius steht, nur zwei geringfügige Episoden, in denen die erfolgte Regelung das eigentliche Problem völlig unberührt läßt.

Die erste ist bekannt und erforscht unter der Bezeichnung «antiochenisches Schisma» und gehört in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts. Dabei stehen zwei Persönlichkeiten zueinander in Widerstreit: Papst Damasus und Bischof Basilius von Caesarea, beide in institutioneller und doktrinaler Hinsicht sehr gut ausgewiesen. Es ging um die Wahl eines neuen Bischofs für den Patriarchatssitz Antiochien. Die Ortskirche hatte den Armenier Meletius, bisher Bischof von Sebaste (369), gewählt. Aber eine extremistische Gruppe hatte in den Wirren der arianischen Krise die Kandidatur eines ihrer Mitglieder vertreten: Paulinus, den der lateinische Bischof von Cagliari geweiht hatte. Basilius stand fest und entschied auf seiten des Meletius. Es ging also um die Anerkennung der Gültigkeit eines Rechtsvorganges in einer geteilten Gemeinde. Doch im Grunde ging es um mehr und Tieferes, nämlich darum, in den herrschenden Strukturen die lebendige Weitergabe der Apostolizität des Episkopates zum Ausdruck zu bringen nach einem Verständnis der heiligen Hierarchie als Mysterium. Der Westen, den seine juridische Mentalität für diesen Geist unansprechbar machte, hatte sich auf die Seite des Paulinus gestellt. Verstört durch die drohenden Schismen und das Unbehagen den Problemen des Orients gegenüber, gewährte Damasus die Gemeinschaft mit der römischen Kirche dem Paulinus. Basilius trat weiter für Meletius ein, der verfolgt und verbannt wurde; er starb (379), ohne die Gemeinschaft mit dem Papst wieder hergestellt zu haben. Erst im folgenden Jahre regelte sich diese Angelegenheit: Der hl. Meletius führte den Vorsitz auf dem ersten Konzil von Konstantinopel.

Die zweite Episode war von nicht geringerer Tragweite. Es ging dabei um die Verwendung der einheimischen Sprachen in der amtlichen Formulierung des Glaubens. Im übrigen stellt sie ein Zeugnis für den liturgischen Pluralismus dar. Den Sla-

wen behagte die Verwendung der lateinischen Sprache als Symbol der Herrschaft des Westens gar nicht. Der mährische König Rostislaw hatte, um sich dem germanischen Einfluß zu entziehen, den Basileus um griechische Missionare, die die slawische Sprache kannten, gebeten (862). Daraufhin entfalteten die beiden Brüder Cyrillus und Methodius, die eigens dazu eingesetzt worden waren, ein wirkungsvolles Apostolat. Mit Hilfe eines geeigneten Alphabets übersetzte Cyrill liturgische Bücher und die Heilige Schrift ins Slawische. Rom hieß diese Tätigkeit zunächst gut; aber sehr bald verurteilte Johannes VIII. die sprachlichen Neuerungen des Methodius, obwohl er ihn weiterhin gegen die deutsche Hierarchie schützte (873). Der Erzbischof ging nach Rom, um sich gegen die sich an sein Programm knüpfenden Häresieverdachte zu verteidigen. Er gewann seinen Prozeß, unter der Bedingung, daß man künftighin das Evangelium zunächst auf Lateinisch läse zum Zeichen der Kirchengemeinschaft. Nach seinem Tode (885) drohte sein Werk unterzugehen, denn Stephan V. untersagte erneut die Verwendung slawischer Sprachen, und seine Schüler mußten daher in Bulgarien Zuflucht suchen. Diese höchst bedauerliche Streitfrage, die die Kanonisation der beiden Brüder um nahezu ein Jahrtausend verzögerte – sie erfolgte 1880 durch Leo XIII. –, veranschaulicht das schwierige Problem und die Kontestationen, die in der Formulierung des Glaubens in den Volkssprachen liegen.

Gehen wir nun von der Kontestation, die durch die Spannung zwischen den kulturell verschiedenen geographischen Räumen hervorgerufen ist, über zu einer Kontestation, die aus der historischen Evolution der Gesellschaft erwächst und deren überalterte Formen und die Kirche mit ihnen in Frage stellt. Der Fall war im Westen in tiefgreifender Weise gegeben bei der allgemeinen Spaltung der Institutionen und Mentalitäten um die Mitte der langen Periode des Mittelalters. Das 12. Jahrhundert war in allen Bereichen, von der Wirtschaft bis zur Mystik, das Feld einer «Revolution», die nicht allein über die unmittelbar betroffenen Jahrhunderte des Mittelalters entschied, sondern auch über die sich anschließende «Renaissance» des 15. Jahrhunderts. Im vollen Zusammenhang mit der Gesamtheit dieser Zivilisationsphänomene erlebte zur gleichen Zeit auch die Kirche, wenngleich nicht ohne Widerstand, eine stürmische und tiefgreifende Wandlung. Nicht als wäre ihre innere Entwicklung nur eine Brechung der äußeren profanen Bewegungen gewesen. Vielmehr hat sich auf diese Weise

deutlich gezeigt, daß – nach Prinzip und Wesen der Inkarnation des Wortes Gottes in der Geschichte – christliches Denken und Leben die Neuschöpfungen der menschlichen Gesellschaft in ihren Strukturen und Hoffnungen, im Geist und Handeln, in ihre Verantwortung nehmen, als ebensoviele ihnen angebotene Mittel und Wege. Hier liegt reichliches Material für Kontestationen und sei es nur in Gestalt eines Streites zwischen den Anhängern des Alten und des Modernen.

Drei Jahrhunderte lang hatte die Kirche in spiritueller, sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht ihren Platz und ihre Grundlagen in den Formen und Strukturen des Feudalismus gehabt, dessen System auf bäuerlicher Lebensform und einfacher Subsistenzwirtschaft beruhte, in deren Rahmen die Menschen, um mit der Unsicherheit der Jahreszeiten und Beziehungen fertig zu werden, sich selbst mit Leib und Eigentum, ihrer Arbeit und ihrem friedlichen Schaffen, ja ihrer Freiheit und ihrem gesamten Verhalten, einem anderen Menschen «anvertrauten», bei dem sie auf der Grundlage gegenseitiger Treueverpflichtung Sicherheit und Hilfe in der Not fanden. Dieser «Herr», in dessen Schutz man sich begab, war durch seine paternalistische Fürsorge eine Kundgebung der Stabilität göttlicher Ordnung in den sozialen Beziehungen wie in den Kräften der Natur, die auf diese Weise – eine wie die andere – sakralisiert werden. Eine idealisierte Form dieses menschlichen Gesellschaftstyps bildete der Mönchsstand, der der Christenheit gleichzeitig die Menschen zur Verfügung stellte, die fähig waren, sie zu lehren und zu leiten.

Da brachte im Laufe des 12. Jahrhunderts die durch den technischen Fortschritt und die wirtschaftliche Entwicklung erzeugte Überproduktion der Gebrauchsgüter eine Marktwirtschaft hervor, in der der Güterfluß eine Mobilität der Menschen bewirkte und damit ganz unvorhergesehene soziale Beziehungen. Es bildet sich eine neue Klasse, in der die Körperschaften der Handwerker besondere Achtung genießen; in einer beschleunigten Sozialisierung bevölkern die freien Handwerker die Städte, die neuralgischen Zentren der Emanzipation. Korporationen, Kommunen und bald auch Universitäten bilden Netze kollektiven Austausches und Engagements, in denen der «Nächste» eine neue Dimension gewinnt. Durch diese Umwandlung begünstigt, verursacht eine Neubesinnung auf das Evangelium ein Wuchern von Marginalgruppen. Sie werden von den Autoritäten mit Argwohn betrachtet und finden in der Armut als Kriterium ihrer Ergriffenheit das Mittel der radikalen Kritik – de

iure und de facto – an den klerikalen und profanen Apparaten. Diese neuen «Propheten» begründen neue Formen des Gemeinschaftslebens, in denen die Beziehungen zur Kirche und zur Welt gewandelt sind. Es ist zur Genüge bekannt, was für eine Kontestation sie – von Petrus Waldes bis Franz von Assisi – weckten, in Bewegungen und von ihnen vertretenen Standpunkten, die man ganz offenbar nicht global als volkstümliche Häresien abtun kann: Diese Kontestation erstreckt sich von der Kritik des Konstantinismus bis zur neuen Theologie, von der Ablehnung der Benefizien bis zur Freiheit des Reisens, von der Wißbegier des Geistes bis zur Demokratisierung der Institutionen. Es ist ein irdisches und eschatologisches Bewußtwerden des Volkes Gottes.

Um es kurz zu sagen: Wir möchten diese Kontestationen vor dem Jahrhunderte zurückliegenden Hintergrund der gregorianischen Reform sehen, die auf ihre Weise die Kirche von ihren sozialen und politischen Trägheitselementen loslösen wollte. Mit dem Streit der Investitoren, der die etablierte Ordnung in Kirche und Staat anfocht, hatte sich der Konflikt zwischen Sacerdotium und Imperium entwickelt, in dessen Verlauf sich, trotz der kaiserlichen Beschlagnahmen, die Freiheit der Kirche bestätigte, aber auch eine monokratische Konzeption (gefälschte Dekretalen, Dictatus Papae und so weiter). Das evangelische Erwachen im 12. bis 13. Jahrhundert, das von ganz anderer Art war, deckte diese triumphalistische Ekklesiologie keineswegs ohne Kontestation. Nehmen wir unter mehreren Episoden nur den Fall der Bulle *Unam Sanctam* auf dem Höhepunkt des Konfliktes zwischen Bonifatius VIII. und Philipp dem Schönen, König von Frankreich (1302). Der Text schloß bekanntlich feierlich mit einer dogmatischen «Definition», die besagte, daß alle Politik dem Urteil des Evangeliums, der Kirche und des Papstes unterliege: eine Erstarrung, die die Kontestation auf den Plan rief. Vor allem in Paris weigert sich der Regens des Universitätskollegs Saint-Jacques, Johannes von Paris, ein hervorragender Schüler des Thomas von Aquin, und von daher scharfsichtig in der Wahrung der weltlichen Autonomien, der Bulle seine Zustimmung zu geben; er wurde von seinem Lehrstuhl verwiesen, allerdings bald darauf von Bonifatius' Nachfolger wieder eingesetzt. Was die Bulle selbst anbetrifft, so wurde man sich damals einig darüber und ist sich heute darüber noch einig, daß die theologischen Motive der Entscheidung, wortreiche Ausführungen eines politischen Augustinismus, nicht verbindlich sein konnten: Man unter-

scheidet die anfechtbaren Motive und den zwangsläufigen Schluß. Solche Verbiegungen bedeuten natürlich eine radikale Kontestation.

Innerhalb der Verflechtung der Ereignisse und Lehren, die im 16. Jahrhundert in Kirche und Kultur in Gärung begriffen waren, warf die Entdeckung der Neuen Welt einerseits und die missionarische Expansion in Asien andererseits über die unmittelbaren Gegebenheiten hinaus grundlegende Probleme der Glaubensverbreitung auf und damit Probleme des apostolischen Gleichgewichtes der Kirche in einer nichtchristlichen Welt. In Amerika war die Bekehrung der Eingeborenen durch ein enges Einverständnis zwischen den erobernden Königen und den Missionaren der alten Christenheit organisiert worden.

Diese Politisierung verschaffte den Eindringlingen natürlich ein Privileg für einen autoritären Proselytismus wie für eine wirtschaftliche Kolonisierung. Gegen dieses allgemeine Zusammenspiel erhob sich die Kontestation im Namen des Evangeliums und der Freiheit: Bartholomäus de Las Casas eröffnete auf der Stelle, ungeachtet der für ihn dadurch entstehenden Risiken und Gefahren, eine heftige Kampagne gegen dieses System und mußte dann auch, um sich zu verteidigen, wiederholt die gefährvolle Reise nach Spanien antreten, um die Sache der Indianer gegen die traditionelle Theologie von Sepulveda zu verfechten. Gerade in diesem Augenblick arbeitete – ein recht bezeichnendes Zusammentreffen – sein Ordensbruder aus dem Orden des hl. Dominikus, ein berühmter Lehrer in Salamanka, eine Theologie aus, die offen war für das neue Recht der Menschen und die geistliche und weltliche Autonomie der Eingeborenen.

Am anderen Ende der Welt, in Asien, begegneten die Missionare einer uralten Kultur mit einer eigenen Religion. Es entstand eine verwickelte Auseinandersetzung, bei der es gewiß nicht an Scharfblick fehlte, andererseits aber auch nicht an Versteifungen einer argwöhnischen Rechtgläubigkeit. Aus dieser langen Episode ist das Kapitel des Ritenstreites, das heißt des Streites um die «chinesischen Riten» der Ahnenverehrung, im 17. Jahrhundert in seinen Lehren ebenso fruchtbar wie in seinen Fakten schmerzlich: Darf man die Pflege des Ahnenkultes, den religiösen Ausdruck der Familientraditionen, die die politische Grundlage für das Land bilden, zulassen – oder handelt es sich dabei nur um einen Götzendienst, den man ausrotten muß, selbst auf die Gefahr hin, daß man dadurch nur in den Randbezirken der tiefsten Mentalität des Volkes Fuß faßt? Nach einem endlosen Streit brachte die Verurteilung der

Riten (1742) alle Hoffnung auf eine wirksame Präsenz des Christentums in China zum Erliegen. Diese Entscheidung sollte erst im Jahre 1939 aufgehoben werden. Es handelte sich dabei nicht nur um einen Streit in liturgischen Dingen, sondern um das Verständnis der Inkarnation des Glaubens in einer Kultur.

Über diesen Punkt lebte der Streit mitten im 20. Jahrhundert noch einmal auf: Pater Lebbe (1877 bis 1940) verlangte, gegen seine Oberen, Grundvoraussetzungen für eine Verkündigung, die von den Kategorien westlichen Denkens losgelöst sein und die eigentümlichen Werte des chinesischen Menschen annehmen sollten. Der Lazaristenmissionar erntete Widerspruch und Verbannung, wurde aber von Pius XI. rehabilitiert, der durch die Weihe von Chinesen zu Bischöfen ein entscheidendes Faktum für die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums schuf.

Nachdem wir uns diese Verhaltensweisen der kirchlichen Gesellschaft vor Augen gehalten haben, dürfte es kaum überraschend sein, daß die gewaltsamen Änderungen durch die Französische Revolution (1789–1795) sie aus der Fassung brachte – gar nicht so sehr durch ihre Verfolgungen als durch ihre Ideologie. Die Kirche glaubte ihre Tradition in der Restauration der Heiligen Allianz wiederzufinden; sie kritisierte heftig die Irrtümer des Liberalismus, des modernen Fortschrittes und der demokratischen Ideologie. Von der Enzyklika *Mirari vos* bis zum *Syllabus* Pius IX. ist eine Vervielfachung doktrinaler und disziplinärer Demarchen zu registrieren, die die gerechtfertigte Kritik des Liberalismus durch die Ignorierung der Zeichen der neuen Zeit blockierte. In all diesen Jahren haben sich nicht nur Gegner der Kirche aufgelehnt, es hat auch in allen Ortskirchen Kontestationen gegeben, die nach rechter Einsicht riefen. Die Übertreibungen und der Abfall einiger weniger hält keinen Vergleich aus mit dem vernünftigen Denken der Vielen. Indem es auf eine apologetische Darstellung der ärgerlichen Blockierungen verzichtete, hat das Zweite Vatikanum mit der Freiheit der Gewissen die evangelischen Kraftquellen der modernen Welt und des Fortschrittes der Menschheit anerkannt.

Wir müssen uns für diese sehr summarische Übersicht entschuldigen. Sie sollte nur an Hand einiger

repräsentativer Fälle zeigen, daß die «Kontestation» in der Kirche ein permanentes Phänomen ist, so daß man sie als normales Symptom des Glaubens bei der Auseinandersetzung mit konkreten Situationen betrachten kann, in denen sie sich in Fügsamkeit und apostolischem Handeln Ausdruck schaffen muß. Das ist keine leichtfertige und bequeme historische Interpretation: Es drohen nicht nur Brüche, auch Mehrdeutigkeiten haben ein verhängnisvolles Gewicht für die Einzelnen, für die Institutionen und für den Glauben. Es ist und bleibt Tatsache, daß die Entwicklung der Kirche in einer in Bewegung befindlichen Welt normalerweise das Forschen und die Initiative erfordern, die das soziologische Trägheitsmoment in der Leitung wie im Denken ablehnt. Die Sendung der Kirche selbst verlangt, herausgefordert durch das Evangelium, daß ein solches Verhalten sich einbürgert, noch vor den institutionellen Phänomenen.

Auf Grund dieser Zusammenstellung wäre notwendig, eine Analyse der *Gründe* und Motive anzustellen, die die Kontestation wecken, legitimieren und begrenzen. Die angeführten Fälle lassen mehrere davon sichtbar werden: von solchen, die in den Dimensionen des Raumes, der Zeit und der Systeme liegen, bis hin zu denen, die in wirtschaftlichen Verhältnissen wurzeln. Dringend wäre es ferner, die Bedingungen zu klären – nicht allein auf seiten der Inhaber der etablierten Autorität, sondern auch von der Natur der Kontestation her, die sich, wenn sie nicht sich selbst untreu sein will, innerhalb der Gemeinschaft entfalten muß. Das ist ein soziologisches Gesetz, das für die Kirche mit jener goldenen Regel für die Charismen zusammentrifft, die Paulus verkündet hat.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

#### MARIE-DOMINIQUE CHENU

geboren am 7. Januar 1895 in Paris, Dominikaner, 1918 zum Priester geweiht. Er studierte am Angelicum in Rom, ist Doktor der Theologie, er war Professor für Theologiegeschichte an den Fakultäten von Le Saulchoir und an der Sorbonne. Er veröffentlichte u. a.: *Pour une théologie du travail* (Paris 1955, 21965); *Le peuple de Dieu dans le monde* (Paris 1966).